


TRANSFER
LIBRARY


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLL.
LIBRARY

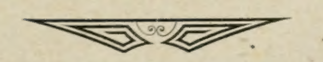
Theologie und Glaube.

Zeitschrift
für den katholischen Klerus,

herausgegeben

von den Professoren der Bischöflichen
philosophisch-theologischen Fakultät zu Paderborn:
Dr. Dr. A. Kleffner, N. Peters, H. Poggel,
B. Bartmann, H. Müller, B. Funke,
J. Schulte, F. Tenckhoff.

Erster Jahrgang.
1909.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.

Inhalt

der Zeitschrift „Theologie und Glaube“, Jahrgang 1 (1909).

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

II. Erlasse und Entscheidungen.

III. Besprechungen.[1]

IV. Aus der Theologie der Gegenwart.[1]

[1] Die Titel der Bücher, über die referiert wurde, sind in dem Verzeichnis unter VIII. aufgenommen.

V. Umschau in Welt und Kirche.

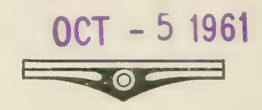
VI. Literarischer Anzeiger.

VII. Beiheft.

VIII. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

Berichtigungen.

S. 161 Z. 27 v. o. l. Imle.
S. 759 Z. 1 v. o. l. Drews.
S. 762 Z. 26 v. o. l. 1898.



Geleitswort.[1]

Mit großer Freude begrüße ich das Erscheinen dieser Zeitschrift. Mein Geleitswort für sie ist vor allem ein herzlicher Segenswunsch: möge sie der Glaubenswissenschaft zur Förderung und Zierde gereichen und dem Glaubensleben einen vielseitigen und nachhaltigen Nutzen bringen!

Und was ich sehnlichst wünsche, darf ich zuversichtlich hoffen. Die treukirchliche Gesinnung und die wissenschaftliche wie schriftstellerische Ausrüstung der Herausgeber bürgen dafür, daß die Zeitschrift halten werde, was sie verspricht. Die Mitglieder unserer angesehenen Fakultät, die durch dieses Unternehmen von ihrem ernsten und eifrigen Streben ein mutiges und arbeitsfreudiges Zeugnis ablegen, sind sich der schweren Bürde und Verantwortlichkeit, die sie übernommen haben, vollkommen bewußt. Sie wissen, was es auf sich hat mit der Schwierigkeit, vielerlei Wünschen und Erwartungen, selbst hohen und höchsten Ansprüchen gerecht werden zu sollen. Sie betrachten es aber als ihre Ehren- und Herzenssache, im Vereine mit tüchtigen und erprobten Mitarbeitern das begonnene Werk auf die Höhe zu bringen und auf der Höhe zu halten und in jeder Nummer den Nachweis zu liefern, daß sie recht daran getan, ihren Lehrstuhl auf den großen Markt zu tragen.

Es sind gewiß nicht geringe Anforderungen, die an eine derartige Zeitschrift zu stellen man gewohnt und berechtigt ist: vollkommene Beherrschung der in Betracht kommenden Wissensgebiete, Gründlichkeit und Klarheit in der Behandlung des vielseitigen Stoffes, Zuverlässigkeit in der Aufklärung über wichtige Zeitfragen, Besonnenheit und weise Maßhaltung in der Aufstellung neuer Forschungsergebnisse, strenge Sachlichkeit und ruhige, vorurteilslose Prüfung bei der Abwägung der Meinungen, Vornehmheit und persönliche Schonung bei der Abwehr abweichender Ansichten, sorgfältige Aufdeckung des Wahrheitsgehaltes, von dem jeder Irrtum lebt, mit dessen Benutzung

[1] Der hochwürdigste Herr Bischof von Paderborn, Dr. Wilhelm Schneider, hatte die Güte, auf unsere Bitte hin der Zeitschrift die nachfolgenden oberhirtlichen Worte, die uns zu ehrerbietigstem, freudigem Danke verpflichten, mit auf den Weg zu geben.

Die Herausgeber.

aber er auch zu bekämpfen ist, endlich eine Darstellungskunst, die sich darauf versteht, die Gedanken in ein gefälliges, schmuckes Gewand zu kleiden.

Eins aber halte ich für so selbstverständlich, daß ich es nicht ausdrücklich zu betonen brauche, nämlich die innige Hingabe an das überlieferte Glaubensgut und den unverbrüchlichen Anschluß an das kirchliche Lehramt, dem das geoffenbarte Gotteswort zur unverfälschten Verkündigung und zur untrüglichen Auslegung anvertraut ist. Wenn die Lehrer und Gelehrten der Glaubenswissenschaft, die berufenen Mehrer und Verbreiter der Glaubenserkenntnis nicht hervorleuchten wollten durch Glaubenstreue und Glaubensfreude, durch ein mannhaftes und siegesfrohes Zeugnis für die Glaubenswahrheiten: wer sollte es dann tun? Und sie wissen besser als andere, was sie bekennen und was sie verteidigen, wenn sie gegenüber dem Geiste der Zweifelsucht und der Verneinung das Banner des Glaubens hochhalten: nicht eine menschliche Einbildung oder Erfindung oder ein natürliches Ergebnis geschichtlicher Entwicklung, sondern ein Geschenk von oben; nicht Sinnbilder oder Einkleidungen persönlicher religiöser Erfahrungen, sondern Gottes Wort; nicht Ausdrücke wechselnder Empfindungen und Stimmungen, sondern feste, unverrückbare Lehrsätze; nicht zeitgeschichtlich bedingte Denkformen, sondern unwandelbare Wahrheiten.

Glaubensstarke Männer der Wissenschaft sind vor allem dazu befähigt und berufen, in den heftigen geistigen Wettkämpfen unserer Tage den Einklang zwischen Glaubenspflicht und Forschungsfreiheit zu bezeugen und an der Versöhnung von Glauben und Wissen erfolgreich mitzuarbeiten. Ermutigt und ermuntert durch die feste, frohe Überzeugung, daß zwischen der Vernunft und der Offenbarung, die beide ein Geschenk des göttlichen Wahrheitsgeistes an den Menschengeist sind, ein unüberwindlicher Widerstreit unmöglich ist, sehen sie sich imstande, den zahlreichen neuen Fragen und Aufgaben, Schwierigkeiten und Zweifeln tapfer die Stirn zu bieten und dem Unglauben zu zeigen, daß er weder der Ausfluß eines denkstarken, noch der Ausweis eines unbedingt wahrhaften und freien Geistes ist und daß er durchaus nicht das Vorrecht erteilt, die Wahrheit suchen und sagen zu können.

Durch den Glauben den Verstand unterwerfen unter Gottes Wort und durch den Gehorsam den Willen beugen unter Gottes Gebot: das ist die würdigste Betätigung unserer edelsten Geisteskräfte, das heißt zur höchsten Erkenntnis und Freiheit emporsteigen und der Gottähnlichkeit inne und froh werden. Der Urheber und Vollender unseres Glaubens hat von sich gesagt: „Ich bin ein Licht, das in diese Welt gekommen ist, auf daß alle, die an mich glauben, nicht in der Finsternis bleiben" (Joh. 12, 46). Wer durch eine Tat der Vernunft und des freien Willens diesem Lichte, das in der Kirche, „der Säule und Grundfeste der Wahrheit", ungetrübt fortleuchtet, seine Seele öffnet, der wandelt nicht in der Finsternis, wie solche,

die von diesem hellen, herrlichen Licht noch nichts gesehen haben oder aber nichts mehr sehen und wissen wollen. Wohin immer er blicken mag: er schaut nirgend ins Dunkle. Was immer er fragen mag, woher oder wohin oder wozu: er weiß eine beruhigende Antwort auf diese allerwichtigsten Fragen.

Die Wahrheit ist des Geistes Nahrung und Erquickung, sein Friede und Glück. Der Glaube führt ihn an eine reiche, unversiegliche Erkenntnisquelle. Der gläubige Denker und Forscher fühlt sich nicht in die Schranken gebannt, die dem natürlichen Erkenntnistriebe ein für allemal gesetzt sind, sondern er besitzt eine Leuchte, die weit über den Grenzstein hinaus ihre Strahlen wirft und die höchsten Dinge erkennen oder ahnen läßt. Der gläubige Sinn stutzt dem aufwärtsstrebenden, nach Licht und Höhenluft dürstenden Geiste die Flügel nicht, sondern stärkt sie ihm, so daß er den höchsten Flug mutig und freudig wagen kann. Ist er doch die Vorbedingung und Vorstufe für jenes unmittelbare Schauen, in dem die Menschenseele das Vollmaß einer ungehemmten Entfaltung und Betätigung ihrer Anlagen und Kräfte und dadurch ein ungeahntes Maß von Wonne und Seligkeit gewinnen wird.

Die von Gott geoffenbarte und von der Kirche gelehrte Wahrheit ist in ihrem Wesen unvergänglich und unveränderlich. Sie erträgt weder Verstümmelung noch fremde Zutat, weder Verflüchtigung noch Umdeutung noch Verdunkelung, Verhüllung oder Verflachung. Sie altert und veraltet nicht, sondern bleibt gültig und zeitgemäß für alle Zeiten. Sie ist der feste Pol im Sturm und Wogendrang des wechselnden Zeitgeistes, im Lärm der Geisteskämpfe und in der Flut von „Wahrheiten", die nur zwanzig oder zehn Jahre alt werden, weil sie einander verjagen oder verschlingen.

Sie entfaltet sich zwar, wie das Senfkörnlein, jedoch nicht nach den Launen oder Liebhabereien neuerungssüchtiger Menschen, sondern, wie Papst Pius X. sagt, „nach dem wahren Bedürfnisse der Zeiten und Völker", nicht in Anpassung an flüchtige Tagesmeinungen, sondern in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Wesen und Zwecke, nicht sprungweise oder stürmisch, sondern in ruhiger Offenbarung ihres reichen Inhaltes. Es gibt einen Fortschritt nicht bloß in der lehramtlichen Verkündigung, sondern auch in der geistigen Aufnahme wie in der sittlichen Anwendung und Nutzbarmachung der Glaubenswahrheiten. Ein Fortschritt ist ferner möglich in der Vermehrung und Vertiefung der Wahrheitserkenntnis und endlich in der den Zeiterfordernissen entsprechenden Verarbeitung, Durchdringung und Verteidigung der religiösen Wahrheiten.

Jede Zeit hat ihre eigenartigen Strömungen und Richtungen und erhebt ihre besonderen Ansprüche. Sie gibt durch ihre Entdeckungen, Fragen und Zweifel auch der theologischen Wissenschaft neue Anregungen, stellt ihr neue Aufgaben und wirkt dadurch zu ihrer Entwicklung mit. Himmelweit verschieden aber von dem verurteilten Modernismus, der indessen in der

hiesigen Diözese weder Anhang noch Boden hat und, wie ich hoffen darf, nicht haben wird, ist eine gesunde, frische, tatkräftige und tatenfrohe Modernität mit ihrem offenen Auge für die neuzeitlichen Bewegungen und Bestrebungen, mit ihrem klaren Blicke für das, was fehlt und was frommt, und mit ihrem redlichen Bemühen, in treukirchlichem Geiste den Bedürfnissen und Nöten der Gegenwart zu steuern, durch zeitgemäßen Gebrauch der von Gott verordneten und im Gottesreiche geborgenen Mittel und Kräfte die vorhandenen Wunden und Schäden zu heilen und drohenden Gefahren und Übeln vorzubeugen. Sie hat nichts gemein mit jener grundstürzenden Neuerungssucht, die den Inhalt und Besitzstand der Hinterlage des Glaubens antastet, sondern sie meidet alle verwerflichen Neuerungen. Sie verwertet mit Fleiß und Umsicht alles Gute und Nützliche, das die neuere Forschung auf so manchem Wissensgebiete zutage fördert, vor allem aber schätzt und schützt sie das Altbewährte. Wenn sie auch öfters neue Wege und Methoden einschlägt, so ist sie doch weder hochmütig noch töricht genug, achtungslos oder gar verachtend an der glänzenden Hinterlassenschaft vorüberzugehen, zu der die erleuchtetsten Geister aller Jahrhunderte ihren Teil beigetragen haben, und der die Forscher der Gegenwart es zu verdanken haben, daß sie bei ihrer mühsamen Arbeit nicht von vorn anfangen müssen, zu fragen, zu suchen und auch zu irren. Diese weise Modernität verschmäht und verliert nicht den engen Anschluß an die überlieferte Gedankenwelt, in der die großen Meister fortleben und fortwirken. Denn sie ist sich bewußt, daß jeder echte Fortschritt eine Fortsetzung des Gegebenen, eine Fortbildung und Entwicklung des Ererbten ist, und daß alles gründliche wissenschaftliche Bauen wesentlich ein Aufbauen und Ausbauen sein muß.

Eine solche Modernität verheißt und verbürgt schöne und reiche Früchte. Sie tut gut daran, den überkommenen Wissensschatz nicht wie ein totes, sondern wie ein lebendiges Gut zu behandeln, ihn nicht bloß aufzubewahren, sondern ihn auch flüssig und möglichst nutzbar zu machen für die Neuzeit und zu diesem Zwecke wirklich überwundene Standpunkte, überlebte Methoden und überholte Verteidigungswaffen durch neue und bessere zu ersetzen. Sie mag begrabene Irrtümer und Streitfragen weiter ruhen lassen, wenn sie nur die ewig alte und immer neue Wahrheit in gediegener Begründung, in lichtvoller Beleuchtung und in geschmackvoller Einkleidung dem Bedürfnisse und Verständnisse, den Gewissen und Herzen der heutigen Menschheit näher bringt, in ihr die Glaubenserkenntnis, die Glaubensliebe und Glaubensfreude mehren, die Glaubenstreue stärken und das Glaubensleben wirksam und nachhaltig fördern hilft. Das wäre ein köstlicher Gewinn, ein herrlicher Erfolg.

„Mein Gerechter lebt aus dem Glauben," schreibt der Apostel. Wie die Pflanze aus dem Erdreiche Lebenssaft und Lebenskraft erhält, so hat die christliche Sittlichkeit und Tugend ihren Wurzel- und Nährboden im

Glauben. Insbesondere kann auch nur auf diesem Grunde eine gesunde Frömmigkeit erblühen. Eine Frömmigkeit, die sich von ihm loslöst, schwebt in der Luft und nimmt ein luftartiges Wesen an. Wird sie nicht beständig vom Glauben erleuchtet und geleitet, genährt und gestärkt, so verflacht sie, verflüchtigt sich in oberflächliche Gefühle, in wandelbare Stimmungen und leere Äußerlichkeiten, verirrt sich in willkürliche Einfälle, in eitle Träumereien und unfromme Ausschweifungen. Ein wahrhaft frommes Gemüt lebt von den Glaubenswahrheiten und erlebt sie auch, empfindet deren Licht, Kraft, Trost und Frieden im tiefsten Herzensgrunde. Ein solches Erleben ist freilich grundverschieden von jenem, das so oft als Quelle und Inhalt des Glaubens gedeutet wird. Es ist vielmehr eine Begleit- und Folgeerscheinung des festen und lebendigen Glaubens und eine Wirkung klarer Glaubenserkenntnis.

Die vorliegende Zeitschrift bietet zunächst dem Klerus ihre Dienste an. Sie will ihm dazu behilflich sein, daß er mit der Wissenschaft, auf die er angewiesen ist, enge Fühlung behalte und sich mit ihren Aufgaben und Zielen, mit ihren Bewegungen und Kämpfen, mit ihren Fortschritten und Errungenschaften leichter vertraut machen könne. Sie wendet sich in erster Linie an die Geistlichen unserer Diözese, von denen die allermeisten an der hiesigen Fakultät in ihre heilige Berufswissenschaft eingeführt wurden und sehr viele zu den Füßen der Herausgeber saßen, die den Wunsch haben, ihre Lehrtätigkeit mittels des geschriebenen Wortes auszudehnen und die Früchte ihres Fleißes ihren vormaligen Schülern im geistlichen Amte und ihren Mitbrüdern überhaupt fort und fort zur Verfügung zu stellen. Auf beiden Seiten herrscht gewiß ein Gefühl lebhafter Befriedigung und Freude darüber, daß zwischen der Fakultät und der Diözesangeistlichkeit ein neues Band geknüpft und ein reger geistiger Verkehr ermöglicht ist, bei dem die eine, aus ihrem Schatze Altes und Neues hervorlangend, allemal ihr Bestes gibt, und die andere das Dargebotene dankbar annimmt und benutzt.

Jedem Seelsorger, der auf der Höhe seiner Aufgabe steht, ist es ein Herzensbedürfnis, in seiner Fachwissenschaft zu Hause zu sein. Ihr galt die Liebe, das Streben und die Begeisterung seiner Jugend. Und ihr bleibt er um so eifriger nach Kräften zugetan, als er sozusagen auf jedem Schritt und Tritt daran gemahnt wird, wie sehr er ihrer bedarf. Daher bildet ihm das Studium ein Hauptstück seiner Tages- und Lebensordnung und auch eine Hauptstütze echt priesterlichen Wandels und Wirkens. Aus edlen Beweggründen getrieben, schenkt es ihm geistige Erneuerung, Erhebung und Erfrischung, hält ihn hoch über dem Alltäglichen, Niedrigen und Gemeinen, hilft ihm hinweg über Sorgen und Schmerzen, über Verstimmungen und Verdrießlichkeiten, bewahrt ihn vor Grübeleien, Selbstquälereien und anderen törichten Dingen. Die Gotteswissenschaft insbesondere eröffnet ihm immer von neuem klare

Einblicke, liebliche Aussichten und herrliche Fernsichten und spendet ihm dadurch eine Menge der lautersten Freuden.

Wer dagegen nichts Neues mehr lernen mag, der verlernt allmählich auch das Alte und läßt sein Geistesleben verarmen und verkümmern. Schlimmer noch ist unter Umständen der Schaden, den die Vernachlässigung der Wissenschaft in der amtlichen Wirksamkeit anrichten kann. Wenn je, so ist heutzutage die Mahnung zu beherzigen: „Die Lippen des Priesters sollen die Wissenschaft bewahren" (Malach. 2, 7). Der Seelsorgepriester soll allen alles sein. Unsere Zeit aber stellt an sein Wissen wie an sein Können die höchsten Ansprüche, namentlich auch auf dem Gebiete der erweiterten Seelsorge, der Vereinstätigkeit. Man erwartet von ihm, daß er zu jeder Zeit, an jedem Orte und auf jede Frage das richtige Wort finde und den richtigen Ton treffe. Daher werden ihm zuverlässige Belehrungen, Ratschläge, Winke und Fingerzeige über die Behandlung schwebender Fragen, an denen es sobald nicht fehlen wird, sehr willkommen sein.

Die Zeitschrift, die nunmehr ihre Bahn beginnt, wird aus dem goldenen Wahrheitsschatze gangbare Münzen prägen. Dem Wahrheitsdienste, dem sie sich verschrieben, will sie treu bleiben. Sie wird festhalten an den Überlieferungen und sich stets orientieren an dem auf dem Felsen der Kirche erbauten Leuchtturme, dessen Licht hineinstrahlt in das Dunkel der Zweifel und in das Wirrsal der Irrgänge und das den sinnenden, suchenden Geist warnt vor gefährlichen Klippen und Abgründen. Möge sie unter Gottes Beistand viel Segen stiften!

Paderborn, am Feste des hl. Albertus M. 1908.

Der Bischof
† Wilhelm.



Et verbum caro factum est (Joh. 1, 14).

Von Dr. Bernhard Bartmann, Professor der Theologie, Paderborn.

Das Johannesevangelium erfreut sich seit der Entstehung des Christentums einer besonderen Wertschätzung. Sein klares Zeugnis für die Gottheit Christi sowie seine energische Forderung des Glaubens daran trugen ihm bei den Vätern den Ehrennamen „geistiges Evangelium" (*εὐαγγέλιον πνευματικόν*) ein im Unterschiede zu dem mehr die leibliche Seite des Herrn schildernden synoptischen Evangelium (*εὐαγγέλιον σωματικόν*. vgl. Euseb. h. e. 6, 14, 7).

Die größten Geister unter den Vätern haben sich mit Vorliebe mit ihm befaßt, es ganz oder teilweise erklärt. Die Apologeten entnahmen ihm ihre berühmte Logoslehre. Origenes und Augustin fühlten sich wohl aus innerer philosophischen Neigung, Cyrill von Alex. und Chrysostomus aus polemisch-christologischen Gründen veranlaßt, ihre berühmten Kommentare zu unserem Evangelium zu schreiben.[1] Die theologische Spekulation sowohl der griechischen wie lateinischen Väter knüpft gern an die tiefen Gedanken des Liebesjüngers. Und daß die Scholastik sich die hohe und weite Gedankenwelt unseres Evangelisten nicht entgehen ließ, ist selbstverständlich. Wie dereinst Origenes und Augustin, so schreiben später Albertus Magnus und Thomas ihre scharfsinnigen Erklärungen zu unserem Evangelium. Die Christologie der Scholastik ist, wenn man so sagen darf, ganz johanneisch. Besonders war es der grandiose, imponierende Vorbau des Evangeliums, der Prolog, worin sich die christliche Theologie aller Zeiten gern erging.

Und merkwürdig: nicht nur die theologische Gelehrsamkeit, auch die schlichte christliche Frömmigkeit hat ihre Seele gern in den Worten des johanneischen Prologs ausgegossen. Die lapidare, gnomenartige Sprache, sowie der tiefmystische, unfaßbare Inhalt haben in den Gläubigen das Gefühl und die Meinung hervorgerufen, daß hier Gottes Wort in besonders eindrucksvoller und mächtiger Kraft walte. Bei solch gewaltigem Gottesworte mußten die bösen Geister gebannt, Sturm und Ungewitter beschworen werden, es mußten sich die Riegel der Ewigkeit lösen und Ströme von Segnungen herunterrauschen

[1] Vgl. Schanz, Kommentar, Tübingen 1885, S. 56 ff.

auf alle jene, die die Gottheit in Erinnerung an solch tiefe Geheimnisse, wie sie hier ausgesprochen waren, anflehten.[1]

Wer aber den Prolog auch nur einmal gelesen hat, vermag den eigentümlichen Reiz zu verstehen, den er auf jeden denkenden Christen ausübt, vermag auch die Hochschätzung der Kirche dafür zu begreifen, sowie die Sorge, daß ihr diese erhabene Urkunde über ihren göttlichen Stifter in ihrem unversehrten Zustande erhalten bleibe. Eine Reihe von Sätzen des neuen Syllabus beschäftigt sich denn auch mit dem Charakter des Johannesevangeliums.[2]

Wenn man aber den Prolog eine Summula des ganzen Evangeliums genannt hat, dann ist wieder im Prologe selbst der Höhepunkt des ganzen Gedankenkomplexes in Vers 14 gegeben: Et verbum caro factum est. Da das Erscheinen des ersten Heftes dieser Zeitschrift mit der Feier des Weihnachtsfestes ungefähr zusammenfällt, so mag eine Behandlung dieses Kernwortes des Prologes, das die Kirche in der dritten Weihnachtsmesse verlesen läßt, um dem Feste damit den sicheren dogmatischen Unterbau zu geben, manchen nicht unwillkommen sein. Man kann das berühmte Wort des Johannes aber betrachten von der biblisch-exegetischen, sowie von der dogmatisch-spekulativen Seite.

I.

Stellen wir erst kurz den Zusammenhang fest. Die ganze Absicht des Evangelisten zielt auf V. 14; aber dessen Inhalt ist so wuchtig und gedankenreich, daß er gleichsam einer vorbereitenden Einleitung bedarf. Diese Einleitung kann aber naturgemäß nur ganz vom Anfange an beginnen. Bevor das Erscheinen des Logos im Fleische geschildert wird, muß sein ewiges, vorzeitiges, präexistentes Dasein und Wirken ausgesprochen werden. Dadurch erhält erst die Schilderung des historischen Christus, worauf es abgesehen ist, ihr festes Fundament. Daher die drei kurzen, aber äußerst gewichtigen Sätzchen: Der Logos war schon im Anfange (ἐν ἀρχῇ), ist also von anfangslosem, ewigem Sein; er war bei Gott (πρὸς τὸν θεόν), hatte zu Gott ein inneres Verhältnis des Lebens; denn er war eben selbst Gott (θεὸς ἦν ὁ λόγος).

Von der Beschreibung des Logos an sich geht er sofort über zu dessen Wirkung. Der Logos ist das Prinzip der Schöpfung: alles ist durch ihn gemacht worden. Aber es wird nicht weiter sein kosmischer Einfluß verfolgt, sondern sofort übergegangen zu dem, was als die hauptsächlichste und charakteristische Tätigkeit des Logos zu gelten hat: in ihm ist speziell für die Menschheit Licht und Leben, die zwei vorzüglichen Erlösungsmittel, beschlossen. Der Logos ist nicht nur Schöpfungsprinzip, sondern vor allem auch Heilsprinzip.

Freilich hat der Evangelist hier sofort eine bedauerliche Einschränkung zu machen. Als Heilsprinzip setzt der Logos die freie Mittätigkeit der Menschen voraus, und da er diese nicht immer fand, so konnte er sich auch nach dieser Richtung hin nicht voll auswirken: er leuchtet in der Finsternis, die Finsternis hat ihn nicht begriffen (V. 5), die Welt hat ihn nicht erkannt (V. 10), sie hat ihn nicht aufgenommen (V. 11).

[1] Vgl. über das Eindringen des Prologs in die Messe und das Rituale Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgie, Freiburg 1890, II, S. 306 f.

[2] Nr. 16; 17; 18; 51.

Doch nicht alle Menschen lehnen das göttliche Lebenslicht ab, es gibt auch Ausnahmen. Und diese erfahren den errettenden, beseligenden Einfluß von ihm, daß sie zu Kindern Gottes werden: ex Deo nati sunt! Doch um die ganze Größe und Wahrheit dieser Logostat zu verstehen und um das ganze Glück, an dem der Apostel selbst teilnimmt, zu begreifen, muß nunmehr das erwähnt werden, weshalb die ganze vorbereitende Einleitung gegeben worden ist: Et verbum caro factum est et habitavit in nobis! Der Logos hat Fleisch angenommen und hat darin unter uns gewohnt, wie Jahwe dereinst unter seinem Volke zeltete. Dieses ist der Hauptgedanke des ganzen Prologs, sein dogmatisches Grund- und Kernwort. Doch muß sofort zu seiner ganzen Klarheit das Folgende noch damit verbunden werden. Weil er eben im Fleische erschienen ist, deshalb konnte man als Mensch an ihm wie an einem Gottmenschen Erfahrung machen; man konnte vor allem seine Logosnatur wie aus nächster Nähe betrachten und beurteilen. Seine Gottesherrlichkeit leuchtete so stark in seinem Fleische, daß man sie mit leiblichen Augen bewundern konnte. Und diese real empfundene äußere Tatsache ist dann im Bunde mit der unsichtbaren Gnade der feste Grund des Jünger- und Christenglaubens: Et vidimus gloriam eius (*τὴν δόξαν αὐτοῦ*), gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Innerlich empfangene Gnade und äußerlich vernommene Wahrheit sind die beiden Lebensströme, die aus dem fleischgewordenen Logos uns zufließen und aus Kindern des Fleisches Kinder Gottes schaffen (V. 13; vgl. 3, 6).

Gehen wir jetzt auf die Einzelerklärung des Verses 14 näher ein. Der Exeget fragt nach der Herkunft und Bedeutung der philologischen Elemente des Verses und beurteilt ihre eigentümliche Verknüpfung. Woher stammt nun das Hauptwort des Prologs vom „Logos"? Darauf kann als erste vorläufige Antwort gesagt werden: aus der nächsten Umgebung des Evangelisten. Der Logosbegriff war damals etwas, was, wie man sagt, gleichsam „in der Luft lag". Johannes greift in die damalige heidnische Spekulation hinein, entnimmt ihr ihre vorzüglichste Vorstellung und setzt sie wörtlich an die Spitze seines Evangeliums.

Schon die alten Griechen, wie Heraklit, Anaxagoras, Plato, später die Stoiker kannten das Wort *λόγος* (*νοῦς*) im Sinne von Weltvernunft, d. h. als jenes innerweltliche geistige Prinzip, welches die gestaltlose Materie unterscheidet und organisiert.

Zur Zeit Christi suchte Philo, ein in Alexandrien lebender gelehrter Jude, mit den Mitteln der griechischen Philosophie das Judentum weltförmig zu machen und das Alte Testament zu einem philosophischen System umzubilden. In diesem spielt der Logosbegriff ebenfalls eine berühmte Rolle.

Hat Johannes zu seiner Zeit einen ähnlichen Versuch gemacht mit dem schlichten unphilosophischen Evangelium der Synoptiker? Wollte auch er die Offenbarungsreligion des Neuen Testamentes philosophisch vergeistigen, in eine Reihe von Ideen auflösen, zu einem spekulativen Systeme verarbeiten? Die Kritik hat ihm das teilweise, von Hegel, Bauer an bis Holtzmann, Kreyenbühl, vorgeworfen, ohne jedoch allseits im eigenen Lager damit Anklang zu finden. Selbst Harnack gesteht, daß der *λόγος* im Johannes-Evangelium als Offenbarungswort zu gelten hat, nicht als ein rein philosophischer Terminus.

Auf unserer Seite weist man dagegen gern aufs Alte Testament, speziell auf die Weisheitsbücher hin, wo sich die Anfänge einer Logosspekulation in

der hypostasierten Weisheit (σοφία) wie in der Memra(Wort)-Vorstellun finden.[1] Gottes innere Weisheit wie sein äußerlich gesprochenes Wort (λόγος erscheinen wie von selbständigem Sein und eigenmächtiger Wirkung.[2]

Weder der Täufer noch Christus selbst haben in ihrer Predigt den Logos begriff berücksichtigt. Eine unmittelbare Offenbarung Gottes über diese Begriff an den Evangelisten braucht man nicht anzunehmen. Man darf als sagen, in der ganzen alten Welt, bei Heiden und Juden, zeigten sich di Spuren der Logosspekulation, und Johannes war als Bischof von Ephesu hinreichend imstande, sowohl die religionsphilosophische Bedeutung wie die weit Verbreitung des Begriffes beurteilen zu können. Er nahm ein Wort, das i aller Welt Munde war, und verwandte es zur Bezeichnung Christi, von den er überzeugt war, daß er vor seiner Menschwerdung beim Vater ein rei geistiges, präexistentes Dasein und Leben geführt habe. Mit einer äußerlic zwar nicht gekennzeichneten, aber stillschweigend geübten Korrektur glaubt e diesen Terminus als für seine Umgebung besonders überzeugend und fruchtba an die Spitze seines Evangeliums setzen zu sollen. Diese Korrektur ergibt sic von selbst nach der Lesung der ersten paar Verse: sie liegt hauptsächlich darin daß der johanneische Logos im Unterschiede vom heidnischen, rein kosmische das Prinzip unserer Erlösung und sittlichen Erneuerung geworden ist, und da er als ein persönliches, selbstbewußtes Wesen im Gegensatze zur unpersönliche Weltvernunft geeignet und fähig war, im Fleische als eine Person zu erscheinen unser Messias zu werden.

Damit haben wir zugleich den Betrachtungspunkt des Jüngers gekenn zeichnet; es ist der Standpunkt der echten christlichen Offenbarung, den e vertritt, nicht der der Philosophie. Eine intensiv rückwärtsschauende Be trachtung ist es, die er anstellt. Er hat den Logos im Fleische gläubig erkannt er schaut aber durch die äußere Hülle der Menschennatur, die er jedoch keines wegs doketisch mißkennt und verflüchtigt, und sieht in ihm den anfangslosen ewigen, persönlichen Sohn Gottes, den er sofort als einzigen Logos Gotte begreift und mit dem Namen Sohn Gottes, Eingeborener vom Vater (μονο γενὴς ἀπὸ τοῦ πατρός) bezeichnet. Mit diesen Ausdrücken ist dann auc zugleich das anfangs etwas unbestimmt angegebene Verhältnis desselben z Gott (πρὸς τὸν θεόν) näher charakterisiert: er ist der Sohn Gottes, sei Eingeborener! (1, 18; 3, 16; 1 Joh. 4, 9).

Weniger lange brauchen wir uns bei dem zweiten Terminus „Fleisch" (σάρξ) aufzuhalten. Warum gebraucht Johannes nicht das näherliegende vollerklingende ἄνθρωπος? Sollte er mit Fleisch nur das äußere Gezelt des göttlichen Logos haben bezeichnen wollen? Dann hätte Christus keine voll

[1] Vgl. Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandri nischen Philosophie 1878; Scheeben, Dogmatik 1873, I. S. 153 ff., bes. S. 795; auc der Protestant M. Köhler in Realenzyklopädie für pr. Theologie und Kirche von Hauck IV, S. 15; und neuestens J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, S. 123

[2] Vgl. Weish. 8, 22 ff.; Sir. 24, 1—47; auch 4, 11 ff.; 6, 18 ff.; 14, 20 ff. 51, 23 ff.; zur Memra-Lehre Ps. 106, 20; Sir. 42, 15; Weish. 9, 1; 18, 14—25. Ob etwa griechische Einwirkung auf diese Bücher anzunehmen sei, kann hier unerörter bleiben. „Griechische Einflüsse sind kaum ganz abzuwehren," meint Schanz wohl mi Recht, fügt aber ebenso wahr hinzu, „aber die Selbständigkeit und der göttliche Ursprun der Weisheit haben im A. T. ihr Fundament." Kommentar, S. 6`. Der Terminus ma aus profanen Quellen stammen, seine Wahrheit und sein Inhalt werden von der gött lichen Offenbarung verbürgt.

Menschennatur besessen, und der alte Doketismus könnte sich wenigstens in etwa auf Johannes stützen. Und doch sagt man mit Recht, daß sein Evangelium wie seine Briefe anti-doketische Züge tragen, nicht aber, wie früher Baur, Zeller, so neuestens wieder Baldensperger[1] behaupteten, doketische. Schon längst ist dieser falschen Behauptung entgegengehalten, wie realistisch die Menschheit Christi im Evangelium geschildert ist; der Herr erscheint ganz wie Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein; er wird müde von der Reise und durstet (4, 6), weint beim Tode des Freundes Tränen des Mitleides (11, 35), erschrickt vor den Bildern des Leidenstodes (12, 27), empfiehlt sterbend in echt menschenkindlicher Art seine leibliche Mutter einem Jünger (19, 26). Johannes berichtet, wie Christus sich nach seiner vollen Menschennatur bezeichnet, wenn er zu den Juden spricht: „Ihr sucht mich zu töten, einen Menschen" (με ἄνθρωπον 10, 33; vgl. 11, 47; 11, 50). Damit hat der Evangelist selbst angedeutet, wie er das von ihm gebrauchte σάρξ verstanden wissen will, nämlich per synecdochen für die ganze Menschennatur. Fleisch (בָּשָׂר) ist in der Schrift meist ein ganz fester Begriff, die Bezeichnung für den stofflichen, hinfälligen Menschen in seinem Gegensatze zu dem immateriellen, bedürfnislosen Wesen Gottes, der nicht Fleisch ist, sondern Geist, und niemals als der Materie unterworfen erscheint.

Wenn man nun nach einem besonderen Grunde forscht, warum der Evangelist Fleisch statt Mensch sagt, so möchten wir nicht dafür die Niedrigkeit und Entsagung, die Selbstentäußerung, wie sie etwa Paulus in der dem Prolog so verwandten Philipperstelle (2, 6 ff.) schildert, angeben, das wäre unjohanneisch, sondern vielmehr die Echtheit, Wahrheit und zugleich Greifbarkeit der Menschennatur, in der das Licht des ewigen Logos in die Erscheinung trat und so die Wahrheit des letzteren und unserer menschlichen Erfahrung an ihm mitverbürgt. So begreift sich das lebhafte Interesse des Evangelisten an der σάρξ; sie widerlegt nach außen die Doketen, verbürgt aber nach innen, den Jüngern selbst, daß sie es nicht mit Phantasien zu tun haben, sondern mit greifbarer Wirklichkeit. Nicht bloß in der Seele Christi, die ja an sich so wenig unmittelbar wahrgenommen werden konnte wie die Logosnatur, nein, hauptsächlich in der Fleischlichkeit haben sie die göttliche Majestät thronen gesehen. Die σάρξ zunächst war das Vehikel wie Siegel der Gottheit für den sinnlich gläubig beobachtenden Jünger (vgl. auch 1 Joh. 1, 1–3). Wie die Wolkensäule dereinst das Dasein Jahwes verbürgte, so die vom Logos durchgeistigte und glanzerfüllte σάρξ die Wahrheit und Wirklichkeit des Logos. Paulus drückt den Gedanken im Kolosserbriefe (2, 9) so aus: In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (σωματικῶς), d. h. sie ist an sich freilich über alle Wahrnehmung erhaben, doch im σῶμα gleichsam menschlich-körperlich geworden und greifbar. Gott hat sich uns in Christo nicht wie im A. Testamente in Theophanien und dunklen Prophetenworten geoffenbart, sondern als der persönliche Logos selbst, der durch den sichtbaren Mund Christi die lautere Wahrheit in menschlich verständlicher Weise zu uns redete (φῶς), in einer echt menschlichen Lebensführung die göttliche Heiligkeit vor unseren Augen erscheinen, sowie in wunderbaren Machttaten die ewige Majestät ausstrahlen ließ: „Wer mich (in meiner Leiblichkeit) sieht, der sieht den Vater" (d. h. die Gottheit; Joh. 14, 9).

[1] Der Prolog des 4. Evangeliums 1898, S. 171.

In welcher Weise sind nun göttliches verbum und menschliche caro miteinander verbunden? Das besagt der Evangelist mit dem Worte ἐγένετο. Der Logos ist Fleisch „geworden". Der Ausdruck „werden" ist etwas unbestimmt und bleibt an sich mehrdeutig. Wir müssen aus dem ganzen Evangelium heraus seinen Sinn zu verstehen suchen. Nun aber ist nichts so sicher, als daß Johannes den Logos für unveränderlich hält. Er ist ihm in seiner Posteristenz ganz genau derselbe, der er in seiner Präexistenz ist. Also besagt „werden" (γενέσθαι) keine Veränderung des Logos in seinem Wesen. Bei Paulus hat eine falsche Exegese mit einem Scheine von Recht eine Entleerung, Kenose, des Logos in der Inkarnation finden können; bei Johannes ist das unmöglich. Bei Paulus trägt die Gottheit in der Menschheit das Gewand der Demut und Niedrigkeit (Phil. 2, 6 ff.); bei Johannes ist die Menschheit das leuchtende Gezelte der Gottheit. Folglich bedeutet das Werden keine substanziale, auf den Grund des Wesens reichende Veränderung am Logos. Das σὰρξ ἐγένετο will also besagen, der ewige unveränderliche Logos verband sich zum Zweck seiner Offenbarung unter uns Menschen mit unserer Menschennatur. Er trat als Mensch unter uns auf, wurde eine geschichtliche Persönlichkeit, deren irdische Laufbahn im folgenden Evangelium geschildert werden soll. Ganz klar ist damit die Einheit und Gleichheit des Subjektes ausgesprochen oder, wie die spätere Theologie seit Tertullian sagt, die Gleichheit der Person. Der ewige Logos, der vor allem Anfange bei Gott war, selbst Gott wie der Vater, nahm in der Zeit die menschliche Natur an, nicht indem er aufhörte zu sein, was er war, nicht durch Verwandlung der Fleischesnatur in die göttliche Substanz, zwei Unmöglichkeiten, sondern durch Hinzunahme dieser menschlichen Natur in seinen göttlichen Selbstand, zu einer ewigen, unauflöslichen persönlichen Einheit.

Niemand kann freilich auf den Grund dieses „Werdens" schauen. Das tiefe Geheimnis, welches über diesem übernatürlichen Vorgange ruht, kann durch keine menschliche Formel adäquat erklärt werden. Doch hat die spätere im Kampfe mit den Irrlehrern geprägte Fassung „unio hypostatica" (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις φυσική Ephesinum) streng dogmatische Währung und erhebt, soweit das möglich ist, den Inhalt des Verses 14 des Prologs für uns zu einer gewissen Vernünftigkeit. Die gläubige Christologie aller Zeiten wird deshalb stets an die drei Worte dieses Verses anknüpfen und unterscheiden: Verbum — die Lehre von der Gottheit; caro — die Lehre von der Menschheit; factum est — die Lehre von der Vereinigung beider oder der unio hypostatica.

Nach der Behandlung der exegetischen Seite des inhaltreichen Wortes schreiten wir zur dogmatischen. Es gibt kaum ein Offenbarungswort, welches eine so reiche spekulative Ausdeutung gefunden hat als dieses. Es sind hier aber zwei Entwicklungsphasen zu unterscheiden, die trinitarische und die soteriologische, oder die christologische und ethische. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, wie das zu verstehen ist.

II.

Mit Recht sagt man, daß „in dem inhaltschweren Satze: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο sich Christologie und Trinitätslehre in ihrer Herzmitte begegnen" (vgl. Kirchenlexikon[2] XII, Sp. 47). Die trinitarische Spekulation sucht

daher von Anfang an durch den Logosbegriff Licht in das innere Wesen Gottes und sein uns unzugängliches Innenleben zu bringen. Christus hatte die kurze trinitarische Formel überliefert (Matth. 28, 19), hatte auch manches da und dort ausgesprochen, was geeignet war, das innere Verhältnis der drei Personen zueinander etwas aufzuklären. Auch Paulus kommt wiederholt dazu, die trinitarische Formel wenigstens kurz zu streifen (vgl. z. B. 1 Kor. 12, 4–6; 2 Kor. 13, 13; Eph. 4, 4–6; vgl. auch 1 Petr. 1, 2).

Es war nun für die ersten Christen gewiß leichter, die persönliche Dreiheit der göttlichen Personen kennen und nennen zu lernen, als deren wesenhafte Einheit sich vorzustellen. Und wenn man gleich von Anfang an gemäß der Mahnung des Apostels, in der Glaubenserkenntnis zu wachsen (Kol. 1, 10; 2 Petr. 3, 18), sich bemühte, mit dem Lichte der Vernunft die Offenbarungswahrheiten etwas zu durchdringen, so mußte die Gotteslehre am meisten zu einer solchen Erforschung den gläubigen Verstand reizen. Die Geschichte bestätigt diese Vermutung. Wir verfolgen hier nur die spekulativen Erörterungen über den Logos und sein Verhältnis zum Vater bezw. zu Gott, die dritte Person bleibt außer Betracht.

Es braucht nicht wunderzunehmen, wenn den Kirchenvätern ihre theologische Arbeit nicht gleich auf den ersten Wurf gelang. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß der eine und andere der Väter bisweilen die echte Spur der katholischen Tradition etwas verließ und so auf falsche Fährten geriet. Auf das Detail kann nicht eingegangen werden, es sollen nur die großen Entwicklungslinien gezogen werden. Es handelt sich in dieser Entwicklung um ein Zweifaches. Zunächst um das Subjekt des Sohnes Gottes, wann es als Sohn Gottes konstituiert wird. Ferner, wie diese Konstitution zum Sohne Gottes zu denken sei.

Wenn Christus sich selbst in seinem Leben den Sohn Gottes nannte, so bezog sich dieses Prädikat zunächst auf die konkrete, vor seinem Volke stehende Person des Messias. Die gläubigen Juden und auch die Apostel in ihrem ersten Glaubensstadium werden wohl dabei stehengeblieben sein, den Titel Sohn Gottes auf den historischen Christus zu beziehen. Denselben Standpunkt nimmt der Johannesjünger Ignatius ein. Nach ihm ist Christus wohl seit der Inkarnation der Sohn Gottes. Einen tieferen Blick in das präexistente Dasein des Herrn wirft er nicht. Obschon er ihn Logos nennt (Magn. 8, 2) und Gott (Trall. 7, 1; Smyr. 1, 1), so scheint er die Sohnschaft doch erst dem Inkarnierten beizulegen (vgl. J. Tixeront, Histoire des dogmes, I[4] Paris 1906, p. 136). Mit einer wahren sichtlichen Begeisterung bemächtigen sich dann die apologetischen Väter des Logosbegriffs. In der griechischen Philosophie gebildet und mitten hineingestellt in die heidnische Aufklärung ihrer Zeit, versuchten sie ihr Bekenntnis von Christus dem Sohne Gottes philosophisch zu rechtfertigen. Justin, Aristides, Athenagoras, Tatian, Theophilus v. Antiochien möchten weniger eine Lehre von Christus, der uns sterbend von unseren Sünden erlöste, geben, als eine Spekulation über Gott und seinen Logos, über das vorzeitliche Dasein des letzteren und seinen Ausgang aus Gott. Der Eingang des Johannesevangeliums bot ihnen dafür die offenbarungsmäßige Veranlassung – nicht immer die einzige Unterlage. Sie verknüpfen mit dem biblischen Logos auch Elemente der platonischen und philonischen Spekulation, die freilich von der späteren Theologie der Väter wieder still-

schweigend ausgeschieden oder auch auf Konzilien als irrig zurückgewiesen wurden, wenn sie von Häretikern einseitig ausgebeutet worden waren.[1]

Das theologische Verdienst der Apologeten besteht darin, daß sie mit Entschiedenheit die Vorzeitlichkeit der Existenz Christi betonten, seine Gottheit (*θεὸς καλεῖται, καὶ θεὸς ἔστι καὶ ἔσται,* Justin, Dial. cp. 58, cfr. cp. 56–62), seinen ewigen Ausgang aus dem Vater, den sie meistens klar Zeugung (*γεννᾶσθαι*) oder auch wohl allgemeiner Emanation (*προβολή*) oder Hervorgang (*προελθεῖν*) nennen. Es sind das die wichtigsten Wahrheiten über den präexistenten Logos. Sie geben der historisch vergänglichen und veränderlichen Gestalt Christi ihr ewiges, allgültiges Gepräge, ihren absoluten Wert. Leider haben die eifrigen Männer sich in Einzelheiten da und dort etwas zu weit aufs Gebiet der heidnischen Spekulation locken lassen und dadurch gewisse Schwächen in ihre Logoslehre gebracht. Es scheint, als wäre der Logos bisweilen die innere Vernunft Gottes, ohne selbständiges Sein und Wirken, die erst nach ihrem vor aller Zeit, aber zum Zweck der zeitlichen Erschaffung bewirkten Hervorgange aus dem Vater zur Selbständigkeit und Persönlichkeit gelangte. Es tritt nicht klar hervor, ob der Logos vor seinem Ausgange nur Gottes Vernunft oder Macht ist, oder schon das persönliche selbstbewußte Wort.[2] Doch war der Vater niemals ohne den Logos (*ἄλογος*). Ferner wird die Geburt zu sehr als durch die Schöpfung bedingt angesehen und ihr ewiger, absoluter Charakter verkannt. Endlich erscheint der Logos als allein befähigt, in der Fleischlichkeit zu erscheinen im Gegensatze zu dem unsichtbaren, transzendenten Vater, der seinem Wesen nach der Sichtbarkeit durchaus entrückt ist. Mit dieser dogmatisch weniger korrekten Auffassung hängt der Subordinatianismus zusammen, womit die christologische Theologie später solange zu kämpfen hatte.

Doch ist die auf den präexistenten Logos, seine Gottheit, Sohnschaft und Emanation aus dem Vater gerichtete Spekulation in ihren Grundzügen der Kirche nicht mehr verlorengegangen. Sie hatte ja im Johannesprolog eine zu feste Wurzel. Dort war die ewige Beziehung des Logos zu Gott zuerst allgemein mit *πρὸς τὸν θεὸν ἦν* angegeben und später genauer durch den Ausdruck *μονογενὴς υἱός* charakterisiert als einzige Sohnschaft oder Geburt aus Gott (1, 14; 1, 18; 3, 16).

Es ist bekannt, daß Tertullian der lateinischen Theologie mehrfach die gelehrten Formeln geprägt hat, die sie bis heute gebraucht. In der Trinität bezeichnete er das Gemeinsame in Gott mit substantia, das Verschiedene mit persona, die Zusammenfassung von beidem mit trinitas. In Gott gibt es nach ihm tres personae, una substantia. – Der Sohn ist zunächst vom Vater verschieden (alius qui generat, alius qui generatur, adv. Prax. c. 9). Er wird aus dem Vater geboren (generatur). Diese Geburt ist entsprechend dem Wesen Gottes geistig zu verstehen. Protulit Deus sermonem (= ver-

[1] Das Urteil über die Logoslehre der Apologeten ist bei den katholischen Gelehrten nicht einheitlich. Kuhn kritisiert sie (Dogm. 1857, II. S. 107 ff.), Pohle schützt sie (K.-Lexikon[2] XII, Sp. 51), Tixeront nimmt den auch von uns oben vertretenen mittleren Standpunkt ein (a. a. O. S. 233): Elles contiennent — disons-le simplement — des erreurs, qui ont joui d'une certaine fortune, mais qui d'ailleurs ont été reconnues comme telles et plus tard formellement rejetées.

[2] Theophilus unterschied diese beiden Zustände des Logos auch dem Namen nach; er nannte den innergöttlichen Logos λ. *ἐνδιάθετος*, den hervorgegangenen λ. *προφορικός*.

bum) sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium . . . nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur sicut nec a Deo sermo (l. c. c. 8).[1] Gott, ein Geist, gebiert aus seinem Wesen den Sohn, ohne sich jedoch von ihm zu trennen; es bleibt der Sohn im Schoße des Vaters, *πρὸς τὸν θεόν*. Jedoch trägt auch die Tertullianische Darstellung noch die Spuren der Schwäche der Apologeten, von denen er überhaupt in der Logoslehre abhängig ist.[2]

Der Unklarheit und dem Schwanken der ersten Jahrhunderte wurde ein Ende gemacht auf dem Nizänum (325). Mit allem Nachdruck wird der Ausgang aus dem Vater als eine Geburt, nicht als eine Schöpfung bezeichnet (*γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα· γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοὐτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*).

Ferner wird dem Logos ganz dieselbe Natur wie dem Vater zugeschrieben. Er ist Gott von Gott, Licht vom Lichte; er ist wahrer Gott vom wahren Gotte, konsubstantial dem Vater (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*). Alles ist durch ihn gemacht worden. Er ist wegen unseres Heiles herabgekommen und hat Fleisch angenommen (*σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα*). Darum hat er für uns gelitten und ist wieder zum Himmel aufgefahren.

Hiermit war auf die alte, echte johanneische Tradition wieder zurückgegriffen, und alle Auswüchse einer entarteten Spekulation waren abgewiesen. Die folgenden Kirchenväter wurden dadurch vor Abirrungen bewahrt und konnten geraden Ziels auf das alte Problem des Ausgangs des Sohnes aus dem Vater lossteuern.

Wir übergehen die Bemühungen des großen Athanasius, den Arianern gegenüber die Geburt des Sohnes weder als einen blinden Naturprozeß noch als einen persönlichen Willensakt, sondern als ein drittes höheres, eine durch Naturbestimmtheit (*φύσει*) geschehene Vermittlung des göttlichen Wesens an den Sohn zu verteidigen, ebenso seine tiefe Auffassung des Sohnes als der Weisheit und Willensmacht des Vaters, und eilen zu dem genialeren und noch größeren Augustin. Dieser hat in seinem umfangreichen, allerdings ungleichmäßig und ohne feste Ordnung geschriebenen Werke de Trinitate mit den tertullianischen Sprachmitteln, aber in durchaus selbständiger und neuer Weise, wie die Trinität überhaupt, so die Logoslehre im besonderen so tief und allseitig erklärt, daß der Scholastik hier nichts weiteres zu tun übrig blieb, als ihre feste, strenge Ordnung zu einer letzten Verbesserung an das Material anzulegen.

Welches ist der Standpunkt Augustins, welches ist sein Ausgangspunkt? Sein Standpunkt ist der des Glaubens. Er wird es nicht müde, stets zu wiederholen, daß es keine rein rationelle, sondern nur eine gläubige Trinitätslehre geben kann. Damit sind allen irrigen Spekulationen von vornherein die Türe verriegelt. Die Philosophie hat nicht das Dogma zu meistern, darf nicht Ideen aus einer fremden Welt an dasselbe heranbringen, kann ihm nicht seinen Inhalt und sein Gepräge geben; sie kann es nur, dem Glauben dienend, nachträglich in etwa, nie ganz, aufhellen und plausibel machen.[3] Der

[1] Tertullian setzt sermo für *λόγος*, nicht verbum; „nur insofern, als in dem einen Worte Gottes tatsächlich eine unendliche Vielheit von Ideen ausgesprochen ist, hat die Bezeichnung sermo einen guten Sinn." Scheeben, Dogmatik II, S. 850.

[2] Seinen Subordinatianismus behandelt Kuhn, Dogm. II, S. 179 ff.

[3] Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcunque

Ausgangspunkt sodann für seine spekulative Gotteserkenntnis ist die Schöpfung allgemein. Doch wenn Gottes Spur sich überall in jeder Kreatur findet, dann spiegelt sich sein Wesen, das ja Geist ist, am meisten in der Geistkreatur, in unserer Seele. Nirgends ist Gott so rein und so unmittelbar gegenwärtig als in dem ihm verwandten Geiste. Hier ist der Punkt, von dem aus Licht fällt auf das unerforschliche Wesen Gottes, auch auf dessen uns dunkelste Seite, die Trinität.

In dem Menschengeiste nun unterscheidet Augustin dreierlei: 1. das unmittelbare Selbstbewußtsein, das reflexionslose Innesein seiner selbst, das er memoria nennt; 2. das reflektierte, durch Nachdenken über sich selbst gewonnene Bewußtsein, das er intelligentia nennt; 3. endlich die Kraft der Selbstbestimmung, die voluntas. In allen drei Momenten zusammen findet er das Bild der Trinität. Auch in der göttlichen Wesenheit gibt es ein unmittelbares Innesein, eine „memoria“. Als absolutes Erkennen, als reine Intelligenz muß Gott dieses Selbstbewußtsein haben. In einem logisch zweiten Momente richtet sich die göttliche Intelligenz auf sich selbst, erfaßt das göttliche Wesen als ein von sich verschiedenes Objekt und bringt so sich selbst mit allen seinen Vollkommenheiten und Eigenschaften in einem einzigen inneren Worte des Geistes (verbum mentis) zum adäquaten Ausdruck. Gott spricht sein eigenes Wesen vor sich aus. Das ist der Geburtsmoment des Sohnes, der dadurch die ganze Vollkommenheit der göttlichen Natur des Vaters empfängt. Se ipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo quam in ipso (De Trin. l. XV, c. 14. n. 23).

Seine ganze unverkürzte Vollkommenheit spricht der Vater in dem Worte seines Sohnes aus; daher behält er auch keine Wesensvorzüge vor dem Sohne für sich. Wie seine Vaterschaft das Prinzip des Sohnes ist, so ist er auch umgekehrt zu keiner Zeit Vater ohne den Sohn. Ex quo Pater, ex eo Filius (De symb. c. 3. n. 7). Gottes Selbsterkenntnis, das Prinzip der Zeugung des Sohnes, ist aber ewig und unveränderlich. Es muß also auch ihr Produkt, die Erzeugung des Sohnes, ein ewiges und unaufhörliches sein. Verbo aequali sibi semper atque incommutabiliter dicit se ipsum (De Trin. l. VII. c. 1. n. 1). Dicere Dei sine initio est et sine fine (Enarr. in Ps. 44. n. 5). Aus all dem folgt auch, daß der Logos der eingeborene Sohn des Vaters ist, wie ihn Johannes auch genannt hat. Quem (Filium) nisi unum genuisset, non id quod est genuisset, quia ipse unus est (Contr. ep. Man. c. 37. n. 42).

Nachdem so Augustin in wahrhaft genialer Spekulation, fußend auf den Angaben der Schrift und der sicheren Analogie des menschlichen Geisteslebens, die Logoslehre in mühsamer, oft unterbrochener, aber stets geistvoll geführter Untersuchung erörtert hatte, blieb der auf ihm fußenden Scholastik wenig mehr zu tun. Wir übergehen die Versuche Anselms, die Gedanken seines großen Lehrers weiter zu entwickeln, weil er nicht wesentlich Neues bietet (vgl. Monol. c. XXIX sqq.), und gehen sofort zu Thomas über. Auch bei ihm verweilen wir nicht lange; denn seine klaren, streng logisch geordneten

---

inchoat cognitionem. De Trin. l. IX. c. 1. n. 1; vgl. Theodor Gangauf, Des hl. Augustin spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1865. Kuhn, Dogm., II, S. 588 ff.

(5. 12. 08.)

Ausführungen liegen den einschlägigen Traktaten aller dogmatischen Lehrbücher zugrunde.

Natürlich setzt Thomas die Offenbarung voraus, so gut als Augustin. Aus ihr weiß er, daß Gott einen Sohn hat, der durch Zeugung sein Dasein empfängt: Ego hodie genui te (Ps. 2, 7). Umgekehrt sagt der Sohn selbst inbezug auf seinen ewigen Ursprung: Ego ex Patre processi (Joh. 8, 42). Wie ist nun dieser ewige Ausgang oder diese ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater zu denken? Processio verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae. Dieses so erzeugte „Wort" ist dann nicht wie das von unserem Intellekte gebildete ein wesensfremdes, sondern, da in Gott Erkennen und Sein identisch ist, so ist es die volle göttliche Substanz, die darin ausgesprochen wird. Intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo, a quo procedit, unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis. Unde Verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens; et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius (S. th. I. 27. 2 ad 2; cf. S. c. Gent. l. IV. a. 1 sqq.).

III.

Auch nach einer anderen Seite hin hat der Vers 14 des johanneischen Prologs eine weithin reichende Nachwirkung auf die spekulative Theologie ausgeübt, man kann sie die soteriologische oder auch ethische nennen. Wir meinen den Einfluß, den er auf die Entwicklung des sog. Vergöttlichungsgedankens (θέωσις) in der patristischen Zeit ausübte, ein Einfluß, der in der scholastischen und späteren Theologie dann etwas zur ethischen Seite hin drängte und zu einer rechten dogmatischen Auffassung der Gnade und Übernatur geführt hat.

Diese Entwicklung hebt schon im 4. Evangelium selbst an, in der berühmten eucharistischen Rede des Herrn (Kap. 6). Der Logos ist ins Fleisch getreten, aber nicht nur, um darin die Offenbarung der Gottheit zu vollziehen, sondern auch, um sich mit der gesamten gläubigen Menschheit in Gnaden zu vermählen, damit sie das ewige Leben habe in ihm. Wie innig sich der Herr diesen mystischen Zusammenschluß mit ihm denkt, spricht er bildlich, aber durchaus realistisch aus in dem Gleichnis vom Weinstock und den Rebzweigen (Kap. 15).

Die ganze alte Welt empfand den Tod als etwas, was nicht sein sollte und überwunden werden muß. Sie suchte in ihren vielgestaltigen Mysterienkulten ein Heilmittel gegen Tod und Vernichtung, Vergänglichkeit und Verwesung. Es war daher eine echt zeitgemäße Apologie des Christentums, wenn die Väter, zurückgreifend auf das Johannesevangelium, zeigten, daß in dem mystischen Zusammenschluß mit Christus, dem unsterblichen Logos diese ersehnte Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit zu erlangen sei. Nachdem schon der Johannesschüler Ignatius das eucharistische Brot als „Heilmittel der Unsterblichkeit" (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, Eph. 20) empfohlen hatte, knüpft der große Bischof von Lyon, Irenäus, an den Prolog und zeigt, welches der eigentliche Zweck der Fleischwerdung des Logos gewesen

sei: Der göttliche Logos wollte aus Gründen der Erlösung der Menschen deren Fleisch annehmen, um mit seiner Gottesnatur den Keim des ewigen Lebens, die Kraft der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit zunächst in sein von ihm angenommenes Fleisch einzupflanzen, dann aber dadurch gerade in jede Menschennatur, die im Glauben sich an ihn anschließt, überzuleiten und so ein neues Geschlecht auf Erden zu begründen, das Geschlecht der unsterblichen Gottessöhne im Unterschiede und Gegensatze zu den sterblichen Adamssöhnen. Schon die ersten Menschen waren nach Gott für eine ewige Unvergänglichkeit geschaffen, aber Adams Ungehorsam kreuzte Gottes Schöpferabsichten und ließ sie nicht zur Auswirkung kommen. Da erschien der Logos im Fleische und gab der Menschheit ein neues Haupt und ließ sein übernatürliches Leben in alle überströmen, die im Glauben Glieder an seinem Leibe werden. Die Wiederherstellung und Erneuerung der Menschheit — *ἀνακεφαλαίωσις* lautet der berühmte irenäische Ausdruck — war das Ziel der Inkarnation. Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus (adv. haer. l. III. c. 18, n. 1; l. III. c. 21, n. 10; c. 23, n. 2). Durch die Inkarnation wurde das Bild Gottes in uns erneuert, wir wurden unserer ersten, in Adam verlorenen Bestimmung zum ewigen Leben wieder zurückgegeben. Die Inkarnation ist somit das Mittel unserer Erlösung von Tod und Verderben.

Welchen Platz aber hat dann in diesem Zusammenhange noch der von Paulus so stark betonte Tod Jesu? Irenäus zieht auch das Leben und den Tod Jesu als Erlösungsmittel herbei; besonders stark betont er den Leidensgehorsam Christi, der den Ungehorsam des ersten Adam wiederaufhebe, aber der Hauptton liegt doch auf der Inkarnation als dem der Menschheit gewordenen Errettungsmittel. Irenäus verbindet diese beiden Gedankengruppen nicht formell miteinander, aber man darf vielleicht selbst die Verbindungslinien derart ziehen, daß man sagt: Der Logos trat ins Fleisch, um in unserem Fleische den Ungehorsam des ersten Adam aufzuheben und so das Leben auf alle Gläubigen überzuleiten.

Irenäus spricht zum erstenmal den fortan von den Vätern wiederholten Gedanken aus: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde (Vorrede zu l. V. am Ende). Er beruft sich auf das oft angezogene Psalmwort: Dii estis et filii altissimi (Ps. 81, 6). „Darum ist das Wort Gottes Mensch und der Sohn Gottes Sohn des Menschen geworden, damit der Mensch als mit dem Worte Gottes verbunden und die Sohnschaft empfangend ein Sohn Gottes würde (l. III. c. 19, n. 1). „Die aber den aus der Jungfrau geborenen Emmanuel nicht erkennen, gehen seines Geschenkes verlustig, welches ist das ewige Leben (antidotum vitae non accipientes, a. a. O.).

Diese sog. „Vergöttlichungslehre" (*θέωσις*) wird von allen morgenländischen Vätern aufgenommen und weiter gebildet; aber auch die abendländischen Väter kennen sie. Sie wird aber bei den griechischen Vätern mit Vorliebe in Verbindung mit dem hl. Altarssakramente behandelt. In ihm findet ja eine stete Wiederholung der Inkarnation statt, indem der Logos immer von neuem in das mystische Fleisch der Eucharistie tritt, zunächst das Brot verwandelnd, dann aber auch verwandelnd alle, die im Glauben genießen, aus Söhnen des Fleisches in Söhne Gottes und der Auferstehung des Lebens. So Ignatius,

Athanasius, die Kappadozier; besonders realistisch und in behaglicher Breite behandelt Gregor von Nyssa den Vergöttlichungsgedanken in seiner großen Katechese (catech. magna c. 37).

Aber auch die abendländischen Väter, besonders Augustin, kommen gern auf die Idee der Vergöttlichung zu sprechen, wenn auch nicht so oft und weitläufig als die griechischen. Augustin scheut sich gar nicht, die Salbung der Menschheit Christi mit der Gottheit des Logos in der Inkarnation in eine enge Parallele zu stellen mit der Begnadigung des einfachen Christen und seiner Erhebung zum Adoptivsohne Gottes. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille (der Mensch Jesus) ab initio suo factus est Christus; de ipso Spiritu et hic renatus de quo ille natus (de praedest. et grat. c. 15. n. 31). Auch er eignet sich das ständige Väterwort an: Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus.

Die Scholastik, zumal Thomas, hat der patristischen Vergöttlichungslehre die bleibende Fassung gegeben, indem sie auch paulinische Gedanken (Röm. 5; 6; 8; Gal. 2, 20; 3, 27; Eph. 1, 4–23) sowie das berühmte petrinische Wort vom consortium divinae naturae (II Petr. 1, 4) berücksichtigte. Gott ist Mensch geworden, damit wir der göttlichen Natur teilhaftig würden. Christus ist unser Haupt – vgl. die sog. gratia capitis –; wir sind Glieder des Hauptes. Von diesem strömt alle Lebenskraft der Gnade auf uns ein. Diese Gnade aber ist die wahrhafte Teilnahme an Gottes Natur. Der Mensch Christus ist das Vor- und Urbild aller Begnadigung, aller Erhebung der vernünftigen Kreatur zum Leben mit Gott; wie die Menschheit Christi mit der substanzialen Gottheit selbst geheiligt und gesalbt wurde, so die unsrige durch die heiligmachende Gnade, quae est participatio divinae naturae (S. th. I—II. 110. 3). Aber welcher Art ist diese Mitteilung der göttlichen Natur? Nicht zu denken ist an die pantheistische Vermengung von Gottheit und Menschheit, wie sie der falsche Mystizismus zu allen Zeiten postulierte. Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem (S. th. I. 13. 9 ad 1). Das vollkommene wesenhafte Gleichbild findet sich nur im eingeborenen Sohne, das geschaffene Ebenbild dagegen in der begnadeten Seele.[1] Die Vergöttlichung des Menschen geschieht also durch Einsenkung eines geschaffenen Abbildes Gottes in die Tiefe seines geistigen Wesens. Gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata (S. th. III. 2. 10 ad 1). Deus deificat communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem (S. th. I—II. 112. 1). Diese Vergöttlichung beginnt schon hier auf Erden, wo die Seele durch die Gnade auf ihr eigentliches Ziel vorbereitet wird. Vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam (S. th. II—II. 19. 7; vgl. Bonav., Brevil. V. c. 1). Echt johanneisch hält Thomas die Gnade mit der Glorie für wesentlich gleich. Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud, quam quaedam inchoatio gloriae (S. th. II—II. 24. 3 ad 2). Gloriam autem quid esse dicemus nisi gratiam quandam perfectam et absolutam, sagt mit ihm der römische Katechismus (IV. c. 11. n. 11).

[1] Ein vestigium Dei auch in der vernunftlosen Kreatur; eine imago Dei in dem natürlichen Geistwesen; eine similitudo nur in der Seele des Gerechten (S. th. I. 93).

Man sieht, daß Thomas mit den Vätern und mit ihnen die katholische Theologie die Vergöttlichung der begnadeten Seele durchaus realistisch faßt, zwar nicht als pantheistische Substanzeinheit, aber auch nicht als bloß moralische Gesinnungsgleichheit. Diese letztere wird zwar unzählige Male in der Schrift gefordert, aber sie ist erst die Folge der ontologischen Veränderung der Wiedergeburt des Gerechtfertigten, aber nicht ist sie diese Rechtfertigung selbst. Freilich wenn das neue übernatürliche Sein in der Mitteilung der göttlichen Natur grundgelegt ist, dann entwickelt sich auch das gottförmige moralische Leben, dessen zwei vorzüglichste Funktionen die Teilnahme an der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe sind. Alio modo (potest imago Dei considerari in homine), secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte et haec est imago per conformitatem gratiae (S. th. I. 93. 4). Vollkommen wird diese Teilnahme am inneren göttlichen Leben erst in der visio beatifica. Die Gnade enthält noch nicht das ganze Maß der göttlichen Kräfte nach ihrer intensiven und extensiven Seite. Auch bewirkt die Leiblichkeit und ethische Unvollkommenheit in dem wirklichen Adoptivkinde noch eine gewisse Gottesferne, wodurch die geschenkten Lebenskräfte in ihrer Entfaltung und Wirkung oft gehemmt werden. Dennoch ist die Vergöttlichung unserer Natur eine reale, ein wahrhaftes semen Dei in homine (1 Joh. 3, 9), eine wahre vita aeterna im Diesseits (Joh. 3, 15, 16, 36; 5, 24, 40; 6, 33; 10, 28 u. v. a.).

Worin besteht also der mystische Zusammenschluß Christi, des Gottmenschen, mit seinen Gliedern? Zunächst darin, daß wir an ihn, als unser Haupt, glauben. Aber der Glaube selbst ist nicht die formelle Ursache unserer Vergöttlichung, als wenn wir durch ihn ohne weiteres Wiedergeburt und Erneuerung nach dem Bilde Gottes empfingen; sondern er ist nur die Vorbedingung für Gott, daß er durch einen eigenen Akt seiner erbarmenden Liebe in uns das Abbild oder Ebenbild seiner Natur hervorbringt, wodurch wir erst wahrhaft Kinder Gottes werden, conformes imaginis Filii sui (Röm. 8, 29).

Und inwieweit ist dabei die Inkarnation des göttlichen Logos von Einfluß? Zunächst als Vorbild unserer Vergöttlichung; dann aber auch als Mittel derselben. Der menschgewordene Logos ist das eine wahrhafte Sakrament unserer Heiligung, sofern alle sieben Sakramente aus ihm ihre Kraft ziehen. In der Gottheit ruht alle Kraft unseres Lebens (Joh. 1, 4; 5, 26); in der angenommenen Menschheit des Herrn äußerte sie ihre erste Wirkung, von ihr aus fließt sie in die Sakramente, deren vorzüglichstes die Eucharistie ist (Trid. s. XIII. c. 3). Die Eucharistie ist die geistige Daseinsweise des inkarnierten Logos. Sie ist das Lebensbrot des vergöttlichten Menschen, die caro vivificans (Ephesinum can. 11), selbst ganz durchgottetes Fleisch, das den Zweck hat, eine fortgesetzte Fleischwerdung des Sohnes Gottes in den Gläubigen zu bewirken durch Ertötung alles Unheiligen und Sinnlichen, durch Entfesselung aller echten Kräfte des übernatürlichen Lebens, durch Bewahrung vor der Korruption der Sünde, durch Errettung von dem ewigen Tode (Joh. 6, 55; vgl. 5, 24; 8, 51, 52). Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet will der Logos fortgesetzt in der Menschheit sein Geburtsfest feiern. Freilich ist die Welt als solche zunächst unheilig; mundus totus in maligno positus (1 Joh. 5, 19). Aber der Dualismus: Gott und Welt soll kein ewiger bleiben, so stark er auch im 4. Evangelium betont wird. Er soll

überwunden werden; der erhöhte Gottmensch will alles an sich ziehen (Joh. 12, 32). Aus der Inkarnationstatsache schöpft die Kirche die Kraft, an der Wiedergeburt der Welt zu arbeiten, sowie die Hoffnung, daß ihre Arbeit eine fruchtbare sei. Eine solche Himmel und Erde bewegende Tatsache, wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes, kann nicht ohne den gewollten Erfolg bleiben. Daher schied der Herr von den Seinen mit dem Worte der Siegeshoffnung: Confidite, ego vici mundum (Joh. 16, 33). Dieser Sieg aber kann nicht eine Überwindung mit den Mitteln der äußeren Gewalt sein, sondern nur eine Überzeugung des Geistes durch die Wahrheit und eine Umschaffung desselben durch die Gnade, ein sanftes, langsames Hinaufnehmen der unheiligen Menschennatur in die Gottesnatur, des sündigen Kosmos in die Theosis des göttlichen Logos.[1]



Hiels Opfer seiner Söhne beim Wiederaufbau Jerichos.

Ein Blatt aus den Kommentaren des Spatens.

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie, Paderborn.

Auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Bonn (September 1906) wurde die Sektion für Altertumskunde gegründet. Auf der Generalversammlung in Paderborn (September 1907) ist die neue Sektion organisch ausgebaut. Bei derselben Tagung wurde zum erstenmal in einer Sitzung dieser Sektion der Gedanke der Gründung eines orientalisch-archäologischen Institutes der Görresgesellschaft in Jerusalem diskutiert. Als Aufgabe eines solchen Institutes hat A. Baumstark in seiner an die Paderborner Verhandlungen anknüpfenden Abhandlung „Wissenschaftliche Aufgaben in Jerusalem" zunächst umsichtige Berichte über die Resultate der immer zahlreicher werdenden Ausgrabungsarbeiten im heiligen Lande bezeichnet, da wegen der enormen Kosten an eine Beteiligung des Instituts an den Grabungen nicht gedacht werden könne. Dazu würde kommen das Studium der handschriftlichen Schätze Jerusalems, der kunstgeschichtlichen Denkmäler und die Erforschung des gottesdienstlichen Lebens der orientalischen Christenheit.[2]

[1] Der hl. Franz v. Sales hat, wie sein Biograph Hamon, curé de Saint Sulpice, Vie de Saint François de Sales, Paris 1858, I. 103 erzählt, über den Gegenstand unserer Abhandlung seine erste Predigt gehalten: er führte den Gedanken der dreifachen Geburt des Logos aus, wie le Père se communique au fils (oben II), le fils se communique à la nature humaine dans le mystere de l'Incarnation (oben I) et le Verbe incarné se communique à l'homme dans le sacrement de l'Eucharistie (oben III). Et ces trois communications sont tellement liées entre elles, que la troisieme ne peut être sans la seconde, ni la seconde sans la première; et que la troisieme est la memoire de la seconde et la seconde la mémoire de la premiere. — Die Literatur findet sich K.-Lexikon s. v. Logos und in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Hauck s. v. Logos und Christologie, sowie in den neuesten Kommentaren: Schanz, Knabenbauer, Belser.

[2] Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1908, 57 ff.

Nicht nur der Bibelerklärer, sondern auch die größte Mehrzahl der wissenschaftlich interessierten Geistlichen und Laien wird aber gerade den Ausgrabungen in Palästina das größte Interesse entgegenbringen. Die ständige Informierung über diese wird deshalb besonders geeignet sein, die Gründung und den Ausbau des geplanten Institutes in Jerusalm zu fördern. Vielleicht wird dann doch noch einmal der Tag kommen, an dem dieses Institut auch die notwendigen Mittel zur Verfügung haben wird, um sich nicht mehr zur Beschränkung auf die bloße Berichterstattung über fremde Tätigkeit gezwungen zu sehen. Der Gedanke, daß wer der Wissenschaft dient, auch dem Heiligtum dient (Sir. 4, 14 [15]), muß die wohlhabenden deutschen Katholiken doch auch einmal tiefer erfassen, als es heute der Fall ist!

Über die Bedeutung der Grabungen im heiligen Lande für die Bibelexegese wird aber die gründlichere Behandlung eines Beispieles sicherer und nachhaltiger orientieren als ins Breite gehende theoretische Ausführungen. Ich greife zu diesem Zwecke heraus die Notiz I Kön. 16, 34 über den Wiederaufbau Jerichos zur Zeit des Königs Achab von Israel. Gerade der Name Jericho wird aber in Deutschland heute lebhaften Wiederhall wecken, nachdem die Erforschung der Ruinen der alten „Mondstadt" nach den vorbereitenden Probeausgrabungen Sellins[1] von April 1907 von der Deutschen Orientgesellschaft in die Hand genommen ist. Man wird der Veröffentlichung der Ergebnisse der aus den Herren Professor Sellin als Leiter, Professor Watzinger als Archäologe und Regierungsbaumeister Langenegger als Architekt bestehenden Kommission[2] aus der Grabungskampagne des Jahres 1908 mit um so größerer Spannung entgegensehen, da die dunklen Andeutungen über die Erfolge in der Revue biblique[3] sehr Großes erwarten lassen.

In den Büchern der Könige heißt es I. 16, 34: „In seinem (sc. des Königs Achab von Israel) Tagen baute Hiel aus Bethel Jericho. Um den Preis des Abiram, seines Erstgeborenen, legte er seine Fundamente und um den Preis Segubs[4], seines Jüngsten, setzte er seine Tore ein, entsprechend dem Worte Jahwes, das er durch Josue den Sohn Nuns geredet hatte."[5]

[1] Vgl. Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins 1907, 56 ff.

[2] S. Orientalistische Literaturzeitung 1908, 44.

[3] 1908, 414 f.

[4] So das Qerê, Gr., Syr. (Sachub), Targ., Vulg.; in Segib des Ketib ist ו wie so oft für י verschrieben.

[5] „In seinen Tagen" fehlt beim Gr.; בְּיָמָיו wurde vor בָּנָה übersehen. A. fügt es hinzu. Ἀχειήλ des Gr. führt direkt auf אָחִיאֵל (= mein Bruder ist Gott) resp. אֲחִיאֵל (= Bruder Gottes) als Namen des Wiedererbauers Jerichos, אחאב des Syr. wenigstens noch indirekt, insofern aus אחיאל unter dem Banne des vorhergehenden von Achab handelnden Absatzes אחאב viel leichter entstehen konnte, als aus dem abgekürzten חִיאֵל des M. T., um so leichter noch, weil die Grundform von אַחְאָב ein אֲחִיאָב oder אָחִיאָב gewesen sein muß, wie die analogen Namenbildungen und Jer. 29, 21 f. des Gr. (Ἀχιάβ) lehren. Ἀβειρών des Gr. würde auf den sonst nicht belegten Namen אבירון führen, ist aber durch Verwechslung von ם mit ן aus אֲבִירָם entstanden. Ναυή des Gr. setzt freilich die Aussprache נוּן (I Chron. 7, 27) voraus, ist aber aus Ναῦν infolge Verwechslung von Η und Ν korrumpiert. „Die Stätte des Fluches" im Syr. ruht ית בית מומי des Targ. Jon. de Lagarde; in dem Texte der Londoner Polyglotte ist ית vor בית

Der ganze Vers fehlt freilich in der Lukianischen Rezension der Septuaginta. Die Ursprünglichkeit des Verses ist dadurch gegenüber allen anderen Zeugen, auch der Septuaginta, aber um so weniger erschüttert, da die Versuchung zum Weglassen des Verses nahe lag, wenn man ihn richtig erklärte.

Daß die Präposition בְּ hier durch um den Preis zu geben ist, wird allgemein anerkannt; es ist das sogenannte בְּ pretii, eine Abart des בְּ instrumentale, wobei der Preis als Mittel des Erwerbes gedacht ist. Das Zeitwort בָּנָה (= bauen) faßt man gewöhnlich nicht von der ersten israelitischen Ansiedlung auf dem Boden des zerstörten kanaanäischen Jericho, sondern von dem Ausbau einer schon bestehenden israelitischen Ortschaft zur befestigten Stadt, womit eine Erweiterung dieser Ansiedlung verbunden gewesen sein könnte. Daß das Verbum von der Befestigung einer Stadt gebraucht werden kann, lehrt z. B. I Kön. 15, 7; II Chron. 11, 6; 14, 5 f. Daß es hier aber so gebraucht sein müsse, weil die Existenz Jerichos, sc. als offener Ansiedlung, in Jos. 18, 21; II Sam. 10, 5, wahrscheinlich („Palmenstadt" = Jericho) auch Ri. 3, 13 vorausgesetzt werde, ist keineswegs sicher. Vielmehr weist m. E. das Verbum יִסַּד (= gründen) neben בָּנָה (= bauen) doch deutlich auf eine Neugründung der Stadt, nicht auf eine Befestigung und einen Ausbau der schon vorhandenen offenen Ortschaft. Ich glaube deshalb, daß das Verhältnis unserer Stelle zu den angeführten Schriftstellen, die in der Zeit vor Hiel ein israelitisches Jericho voraussetzen, sich besser klären läßt durch die Hypothese, daß es sich in diesen Stellen um eine israelitische Ansiedlung auf den Fluren des alten Jericho, aber nicht um eine solche direkt auf der Stätte der verfluchten Stadt handelt. Diese baute ganz oder zum Teil vielmehr erst Hiel wieder auf, vermutlich als Beamter des Königs Achab. Bei der „Gründung" wird allerdings ebenso an die Grundlegung der neuen Stadtmauern zu denken sein, wie bei den „Toren" die Tore dieser Mauern gemeint sind. Im übrigen darf man hoffen, daß die deutschen Ausgrabungen das Problem des Verhältnisses des altkanaanitischen zu dem israelitischen und zu dem Hielschen Jericho einer einwandfreien Lösung entgegenführen werden. Sellin dachte schon an einen der vier südlichen bis dahin von ihm nicht angestochenen Hügel des Terrains von Erîḥâ als Stätte des Hielschen Jericho.[1]

Unsere Notiz über den Wiederaufbau Jerichos aus dem Königsbuche weist aber am Ende zurück auf Jos. 6, 26. Hier heißt es nach dem Berichte über die Zerstörung des dem Fluche geweihten kanaanäischen Jericho: „Und Josue ließ in jener Zeit (sc. das Volk) vor Jahwe schwören:

‚Verflucht sei der Mann, der aufsteht und [wieder] baut diese Stadt!

Um den Preis seines Erstgebornen wird er ihre Fundamente legen und um den Preis seines Jüngsten ihre Tore einsetzen.'

ausgefallen, so daß Castellus übersetzen konnte „de Beth-Mome"). Man hat für בֵּית הָאֱלִי unter dem Einflusse von Jos. c. 6 בֵּית הָאָלָה gelesen. „Und in seinen Tagen") des Syr. geht auf falsche Doppelsetzung des י im vorhergehenden בְּיָמָיו zurück; vgl. § 15 meiner Beiträge zu Samuel (1899).

[1] Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins 1907, 71.

In dieser Übersetzung ist zum Zwecke der Heraushebung des Versbaues der zweizeiligen Strophe, deren Zeilen allerdings aus typographischen Gründen gebrochen werden mußten, nach Gr. die Glosse „Jericho" zu „diese Stadt" im M. T. bereits getilgt und „vor Jahwe" nach demselben Gr. und nach I Sam. 26, 19 mit „er ließ schwören" statt mit „verflucht sei" verbunden.[1]

Die zwei vorgelegten Stellen wurden früher nach dem Vorgange des das Menschenopfer Hiels beseitigenden Flavius Josephus[2] und verschiedener altchristlicher Schriftsteller, wie Theodoret[3], Prokop von Gaza[4], Eucherius[5] und Walafrid Strabo[6], gewöhnlich dahin erklärt, daß Josue geweissagt habe, der Wiedererbauer Jerichos werde während des Baues entweder seinen erstgeborenen und seinen jüngsten Sohn oder gar alle seine Kinder vom ältesten bis zum jüngsten durch gottgesandte Unglücksfälle verlieren, und diese Weissagung des alten Heerführers Israels habe sich an Hiel in den Tagen des Achab erfüllt.

Allerdings hat das Targum Jonathan bereits I Kön. 16, 34 richtig erklärend übersetzt: „Hiel . . . tötete Abiram seinen Erstgebornen, als er anfing zu gründen, und Segub, den jüngsten seiner Söhne, als er die Tore aufrichtete." Der haggadische Marginalzusatz des codex Reuchlinus[7], der die tendenziöse Meinung des Flavius Josephus wiederspiegelt, ist mit dem eben übersetzten Texte des Targum unvereinbar. Trotz dieser richtigen Erklärung des Targum dachten nur ein paar Exegeten, so A. Kuenen[8] und H. Winckler[9], an Bauopfer Hiels. Diese Auffassung kann aber bei unserer jetzigen, durch die jüngsten Ausgrabungen in Palästina uns vermittelten Kenntnis der einstigen Verbreitung des Menschenopfers in Kanaan heute allein noch in Frage kommen. Die neueren Palästinaforscher, wie Sellin[10],

[1] Im übrigen setzt Gr. *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* die Variante בַּיּוֹם הַהוּא voraus und hat יָקִים als überflüssig übergangen. Nach v. 26 hat Gr. dagegen noch den Satz: *Καὶ οὕτως ἐποίησεν Ὀζὰν (B. Αοζαν* B^a vid. *ο Αζαρ* A.) *ὁ ἐκ Βαιθήλ· ἐν τῷ Ἀβειρὼν τῷ πρωτοτόκῳ ἐθεμελίωσεν αὐτήν, καὶ ἐν τῷ ἐλαχίστῳ διασωθέντι ἐπέστησεν τὰς πύλας αὐτῆς.* Dieser in allen anderen Zungen fehlende und in der syrohexaplarischen Übersetzung mit dem Obelos versehene Zusatz stammt aus I Kön. 16, 34 und will die Erfüllung des Spruches Josues betonen. In dem Zusatz ist aber *διασωθέντι* schon wieder erläuternde Glosse. *Ὀζάν (ὁ Ἀζάρ* A.) ist vielleicht aus einer Variante *Ἀχάν* (= M. T.) zu *Ἀχάρ* in 7, 1 entstanden und hat hier den ursprünglichen Eigennamen *Ἀχειήλ* verdrängt. Syr. faßte וישבע in „und er schwur" (= וַיִּשָּׁבַע) fälschlich als Niphal und gibt יְיַסֵּד frei durch „bauen". Suscitaverit der Vulg. setzt die Variante יָקִים voraus.

[2] Antiqu. 5, 1. 8.
[3] Quaest. in Ios.; M. Patrol. gr. t. 87, 471.
[4] Comm. in Ios.; M. Patrol. gr. t. 87, 1015.
[5] In libr. Reg. IV, 2; M. Patrol. lat. t. 50, 1164.
[6] Glossa ord. in l. III Reg. 16, 34; M. Patrol. lat. t. 113, 606.
[7] P. de Lagarde, Propetae chaldaice p. XXI, Lipsiae 1872.
[8] Historisch-kritische Einleitung 2. A. § 13 A. 15.
[9] Geschichte Israels I, 163 A. 3, Leipzig 1895.
[10] Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient S. 34, Leipzig 1905.

Macalister[1] und Vincent[2] haben auch nicht versäumt, auf diesen Punkt aufmerksam zu machen.

Das Menschenopfer war im Altertum weit verbreitet. Es ist nachgewiesen bei den Chinesen und Indern, bei den Griechen und Römern, bei den Pelasgern und den kleinasiatischen Völkern, bei den Germanen und Kelten, in Ägypten und in Mexiko, insbesondere aber auch bei den Semiten, so bei den Arabern und Äthiopiern, Phöniziern und Karthagern, Moabitern und Syrern. Auch im Zweiströmeland ist es vorgekommen (II Kön. 17, 31).[3]

Das gerade die kanaanitischen Völkerschaften das Menschenopfer geliebt haben, ist schon in dem Berichte der Kundschafter (Num. 13, 32) angedeutet durch die Bezeichnung des Landes Kanaan als eines solchen, „das seine Bewohner frißt". Mit den Händen zu greifen ist aber diese kanaanäische Sitte in den Skeletten zahlreicher Opfer dieses grausen Wahns, die der Spaten des Forschers in unseren Tagen ans Licht gebracht hat.

Das Kindesopfer muß in Kanaan durchaus landesübliche Sitte gewesen sein. Sellin deckte in Tell Taʿannek (Taʿannakh) ein Feld auf, in dem einige zwanzig neugeborene bis höchstens zweijährige Kinder in großen Krügen mit Beigaben von Tellern und kleinen Krügen beigesetzt waren.[4] Den einwandfreien Beweis dafür, daß es sich in der Tat um die Leichen geopferter, zwar nicht geschlachteter, aber durch die darüber geworfene Erde erstickter Kinder handelte, haben die Funde Macalisters bei den Grabungen in Gezer erbracht.[5] Dort war nämlich vierzehn anderen Leichen ein halber Kinderkörper beigegeben. Die gleiche Beisetzungsform zweifellos geopferter Kinder fand sich unter einem Astartentempel. „Auch bei jenem Felde lag ein für Libationen bestimmter Felsaltar. Da nun die gleiche Bestattungsweise auch sonst noch hin und her auf dem Hügel gefunden wurde, und fast ganz ausschließlich von Kindern — die sonstigen Bergungsstätten der Toten waren ja Höhlen und Felsengräber —, so sahen wir, in welchem Umfange die kanaanitische Religion ihr grausiges Recht gefordert hat."[6]

Ebenso ist das Bauopfer durch die Ausgrabungen einwandfrei konstatiert. Dieses geht von derselben Vorstellung aus wie das Opfer für den Dämon des Ortes beim ersten Beackern eines neuen Stückes Landes, von der Idee nämlich, daß man die Gottheit eines Ortes beim Eindringen in ihr Gebiet sich günstig stimmen müsse, um durch sie nicht zu Schaden und in persönliche Gefahr zu kommen.[7] In Taʿannakh, der kanaanitischen Festung des 16. bis 15. vorchristlichen Jahrhunderts, fand Sellin aber neben der Torstube der kanaanitischen Westburg das Skelett eines Knaben unter einer Felsplatte aus demselben Kalkstein, aus dem die Mauer bestand, und unter der Burg Ischtarwaschurs unter dem großen Opfersteine einen Krug mit der Leiche eines Kindes. In Gezer fand Macalister unter anderm eine Frau mit

[1] Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Gezer S. 92 ff., Wismar 1907.

[2] Canaan d'après l'exploration recente p. 200, Paris 1907.

[3] Vgl. A. Jeremias Das Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 277 f., Leipzig 1904 und Hilprecht, Explorations in Bible Lands p. 405.

[4] A. a. S. 30; derselbe, Tell Taʿannek S. 33 ff., Wien 1904.

[5] Palestine Exploration Fund 1903, 12 ff. 32 ff.

[6] Sellin a. a. O. S. 30—31.

[7] Vgl. Smith Stübe, Die Religion der Semiten S. 125 f., Freiburg i. B. 1899.

einem Kinde als Bauopfer eingemauert.[1] Und in einem sehr alten Hause war in einem leeren Raume an einer Ecke der Leib einer alten Frau so eingebettet, daß die Lage des Skeletts im Verhältnis zu den Mauern keinen Zweifel darüber ließ,[2] daß Leiche und Mauern in dieselbe Zeit gehörten, so daß man nur an ein Bauopfer, nicht an ein späteres Begräbnis in dem fertigen Hause, wie etwa bei der Beerdigung Samuels in I Sam. 25, 1, denken kann. Ähnlich war es in einem anderen Hause in Gezer mit dem Skelett eines Mannes in einer Kammer.[3] Deshalb ist auch bei zahlreichen anderen, an sich vielleicht zweifelhaften Fällen von Skelettfunden Sellins und Macalisters in Privathäusern immerhin mit größerer Wahrscheinlichkeit auf Bauopfer als auf Begräbnis im Hause zu schließen. In Tell el-Mutesellim wurde im Frühjahr 1904 bei Schumachers Ausgrabungen die Leiche eines ungefähr fünfzehnjährigen Mädchens am Fuße der westlichen Burgmauer eingebettet entdeckt. Der in dem von kleinen Steinen eingefaßten Grabe liegende Körper des Mädchens war „quer über die unteren Fundamentsteine gelegt und mit einer Estrichschicht aus Lehm derart ganz überzogen, daß der Körper unter den Fußboden der Burg zu liegen kam",[4] offenbar ein Bauopfer, das bei dem Feste der Grundsteinlegung der Burg hat sein Leben lassen müssen.

Daß diese heute wieder lebendig vor unsere entsetzten Augen tretende barbarische Sitte des Menschenopfers bei den Kanaanitern auch auf die Israeliten ihren unheimlichen Einfluß ausgeübt hat, ist im Alten Testamente deutlich genug zu spüren. Freilich hat eine apologetische Tendenzexegese oft genug versucht, ihren verhüllenden Schleier über einen besonders wichtigen Text zu legen. Dieser Exzeß nach rechts hat aber eine gewisse Entschuldigung in einer tendenziösen Übertreibung des Menschenopfers bei den Israeliten auf der linken Seite, da man dort versucht hat, die Menschenopfer als gesetzmäßigen Bestandteil der Religion Israels zu erweisen (Daumer, Ghillany), eine heute indes völlig aufgegebene Meinung.

Das mosaische Gesetzbuch polemisiert indirekt gegen das Menschenopfer schon in der Perikope vom Opfer Isaaks (Gen. 22), die klar lehren will: Jahwe will kein Menschenblut! Direkt wendet sich gegen das Menschenopfer das Verbot des Deuteronomium (12, 30—31): „Hüte dich, ihnen (sc. den Kanaanitern) zu folgen, nachdem sie vor dir ausgerottet sind, indem du denkst: ‚Wie diese Völker ihren Göttern dienen, so will auch ich es machen.' Du sollst es Jahwe deinem Gotte nicht so machen! Denn jeglichen Greuel, den Jahwe haßt, tun sie ihren Göttern; ja sogar ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie ihren Göttern im Feuer." Auch Deut. 12, 10 gehört sicherlich hierher mit dem Satze: „Bei dir soll keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt." Denn die Wendung „durchs Feuer gehen lassen", anderwärts mit dem Zusatze „dem Moloch", bezeichnet nicht eine einfache Weihung an den Gott durch das rituelle Hindurchgehen durch die Opferflamme (Raschi, Kimchi, Maimonides u. a.), sondern das rituelle Töten und Opfern der armen Kinder (Ps. 106, 38; Weish. 12, 5;

[1] Palestine Exploration Fund 1904, p. 17.
[2] Abbildung a. a. O. Tafel II.
[3] Macalister a. a. O. S. 95.
[4] Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins 1905, S. 11. Eine instruktive Abbildung der Ruhestätte dieses armen Opfers ist beigegeben; Vincent hat sie S. 157 reproduziert.

14, 23; Flavius Josephus[1], Abarbanel, Bechai u. a.). Dasselbe Verbot bringt Lev. 18, 22 in dem Satze: „Du sollst von deinen Kindern keines hergeben, um es für Moloch (durchs Feuer) gehen zu lassen." Ausführlich wird das Verbot im selben Buche 20, 1 – 5 eingeschärft.

Überaus oft polemisieren die Propheten gegen den wüsten Brauch oder spielen wenigstens darauf an. Die Hauptbelegstellen sind Js. 57, 5; Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Ez. 16, 20 f. 36; 20, 25 f. 31; 23, 37. 39; Mi. 6, 7. Als Probe sei wenigstens das Wort Jer. 32, 35 ausgeschrieben, wo es von den Führern der Judäer heißt: „Und sie haben die Baalshöhen gebaut, die im Tale Ben-Hinnom sind, um ihre Söhne und ihre Töchter dem Moloch (durchs Feuer) gehen zu lassen, was ich ihnen nicht geboten habe und mir nicht in den Sinn gekommen ist, daß sie diesen Greuel übten, damit sie Juda in Sünde brächten."

Jene Stellen des Pentateuch und der Propheten haben überhaupt zur notwendigen Voraussetzung nicht nur die Gefahr der Herübernahme des kananitischen Brauches, sondern sein wirkliches Eindringen in Israel, wenigstens in einzelnen Fällen und zu Zeiten. Es ist darum nicht zu verwundern, daß die erzählenden Bücher des Alten Testamentes uns mehr als einen speziellen Fall des Menschenopfers überliefert haben.

Dahin gehört an erster Stelle des Richters Jephte Opfer seiner Tochter, das unsere Stelle über Hiels Opfer hell beleuchtet, wie es selbst von hieraus wieder Licht erhält. Diese nach einem neueren Alttestamentler freilich „gottlose und unsinnige" Auffassung[2] der seit dem Mittelalter viel umstrittenen Perikope des Richterbuches (c. 11) wird nach den Angaben von Franz Kaulen[3] in Anlehnung an die alten Übersetzer (Gr. Syr. Targ. Vulg.) unter anderen vertreten von Flavius Josephus, Origenes, Theodoret, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Epiphanius, Ps. Justinus, Isidorus Pelusiota, Ps. Tertullian, Augustinus, Sulpicius Severus, Ambrosius, Hieronymus, Ephraem, Isidor, Beda, Rabanus Maurus, Walafrid Strabo, Hugo v. St. Victor, Thomas von Aquin, Cornelius a Lapide, Natalis, Alexander, Allioli, F. von Hummelauer. Vorher hatte F. von Hummelauer außerdem in seinem Kommentar zum Buche der Richter (S. 235) noch genannt: Ps. Chrysostomus, Ps. Augustinus, Procopius, Cajetan, Bonfrère, Calmet, Tirinus, Sa, Menochius, Welte, Clair, Vigouroux. Die entgegenstehende, offenbar zum Zwecke der Entschuldigung des Jephte[4] erfundene, Meinung dagegen, daß Jephte seine Tochter dem Dienste am Heiligtum geweiht habe im ehelosen Leben, das übrigens für die Frauen am Heiligtum keineswegs nachgewiesen ist, taucht zum erstenmal bei dem Rabbiner David Kimchi (gest. um 1240) auf. Von ihm wird sie Nikolaus von Lyra direkt oder indirekt übernommen haben. Dieser ist nämlich der erste christliche Exeget, der ihr huldigt, und seine Auktorität hat ihr mehr Anhänger verschafft, als sie verdient. Gegen diese exegetisch nicht zu haltende

[1] Antiqu. 9, 12. 1.

[2] F. Kaulen, De rebus Iephtae ducis ex Sacra Scriptura recte describendis p. 11, Bonnae 1895.

[3] A. a. O. S. 10 f.

[4] Wollte man Jephte unter allen Umständen reinwaschen, so wäre m. E. der von A. Kamphausen Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion S. 40, Bonn 1896 eingeschlagene Weg aussichtsvoller, so verfehlt er mir persönlich auch erscheint.

Ansicht haben in neuerer Zeit besonders geschrieben F. von Hummelauer S. J.[1] und V. Zapletal O. P.[2]

Von dem Könige Achaz berichtet das Königsbuch II. 16, 3 (vgl. II Chron. 28, 3): „Und er wandelte auf dem Wege der Könige Israels und ließ auch seinen Sohn durchs Feuer gehen entsprechend den Greueln der Völker, die Jahwe vor den Israeliten vertrieben hat." Und von Manasses heißt es in demselben Buche II. 21, 6 (vgl. II Chron. 33, 6; Jer. 15, 4): „Und er ließ seinen Sohn durchs Feuer gehen." Auch unter Joram und Athalia sowie zur Zeit des Königs Amon werden Menschenopfer in Juda dargebracht sein, da unter ihrer Regierung dieselbe heidnische Religion die herrschende war wie unter Achaz und Manasses (II Kön. 8, 18; 11, 3; 21, 21). Wie sehr aber dieser heidnische Greuel auch bei der breiten Masse des Volkes eingedrungen war, zeigt II Kön. 17, 16 f., wo wir in der Motivierung der Verwerfung Israels lesen: „Und sie verließen die Gebote Jahwes, ihres Gottes, machten sich zwei gegossene Kälber, errichteten Ascheren, beteten das ganze Himmelsheer an, dienten dem Baal und ließen ihre Söhne und Töchter durchs Feuer gehen." Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß Macalister bei seinen Ausgrabungen auch in der jüdischen Schicht für die zweite Hälfte der jüdischen Monarchie noch ein Bauopfer konstatieren konnte.[3]

Wenn so einerseits durch die modernen Ausgrabungen die Menschenopfer in Palästina als uralter kanaanäischer Brauch nachgewiesen sind und wenn auf der anderen Seite die Hl. Schrift deutliche Erinnerungen an das Eindringen dieses schauerlichen Ritus auch bei den Israeliten sich bewahrt hat, so ist der Exeget in seinem guten Rechte, wenn er für die zur Debatte stehende Notiz der Königsbücher mit diesem Ritus rechnet. Er wird es aber um so mehr sein, wenn Menschenopfer gerade zur Zeit des Hiel und gerade bei einem Betheliten innerlich besonders wahrscheinlich sind. Beides ist aber der Fall.

Es ist bekannt, daß gerade bei den Phöniziern und den von ihnen ausgegangenen Karthagern das Menschenopfer besonders im Schwange war.[4] Hiels Wiederaufbau Jerichos fällt aber in die Zeit der Herrschaft Achabs, also in die Zeit der durch die Verbindung Achabs mit der berüchtigten phönizischen Königstochter Jezabel inaugurierten Höhenperiode des Einflusses der phönizischen Kultur in Israel. Mit Jezabel zog auch der phönizische Baal (Malkart) in Israel ein, dem Achab in Samaria, und sicherlich nicht da allein, einen Tempel errichtete (I Kön. 16, 32 f.; II Kön. 10, 26 f.). Mit dem Kult des Baal aber kam auch sein Menschenopfer. In einer solchen Zeit darf ein Menschen-Bauopfer in Israel um so weniger auffallen, da diese gräßliche Sitte selbst bei christlichen Völkern noch ihre Spuren hinterlassen hat.[5] Ferner war Hiel aus Bethel, der Hauptzentrale des Stierdienstes im Nordreiche seit den Tagen Jeroboams I, wahrscheinlich seit Achabs und der Jezabel Regierungszeit neben Samaria auch des Baaldienstes (Os. 2, 7. 9). Die Darbringung von Menschenopfern ist deshalb gerade bei Hiel auch an sich ebenso

---

[1] Commentarius in l. Iudicum et Ruth p. 218—35, Parisiis 1888.
[2] Alttestamentliches S. 78—98, Freiburg (Schweiz) 1903.
[3] Palestine Eploration Fund 1903, p. 224.
[4] Man vergleiche etwa P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern S. 188 ff., Regensburg 1877.
[5] Vincent l. c. p. 199 n. 3.

wahrscheinlich, wie der ungezwungen erklärte, in seinem natürlichen Sinne aufgefaßte Text der Schrift auf solche führt.

Bemerkt sei auch noch, daß wir ein besonderes Recht haben, bei der Gründung einer Stadt und bei dem Einsetzen der Stadttore an ein Menschenopfer zu denken. Auf das erstere deutet die Auffindung der Reste mancher eingemauerter Leichen gerade am Fuße der Mauern[1] oder unter den Fundamenten von Gebäuden.[2] Im Oriente ist außerdem die Darbringung eines Tieropfers bei der Fundamentierung öffentlicher Gebäude heute noch Sitte,[3] und in Arabien und Syrien lebt noch heute der Brauch, neue Gebäude mit Blut zu besprengen.[4] Gerade unter der Türschwelle wurden aber ferner bei den Grabungen im heiligen Lande in zahlreichen Fällen die Skelette eingemauerter Menschen aufgefunden.[5] Auch für Babylonien ist wenigstens das Tieropfer „im Tore des Palastes" und die Bestreichung der Türpfosten mit Blut belegt.[6] Dieses Bestreichen der Türen, der Türpfosten und des Türsturzes mit Blut ist heute noch bei Christen und bei Muhammedanern in Syrien, ebenso in Arabien und in Äthiophien als fortdauernde Ausübung eines alten Brauches konstatiert.[7] Die Erinnerung an Ex. 12, 7 taucht natürlich jedem auf. Daß gerade beim Einsetzen der Tore das zweite Opfer dargebracht wurde, hat seine Ursache darin, daß dieses Einsetzen der Tore als die Vollendung des Baues galt. Für diese an sich schon sehr wahrscheinliche Auffassung hat D. H. Müller[8] auf eine der von S. Langer seiner Zeit in Jemen gefundenen sabäischen Inschriften und auf eine phönizische Inschrift von Um-al-Awâmid[9] aufmerksam gemacht.

Hiel wird also seinen Erstgeborenen Abiram bei der Grundsteinlegung der neuen Stadtmauern (vgl. Esdr. 3, 10 f.), seinen jüngsten Sohn Segub bei der Freudenfeier der Vollendung der mit den eingesetzten Toren fertiggestellten Ummwallung der Stadt geopfert haben. Sein Ideengang war nach dem Dargelegten dieser: In der überaus fruchtbaren Gegend um Jericho lag die Stätte des alten kanaanäischen Jericho seit Josues Zeiten noch wüst oder war wenigstens keine befestigte Stadt, sondern höchstens ein offenes Dorf. Bis dahin hatte man trotz der Fruchtbarkeit jener Gegend, die Flavius Josephus die „fetteste Gegend Judäas", „ein göttliches Land" nennt, noch nicht gewagt, sich über den Schwur hinwegzusetzen, den Josue die Vertreter Israels in der Vorzeit hatte leisten lassen. Die Stadt war damals mit „allen, die darin waren, außer der Rahab und allen, die bei ihr im Hause waren", dem Cherem verfallen (Jos. 6, 17). Sie mußte deshalb „ein Schutthügel bleiben auf ewig, der nicht wieder bebaut werden durfte" (Deut. 13, 17). Wer sich auf der gebannten Stätte trotzdem ansiedelte, verfiel seinerseits dem Bannfluch in derselben Weise wie derjenige, der von der gebannten Beute

[1] Vincent l. c. p. 197.

[2] Vgl. z. B. Orientalistische Literaturzeitung 1908, 434 den Bericht über den neuesten Fund Macalisters in Gezer.

[3] Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients S. 209, Leipzig 1903.

[4] Doughty, Travel in Arabia Deserta I, 490, Cambridge 1888.

[5] Vincent l. c. p. 197.

[6] Curtiß a. a. O. S. 39. 260.

[7] Vgl. z. B. Curtiß a. a. O. S. 210 ff. 216 ff. 280.

[8] Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 1883, 389.

[9] I. 2—3; Corpus Inscript. Semit. p. 29 sq.

sich etwas aneignete (Jos. 7, 12. 15. 24 ff.). Er war deshalb, da er nach dem geltenden Rechte nicht losgekauft werden konnte, dem Tode geweiht (Lev. 27, 29; Jos. 7, 25). Wurde er nicht getötet, so war Jahwes Strafe für die Bewohner der neu erbauten Stadt, insbesondere für den Wiedererbauer Hiel zu befürchten. Man denke nur an Achans Übertretung des Bannfluchgesetzes (Jos. 7)! In dieser prekären Lage greift Hiel zu dem kanaanäisch-phönizischen Menschenopfer, das mit dem phönizischen Baalskult im Lande in Übung gekommen war. Dies begreift sich am besten auf dem Standpunkte der Echtheit auch der zweiten Hälfte der uns erhaltenen Verfluchung in Jos. 6, 26, weil er das alte Wort Josues von seinem kanaanitischen Standpunkte dahin deuten mochte, daß Josue die Loskaufung von dem verhängten Bannfluche durch die Hinopferung des ältesten und jüngsten Sohnes des Wiederbauers Jerichos schon angeordnet habe, wobei er möglicherweise von Baalspriestern beraten wurde. So opferte er für sich und seine Familie sowie für die ganze Bewohnerschaft der wiedererstandenen Stadt Jahwe, dem Besitzer des gebannten Jericho, sein Teuerstes, seinen ältesten und seinen jüngsten Sohn, um sich und seine Gründung vor der Rache Jahwes zu sichern. Die Bevorzugung des jüngsten Sohnes, auf den die Kraft des schon alternden Vaters nach alter Auffassung in besonderer Weise übergeht, der der Gegenstand der besonderen Zärtlichkeit der Eltern zu sein pflegt, ist ebenso begreiflich wie die bevorrechtete Stellung des Erstgeborenen in Israel allbekannt ist. Gerade „seinen erstgeborenen Sohn, der statt seiner (dereinst) König werden sollte", brachte kurz nach der Zeit Hiels auch König Mesa von Moab auf der Mauer seiner bedrängten Hauptstadt dem Kemosch als Opfer dar (II Kön. 3, 27). Und in den babylonischen juristischen Texten „wird für den Fall des Vertragsbruches die Verbrennung des ältesten Sohnes oder der ältesten Tochter auf dem Altar des Sin und der Bêlit-ṣêri angedroht".[1] Auch bei den Phöniziern und Karthagern galt das Opfer des ältesten Sohnes als besonders wirksam.[2] Noch instruktiver ist nach dieser Richtung aber Mi. 6, 7, weil hier in dem Satze: „Soll ich meinen Erstgeborenen für mein Vergehen hingeben, meine Leibesfrucht für die Sünde meiner Seele?" außerdem das stellvertretende Opfer des Erstgeborenen geradezu als bei den Menschenopfer darbringenden Kanaanäern und den von ihnen beeinflußten Israeliten und Judäern üblich vorausgesetzt ist.

Wie die Stelle des Königsbuches ist aber auch Jos. 6, 26 direkt vom Menschenopfer zu verstehen, insofern das alte Wort in seiner zweiten Hälfte schon auf ein solches anspielt. So allein ist es verständlich, wie Josue in dem Schwure, den er dem Volke abnimmt, gerade zu dieser Formel kommt. Er wollte damit sagen: Kein Israelit wird Jericho jemals wiederaufbauen, sondern höchstens ein dem Menschenopfer huldigender Kanaanäer. Auf der anderen Seite geht das Wort Josues aber von der Idee aus, daß Palästina und mit ihm die Gegend von Jericho für alle Zeiten dem Volke Israel als Erbteil gehört. Der Sinn des Spruches wäre demnach: Solange Israel in seinem Erblande sitzt und von seinem Gotte nicht abgefallen ist zu dem Menschenopfer heischenden Baal der Kanaaniter, solange wird das kanaanäische Jericho dem Fluche geweiht bleiben und aus seinen Trümmern nicht wiedererstehen.

[1] S. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 277 ff., Leipzig 1904.

[2] P. Scholz a. a. O. S. 188.

Im Lichte dieser Auffassung der zwei Stellen erhält die anscheinend so fragmentarische Notiz über Hiel und seinen Bau auch erst ihre rechte Beleuchtung im Rahmen des Buches der Könige. In den unserer Nachricht unmittelbar vorhergehenden Versen (I Kön. 16, 31—33) ist Achabs religiöser Abfall geschildert, seine Heirat mit der Phönizierin Jezabel und sein Baalsdienst. Daran reiht der Verfasser die Nachricht von Hiels Wiederaufbau Jerichos (I Kön. 16, 34), worin er erzählt, daß Hiel sich über den alten Schwur seines Volkes und über die Bannfluchsgesetze hinweggesetzt und dabei das grause kanaanäische Menschenopfer geübt hat. Hiel wird also von ihm verwendet, um das Vordringen des kanaanitisch-phönizischen Wesens auch im Volke zu charakterisieren. Der Autor will also sagen: König und Volk sind von Jahwe abgefallen und haben der kanaanäisch-phönizischen Baalreligion sich in die Arme geworfen. Cornelius a Lapide ist deshalb nicht im Unrecht, wenn er zu unserem Verse schreibt: „Die Hl. Schrift fügt dieses hinzu, um anzudeuten, wie groß unter dem lasterhaften Götzendiener Achab die Vergessenheit Gottes und der Propheten gewesen sei und wie sehr die Moral durch die Habsucht korrumpiert worden sei." So zeichnen die zwei Absätze I Kön. 16, 29—33 und 16, 34 als Einleitung zu den folgenden Eliasgeschichten (c. 17. 18. 19. 21. II c. 1—2) den religiösen Zustand des Nordreiches als den Hintergrund des Wirkens des Elias in ähnlicher Weise, wie II Kön. 3, 1—3 demselben Zwecke für das Wirken des Elisäus dienen. Danach ist Klostermanns Meinung (z. St.) zu beurteilen, I Kön. 16, 34 sei Glosse, ebenso Benzingers Vermutung (z. St.), daß der Vers vielleicht ursprünglich einen anderen Platz gehabt habe.

Zum Schlusse noch ein paar Worte über das Verhältnis der zwei Stellen zueinander. Nach der gewöhnlichen Meinung sind beide Stellen in beiden Büchern ursprünglich. Auf diesem Boden läßt sich das Verhältnis von I Kön. 16, 34 zu Jos. 6, 26 ganz befriedigend erklären, wie oben von mir gezeigt ist, ohne daß allerdings deshalb Hiel das Buch Josue und dessen Formulierung des Fluches über Jericho gekannt haben müßte.

Dagegen hat H. Winckler[1] die Behauptung aufgestellt, man habe I Kön. 16, 34 fälschlich von einem durch Jahwe verhängten Verluste der Kinder verstanden und Jos. 6, 26 sei „lediglich auf Grund dieses Mißverständnisses fabriziert . . . und eingeschoben." Allein bei dieser Annahme würde sich als Konsequenz die weitere Annahme als nötig erweisen, daß in I Kön. 16, 34 wiederum der Schluß des Verses („entsprechend dem Worte Jahwes, das er durch Josue, den Sohn Nuns geredet hatte") auf Grund des Einschubs von Jos. 6, 26 „fabriziert" und „eingeschoben" sei. Das scheint mir in der Annahme des Guten doch so viel zu sein, daß eine gesunde Methodik, die freilich das Gras nicht wachsen sieht, nur im alleräußersten Falle zu einer solchen Hypothese greifen wird.

Etwas anders würde die Sache liegen, wenn im Buche Josue nur die zweite Hälfte des Fluches mit ihren konkreten Zügen („Um den Preis seines Erstgeborenen wird er ihre Fundamente legen, | und um den Preis seines Jüngsten ihre Tore einsetzen") sekundär und auf Grund von I Kön. 16, 34 schon vor der Entstehung der Septuaginta zu Josue eingefügt sein sollte, so daß der Verfasser des Königsbuches den Fluch Josues in Jos. 6, 26 a in dem

[1] A. a. O. S. 163 A. 3.

grausen Geschick der geopferten Söhne des Neugründers der verfluchten Stadt erfüllt gesehen und nur auf die erste Hälfte der Josuestelle mit ihrem allgemeineren Inhalt angespielt hätte. Es scheint, daß Kittel (zu I Kön. 16, 34) diese Möglichkeit schon angedeutet hat in dem Satze: „Dem Bearbeiter von Jos. 6 gibt der Bericht in unserem Verse Veranlassung zur bestimmten Formulierung von Jos. 6, 26 auf Grund unseres Verses."

Aber auch diese Meinung ist unnötig (s. die oben gegebene Darlegung des Ideenganges Hiels) und hat in der Überlieferung des Textes des Josuebuches nicht die geringste Stütze. Denn der von M. Gaster in der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft soeben (1908, 237 – 79) veröffentlichte samaritanische Text des hebräischen Josue, der freilich den in Frage stehenden zweiten Satz des Josuewortes nicht hat, ist für die Textkritik des Buches Josue völlig wertlos. S. unten unter der Rubrik „Aus der Theologie der Gegenwart".

Mag man immerhin bei der Frage über das Verhältnis der zwei Stellen aus Josue und dem Königsbuche noch verschiedener Meinung sein können, jedenfalls gehört das Menschenopfer Hiels beim Wiederaufbau Jerichos heute zu den Tatsachen, mit denen die alttestamentliche Wissenschaft zu rechnen hat. Diese Gewißheit verdanken wir aber in der Hauptsache dem Spaten des Palästinaforschers.



Die Neuorganisation der römischen Kurie auf Grund der Konstitution Pius' X. „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908.

Von Dr. N. Hilling, Universitätsprofessor, Bonn.

I.

Gründe für die Zweckmäßigkeit einer Neugestaltung der römischen Kurialverfassung.

Unter den zahlreichen Reformgesetzen, welche Pius X. während der verflossenen fünfjährigen Periode seines Pontifikats auf dem Gebiete des Kirchenrechts erlassen hat, stehen das Motu proprio „Arduum sane" vom 19. März 1904 über die Kodifikation des kanonischen Rechts, das vom Papste approbierte Dekret der Konzilskongregation „Ne temere" vom 2. August 1907 über die Form der Verlöbnisse und der Eheschließung und die jüngste Konstitution „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908 über die Neuorganisation der römischen Kurie in der vordersten Linie der Bedeutung und des allgemeinen Interesses. Die an zweiter und dritter Stelle genannten Reformgesetze bilden zugleich den Anfang in der Ausführung des Kodifikationsplanes und sind daher als die ersten Vorboten für noch weitere und größere Unternehmungen des Reformpapstes Pius' X. mit besonderer Freude und Genugtuung von der ganzen katholischen Welt begrüßt worden.

(4. 12. 08.)

Bevor wir dem Inhalte der Konstitution „Sapienti consilio" und der mit ihr verbundenen Nebengesetze,[1] welche seit dem 3. November des verflossenen Jahres (1908) völlig durchgeführt sind, näher treten, wird es zweckmäßig sein, einige einleitende Bemerkungen über die Opportunitätsgründe der getroffenen Neugestaltung der Kurialverfassung vorauszuschicken.

Im Anschlusse an einige bereits bestehende Ämterbildungen hatte bekanntlich Sixtus V., der große Reformator der römischen Kurie und des Kirchenstaates, durch die Konstitution „Immensa" vom 22. Januar 1588 einen großen Gesamtbau von 15 Kardinalskongregationen errichtet, welche den Papst in der obersten Leitung der katholischen Kirche und des Kirchenstaates unterstützen sollten. Der große legislatorische Gesichtspunkt, von dem Sixtus V. sich bei seiner Neuschöpfung leiten ließ, war aus der Erkenntnis hervorgegangen, daß die päpstlichen Konsistorien, welche bisher für die Behandlung sämtlicher wichtigen Angelegenheiten der obersten Kirchen- und Staatsregierung gedient hatten, bei den fortgeschrittenen Zeitverhältnissen nicht mehr ausreichten. Deshalb faßte das Genie des Riesenpapstes den Entschluß, die Geschäfte der Konsistorien d. i. der Generalversammlungen aller Kardinäle an 15 kleinere Kardinalskongregationen zu verteilen und jeder der neugegründeten Behörden ihr eigenes Ressort zuzuweisen. Die gesetzgeberische Tat Sixtus' V. bedeutete einen der größten Fortschritte auf dem Gebiete der Ämterorganisation der römischen Kurie, und die Verfassungshistoriker setzen daher mit vollem Rechte die Konstitution „Immensa" vom 22. Januar 1588 an den Anfang einer neuen Epoche in der Kurialverfassung.[2]

Es ist einleuchtend, daß der soeben mit einigen charakteristischen Zügen geschilderte Organisationsplan Sixtus' V., an den die heutige Ministerialverfassung der Staaten nicht undeutlich erinnert, auch gegenwärtig noch durchaus brauchbar ist und seine gänzliche Abschaffung von niemandem empfohlen werden könnte. Ebenso einleuchtend ist aber, daß im Laufe der 320 Jahre, welche die Gründung Sixtus' V. bereits durchlebt hat, einige Mängel in der Organisation der Kardinalskongregationen zutage traten, welche zwar an der Oberfläche des Baues haften blieben, aber doch von Zeit zu Zeit immer stärker empfunden wurden.

Die Ursache der Mängel war folgende. Durch die zahlreichen Veränderungen, welche die Päpste seit dem Jahre 1588 teils durch Hinzufügung neuer und Wegnahme alter Glieder, teils durch die Umwandlung der Verfassung an dem Gesamtorganismus der Kongregationen vorgenommen hatten,

[1] Die neue Kurialreform beruht auf einem Komplex von drei zusammengehörigen Gesetzen: 1) Die an der Spitze stehende Konstitution „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908 enthält die Grundlinien der neuen Gesamtverfassung. 2) Hierauf folgt die Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae über die spezielle Ausgestaltung und das Verfahren der beiden von Pius X. auf neuer Grundlage wieder errichteten Gerichtshöfe der Rota und Segnatura. Daran schließt sich 3) der Ordo servandus in sacris Congregationibus, tribunalibus et officiis Romanae curiae. Letztere ist unter dem Titel „Regolamento per le sacre Congregazioni, tribunali, offici della Curia Romana" gleichzeitig in italienischer Übersetzung publiziert und enthält ein ausführliches Beamtenstatut, eine Geschäftsanweisung für den Verkehr mit dem Publikum und eine neue Ferien- und Taxordnung.

Die beiden Nebengesetze sind im speziellen Auftrage des Papstes vom Kardinalstaatssekretär Merry del Val erlassen und tragen ebenfalls das Datum des 29. Juni 1908.

[2] Über die allgemeine Bedeutung und die Vorzüge der Kongregationen vgl. Georg Phillips, Kirchenrecht VI (1864) S. 557 ff.

waren die ursprünglich geraden Linien des Grundrisses vielfach verschoben worden, und die Übersichtlichkeit und Proportionalität des Ganzen hatte eine erhebliche Einbuße erlitten.

Um die Leser wenigstens einigermaßen mit der reichen Geschichte der römischen Kardinalskongregationen bekannt zu machen, nenne ich z. B. die Notitia congregationum et tribunalium curiae Romanae des Jesuiten Hunold Plettenberg, die für das Jahr 1692 26 Kongregationen aufzählt. Wir ersehen daraus, daß die Zahl der Kongregationen während des ersten Jahrhunderts ihres Bestehens um 11 vermehrt worden war. Gaetano Moroni, der berühmte Herausgeber des Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, unterscheidet in dem 1842 erschienenen 16. Bande seines großen Werkes die beiden Gruppen der Congregazioni antiche und der Congregazioni attuali und gibt die Zahl der ersteren mit 12, die der zweiten mit 28 an. Seitdem ist in den letzten 66 Jahren das äußere Bild der Kongregationen durch den Wegfall alter und die Gründung neuer Behörden noch erheblich verändert worden. Die für die Leitung des Kirchenstaates bestimmten Kongregationen, deren die Bulle „Immensa" bereits 5 vorgesehen hatte, sind seit dem Jahre 1870 gänzlich erloschen.

Die disharmonischen Verhältnisse innerhalb des Gesamtorganismus der Kongregationen machten sich hauptsächlich in zwei Punkten geltend. 1) Wegen der unverhältnismäßig großen Zahl der Kongregationen war die Verteilung des Arbeitsstoffes zu sehr zersplittert und für die einzelnen Behörden höchst ungleich geordnet. Nach dem bisherigen Rechte waren z. B. für die Dispensation von Ehehindernissen nicht weniger als 6 Kongregationen bezw. Kurialbehörden zuständig,[1] und während einige Kongregationen von der Arbeitslast fast erdrückt wurden, waren andere beinahe völlig ohne Beschäftigung. 2) Noch mehr machte sich der fehlende straffe Zusammenschluß auf dem Gebiete der Kompetenzordnung fühlbar, da mehrere Kongregationen eine kumulative Kompetenz mit einer oder mehreren anderen Behörden ausübten. Es sei hier nur daran erinnert, daß die beiden wichtigsten Kongregationen des Konzils und der Bischöfe und Ordensleute vielfach für dieselben Rechtsverhältnisse zuständig waren.

Diese beiden, auch von Pius X. in der Konstitution „Sapienti consilio" erwähnten Hauptmängel mögen ausreichen, um die Zweckmäßigkeit einer allgemeinen Revision der Verfassung der römischen Kurie darzutun. An der Hand dieser und der historischen Betrachtung dürfte der volle Beweis dafür erbracht sein, daß ein völlig neuer Aufbau der Kongregationen nach dem Vorbilde des von Sixtus V. geschaffenen einheitlichen Grundrisses und unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Zeitverhältnisse einem wirklichen Bedürfnisse entsprach.

Von den sonst noch in der Verwaltungs- und Verfassungsorganisation der Kongregationen und der übrigen Kurialbehörden vorhandenen Mängeln und Schwächen kann füglich an dieser Stelle Abstand genommen werden, da sie für die Umgestaltung des ganzen Organismus weniger in Betracht kommen und zudem im folgenden Abschnitte bei der Besprechung der wichtigsten Reformbestimmungen namhaft gemacht werden müssen.

Dagegen entspricht es dem Zwecke der Darstellung im ersten Paragraphen, wenn wir kurz auf die bisherigen Reformversuche und Reform-

[1] Vgl. N. Hilling, Die römische Kurie, Paderborn 1906, S. 127.

bestrebungen hinweisen. Wie sich aus der Natur der Sache von selbst ergab, waren die ersten Verbesserungsversuche auf die Herstellung einer zweckmäßigen Kompetenzordnung gerichtet. Bereits Benedikt XIV. erließ am 26. November 1745 die berühmte Bulle „Gravissimum" über die „Divisio materiarum et gratiarum apostolicarum, quae per Datariam Apostolicam, quaeque per Secretariam Brevium Secretorum sunt expediendae" und verbesserte durch die beiden Konstitutionen „Romanae Curiae" vom 21. Dezember 1744 und „Iustitiae" vom 9. Oktober 1746 die Kompetenzordnung und das Verfahren der kurialen Gerichtshöfe.

Einen allgemeinen Reformplan für die Neugestaltung der Kurialverfassung arbeitete 1814 der spätere Kardinal Joseph Anton Sala († 1839) aus; jedoch konnte dieser piano di riforme nur teilweise publiziert werden, da der Kardinalstaatssekretär Consalvi die Fortsetzung des Druckes inhibierte. Für die geplanten Reformarbeiten des Vatikanischen Konzils reichten hauptsächlich die französischen, deutschen und belgischen Bischöfe Vorschläge über die Verbesserung der römischen Kurie ein, welche die Vertretung sämtlicher Nationen in den Kongregationen, die Befreiung gewisser Länder von der Jurisdiktion der Propaganda, die Einführung von Ferialsachen und die Reduktion der Taxen zum Gegenstande hatten.[1] Noch in allgemeiner Erinnerung sind endlich die im Jahre 1905 in mehreren Broschüren ausgesprochenen Reformgedanken, welche zum Teile sehr wertvolle Verbesserungspläne entwickelten, aber hauptsächlich deswegen ein so großes Aufsehen erregten, weil sie frei und ungehindert vor den Ohren Pius' X. verkündet werden durften.[2] Man folgerte daraus mit Recht, daß von der Kurie selbst eine ernstliche Reform in Aussicht genommen sei.

II.

Der allgemeine Charakter der Kurialreformen und die wichtigsten Reformbestimmungen.

Entsprechend dem konservativen Geiste der päpstlichen Gesetzgebung ist das Reformwerk Pius' X. keine grundstürzende Neuerung, welche nach Beseitigung des Alten ein gänzlich neues System aufführt, sondern eine Revision und Verbesserung der von Sixtus V. begründeten Organisation. An eine Preisgabe der letzteren konnte auch um so weniger gedacht werden, als die großen Vorzüge der vorhandenen kollegialischen Ämterverfassung auch für die Gegenwart fortbestehen, wie ich in dem ersten Abschnitte dieses Aufsatzes kurz darzulegen versuchte.

Besonders schonend ist die päpstliche Bulle mit den Namen der früheren Kongregationen umgegangen, welche sämtlich mit einziger Ausnahme der Congregatio Inquisitionis im wesentlichen beibehalten worden sind. In ansprechender Weise kommt dadurch der innere Zusammenhang der neuen Verfassung mit der alten auch äußerlich zur Geltung. Die persönliche

[1] Vgl. Hugo Lämmer, Zur Kodifikation des kanonischen Rechts, Freiburg i. Br. 1899, S. 121—123.

[2] Vgl. G. Freiherr von Hertling, Römische Reformgedanken in: Hochland III (1905—06) S. 553 ff. Die wichtigste Denkschrift: Pio X. Suoi atti e suoi intendimenti. Pensieri e note di un osservatore erschien 1905 zu Regensburg in deutscher Übersetzung.

Zusammensetzung der Kongregationen, die bereits Sixtus V. durch die Einsetzung des Kardinalpräfekten,[1] die Ernennung der Kardinalsmitglieder, der Sekretäre, Konsultoren und Beamten angeordnet hatte, ist von der neuen Gesetzgebung unverändert übernommen worden. Ebenso bleibt die bisherige Art der Verhandlungen in dem Congresso (für die minderwichtigen Angelegenheiten) und der Plenarversammlung fortbestehen. Wie Sixtus V., hat auch Pius X. vorgeschrieben, daß alle causae graviores et difficiliores dem Papste persönlich zur definitiven Entscheidung vorgelegt werden müssen. Außerdem bedürfen jetzt die verwaltungsgerichtlichen Entscheidungen der Kongregationen und Kurialbehörden mit Ausnahme der Justizurteile der Rota und Segnatura in der Regel der speziellen Approbation des Papstes. Die Umgestaltung der Kongregationen tritt uns hauptsächlich auf dem Gebiete der Kompetenzordnung entgegen, während die Rota und Segnatura eine völlig veränderte Verfassung und Prozeßordnung erhalten haben. Sehr beachtenswerte Verbesserungen des Geschäftsverfahrens sind endlich in dem für alle Kurialbehörden gemeinschaftlichen „Regolamento“ enthalten.

Noch deutlicher als durch diese allgemeinen Erörterungen wird der Fortschritt der Gesetzgebung Pius' X. durch die Hervorhebung der wichtigsten Reformbestimmungen beleuchtet. Wir können dieselben in sieben Hauptpunkten zusammenfassen.

1. Die Zahl der Kongregationen wurde von 20, die beim Beginne des Pontifikats Pius' X. bestanden,[2] auf 11[3] reduziert, und die Arbeitsgebiete der einzelnen Behörden in der Weise geregelt, daß jede Kongregation ein möglichst gleich großes Ressort erhält und die zusammenhängenden Materien einer und derselben Behörde zugewiesen werden. Die Durchführung dieser sehr praktischen Maßregel wurde namentlich durch die Errichtung einer neuen Kongregation „de disciplina sacramentorum“ erleichtert.

2. Die Kompetenzordnung ist übersichtlich und einfach geregelt, so daß in Zukunft die mehrfache (kumulative) Zuständigkeit verschiedener Kongregationen nach Möglichkeit ausgeschlossen wird. Für etwaige Kompetenzstreitigkeiten, die niemals ganz vermieden werden können, ist die Congregatio consistorialis als oberste Entscheidungsinstanz vorgesehen.

3. Ein weiterer bedeutsamer Fortschritt liegt in der von Pius X. angeordneten Trennung der Justiz- und Verwaltungsgerichtsbarkeit. Obwohl Sixus V. den Kardinalskongregationen keine eigentliche Gerichtsbarkeit im strengen Sinne verliehen hatte und mehrere Päpste (Innocenz XII., Klemens XII., Benedikt XIV., Pius VI.)[4] die Annahme der eigentlichen Prozesse teilweise oder ganz untersagten, waren dennoch nach und nach fast

[1] Der Präfekt wird in der Bulle „Immensa“ nicht ausdrücklich erwähnt; er ist aber schon vorher nachweisbar.

[2] Durch Motu proprio „Sacrae Congregationi“ vom 26. Mai 1906 hatte Pius X. die beiden Kongregationen „super disciplina regulari“ und „de statu regularium ordinum“ aufgehoben.

[3] Diese Zahl trifft zu für die selbständigen Kardinalskongregationen, welche sich mit den allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten beschäftigen. Für die Vermögensverwaltung der Peterskirche besteht noch die Congregatio reverendae Fabricae S. Petri, und die Congregatio Lauretana für die Verwaltung der Basilika von Loreto ist mit der Congregatio Concilii durch Union verbunden. Ferner ist die Propaganda aus zwei unierten Kongregationen zusammengesetzt.

[4] Vgl. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica Bd. 16, 142.

sämtliche Justizsachen an die Kongregationen (besonders an die Congregatio Concilii und Episcoporum et Regularium) übergegangen, so daß die römische Rota in den letzten Jahrhunderten fast nur noch die weltlichen Zivilprozesse des Kirchenstaates entschied[1] und 1870 jede Rechtsprechung verlor. Die Judikatur der Kongregationen hatte aber mehrere Unzuträglichkeiten hervorgebracht, da sie vielfach nicht nach dem geltenden Rechte, sondern nach Opportunitätsrücksichten die Entscheidung fällten und ihren Urteilen keine Begründung hinzufügten. Daher waren die Resolutionen der Kongregationen für die Feststellung des geltenden Rechts nur schwer und mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Mit Rücksicht auf die Sicherheit und den allgemeinen Nutzen der Rechtsprechung hat nun Pius X. die beiden fast erloschenen Gerichtshöfe der S. Rota Romana und der Signatura apostolica wiederum in den lebendigen Organismus der Kurialbehörden eingefügt und ihnen die ausschließliche Rechtssprechung auf Grund eines eigentlichen prozessualen Verfahrens (iudiciario ordine servato) übertragen. Für die Verwaltungsgerichtsbarkeit (in linea disciplinari) bleibt die bisherige Rechtsprechung der Kongregationen bestehen.[2]

4. Auf dem Gebiete des Beamtenwesens der römischen Kurie hatte bereits Leo XIII. den letzten aus alter Zeit herstammenden Hauptkrebsschaden der Käuflichkeit der Ämter durch die Aufhebung der sog. Vacabilia beseitigt.[3] Pius X. ist jedoch in der Anbahnung weiterer Reformen tätig gewesen, indem er die bis jetzt üblichen Accidentien oder Sporteln für die Beamten gänzlich aufhob und den letzteren einen festen, auskömmlichen Gehalt angewiesen hat. Um ferner jedes Protektionswesen von der römischen Kurie zu verbannen, hat der Papst die Zulassung zu den niederen Ämtern von dem Bestehen einer schriftlichen Prüfung abhängig gemacht. Das Aufsteigen der Beamten erfolgt nach der Anciennität, und die Kumulation von mehreren Ämtern ist verboten.

5. Das Taxwesen der römischen Kurie, welches noch bis in die Gegenwart hinein einige Mängel aufwies, ist von Pius X. ebenfalls verbessert worden. Die Gebühren betragen in Zukunft für die „größeren Reskripte" 10, für die „kleineren Reskripte" 5 Lire. Die Remuneration der „Agenten" ist für die ersteren auf 6, für die letzteren auf 3 Lire festgesetzt. Einstweilen bleiben allerdings die verschiedenartigen und höheren Sätze für die Expedition der Bullen und Breven, sowie für die Ehedispensen noch bestehen; jedoch hat das „Regolamento" eine allgemeine neue Taxordnung auch für diese Punkte in Aussicht gestellt. Den Armen wird die Taxe zur Hälfte ermäßigt oder auch ganz nachgelassen; jedoch haben sie die direkten Auslagen zu vergüten. Die Exekutionsgebühr für diejenigen Reskripte, welche den Bischöfen zur Ausführung überwiesen werden müssen, soll in Zukunft ebenfalls von den römischen Behörden festgesetzt und auf der Urkunde eingetragen werden. Zur Be-

[1] Vgl. R. von Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I (1886) S. 493 Anm. 10, wo als die Hauptursache für den Niedergang der Rota „die allgemeine Scheu, kirchliche Rechtsfragen nach Maßgabe des kanonischen Rechts, also juristisch zu behandeln" bezeichnet wird.

[2] Die Unterscheidung zwischen Justiz- und Verwaltungssachen ist allerdings rein äußerlich; es fehlt an einer materiellen Norm oder, da eine solche vielleicht unpraktisch wäre, an einer Vorschrift, die den Parteien selbst die Wahl des Justizverfahrens ermöglichte. Vgl. unten S. 41 Anm. 1.

[3] Vgl. Schreiben Leos XIII. an den Kardinalstaatssekretär Rampolla vom 11. Juni 1901.

streitung der Gerichtskosten ist der Gebrauch eines Stempelpapiers für die Anfertigung der Akten eingeführt worden.

6. Um eine schnelle Erledigung dringender Angelegenheiten auch während der Ferien (hauptsächlich für die Zeit vom 10. Sept. bis zum 31. Okt.) zu ermöglichen, hat die neue Reformgesetzgebung die bereits bei einigen Behörden bestehende Einrichtung der Serialsachen auf alle Kongregationen und Kurialbehörden ausgedehnt.

7. Die letzte bedeutende Verbesserung betrifft die Erleichterung des Geschäftsverkehrs mit den römischen Behörden seitens der Privaten und der Bischöfe. Vom Inkrafttreten der neuen Gesetze an ist jedermann der direkte Verkehr mit der Kurie gestattet. Das früher bei der apostolischen Datarie bestehende Kollegium der sog. Spedizionäre, welche für die Vermittelung gewisser Geschäfte (z. B. Ehedispensen) ein Monopolrecht besaßen, ist seit dem 3. November 1908 fortgefallen. Dagegen bleibt das Institut der Agenten, welche kraft privaten Übereinkommens die Besorgung von Gesuchen um Dispensen und Fakultäten bei den römischen Behörden übernehmen, auch künftighin bestehen, weil die Zuhilfenahme sachkundiger Personen in vielen Fällen nicht entbehrt werden kann. Um jedoch ungeeignete und unwürdige Agenten von der Kurie fernzuhalten, müssen die ständigen Vertreter der Bischöfe (procuratores publici et legitimi) in die offizielle Liste der Agenten eingetragen werden.[1]

In den erwähnten Hauptreformvorschriften tritt uns die doppelte Absicht des päpstlichen Gesetzgebers, 1) die Verfassung und Verwaltung der obersten Zentralbehörden der katholischen Kirche möglichst einfach und zweckmäßig zu gestalten und 2) alle Mißbräuche und Ärgernisse aus ihnen zu entfernen, überall mit großer Deutlichkeit und Klarheit entgegen. Ohne Zweifel hat das große Reformwerk Pius' X. dem Ansehen und dem Nutzen der Kirche einen wichtigen Dienst geleistet. Bei dem großen Einflusse, den die Verwaltung der römischen Kurie auf die ganze katholische Welt ausübt, ist nicht daran zu zweifeln, daß die vom Papste inaugurierte reformatio in capite auch eine reformatio in membris (z. B. für die Organisation der bischöflichen Behörden) herbeiführen wird.

III.

Die Behörden der römischen Kurie.

Nach der seit altersher gebräuchlichen und von Pius X. beibehaltenen Ordnung werden die Behörden der römischen Kurie in drei Klassen eingeteilt: 1) in die Kardinalskongregationen (Sacrae Congregationes), 2) in die Gerichtsbehörden (Tribunalia) und 3) in die Verwaltungsämter (Officia).

A.

Die Kardinalskongregationen.

1. An der Spitze der Kongregationen steht die von Paul III. durch die Bulle „Licet ab initio“ am 21. Juli 1542 als die älteste Kongregation begründete und von Sixtus V. in der Konstitution „Immensa“ vom

[1] Der von R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, 485 gerügte Klientenfang (clientum aucupium) der Agenten ist ausdrücklich verboten.

22. Januar 1588 als Congregatio prima bestätigte Congregatio sancti Officii. Die früher neben der beibehaltenen Benennung noch übliche Bezeichnung Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis ist mit Rücksicht auf den üblen Klang dieses Namens weggefallen.

Als oberste Behörde für den Schutz des katholischen Glaubens und der christlichen Sitten urteilt das S. Officium ausschließlich über die Häresie und die damit in Zusammenhang stehenden kirchlichen Delikte ab. Infolge der Aufhebung der Congregatio Indulgentiarum ist ihm auch das gesamte Ablaßwesen neu übertragen worden, so daß die Kongregation sowohl über die Lehre, wie über den Gebrauch der Ablässe in letzter Instanz entscheidet. Obwohl in der Bulle „Sapienti consilio“ eine spezielle Kongregation de disciplina sacramentorum eingerichtet worden ist, behält das hl. Offizium die oberste Entscheidung bezüglich des sog. Privilegium Paulinum und der Ehehindernisse der Religions- und Konfessionsverschiedenheit (impedimenta disparitatis cultus et mixtae religionis) und in allen Fragen, welche die dogmatische Lehre von der Ehe und den übrigen Sakramenten betreffen, unverändert bei. Denn der neuen Kongregation ist, wie schon der Name sagt, bloß die disziplinäre Seite der Sakramente anvertraut.

Entzogen sind der Congregatio sancti Officii die Befugnisse bezüglich des Fasten- und Abstinenzgebotes und der Sonntagsheiligung; ferner bezüglich der Wahl der italienischen Bischöfe, welche ihr durch das Motu proprio „Romanis Pontificibus“ vom 27. Dezember 1903 übertragen worden war, und endlich die Dispensation von den Ordens- und Kongregationsgelübden. Die genannten Aufsichtsrechte und Vollmachten sind teils an die Konzils-, teils an die Konsistorialkongregation und teils an die Kongregation der Religiosen übergegangen.

Endlich verdient noch Erwähnung, daß der Papst die bisher bekleidete Präfektenwürde des S. Officium auch künftighin fortführt.

2. Unmittelbar nach der Congregatio prima folgt die Congregatio consistorialis, die wegen ihrer engen Verbindung mit dem päpstlichen Konsistorium einen besonders hohen Rang einnimmt. Von Sixtus V. in der Konstitution „Immensa“ zur Vorbereitung für die Konsistorialakte ins Leben gerufen, hatte die Konsistorialkongregation allmählich einen großen Teil ihres Einflusses eingebüßt. Pius X. hat der Kongregation die ursprünglichen Rechte restituiert und außerdem ihren Geschäftskreis noch bedeutend erweitert, so daß die Congregatio consistorialis in Zukunft als die wichtigste Kardinalskongregation angesehen werden muß.

Nach der neuen Gesetzgebung besteht die Konsistorialkongregation aus zwei Abteilungen. Die erste bereitet die im Konsistorium zu erledigenden Geschäfte vor und hat außerdem folgende negotia maiora zu entscheiden: 1) die Errichtung bezw. Teilung der Bistümer und die Errichtung von Kathedral- und Kollegiatkapiteln, 2) die Wahl der Bischöfe, apostolischen Administratoren, der Koadjutoren und der Weihbischöfe, 3) die Informativprozesse für die gewählten Bischöfe und die Prüfungen der Bischofskandidaten für Italien. Bei den Bischofswahlen und Bistumsgründungen außerhalb Italiens sind jedoch die betreffenden Aktenstücke zunächst bei der Staatssekretarie einzureichen und von dieser nach geschehener Zusammenstellung und Bearbeitung der Konsistorialkongregation zu unterbreiten. Die zweite Abteilung ist von Pius X. neu eingerichtet und mit dem wichtigen Rechte der

Oberaufsicht über die Verwaltung der Bistümer ausgestattet, so daß nunmehr die Errichtung und Besetzung der Diözesen einerseits und die oberste Aufsicht über die Verwaltung andererseits in den Händen einer Behörde vereinigt sind. Die Congregatio consistorialis hat an Stelle der Congregatio Episcoporum und S. Concilii künftighin 1) die oberste Kontrole über die Erfüllung der bischöflichen Amtspflichten zu führen, 2) die Berichte der Bischöfe über den Zustand ihrer Diözesen zu prüfen, 3) die apostolischen Visitationen abzuhalten und 4) die bischöflichen Seminarien in letzter Instanz zu leiten.

Außerdem bekleidet die Konsistorialkongregation, wie bereits erwähnt wurde, noch die Stellung eines Kompetenzgerichtshofes und entscheidet die Kompetenzstreitigkeiten der Kongregationen untereinander.

Entsprechend der erhöhten Bedeutung ist die persönliche Zusammensetzung der Konsistorialkongregation in einigen Punkten verändert worden. Den Vorsitz führt wie bisher der Papst; ihm soll künftighin ein Kardinalsekretär als Gehilfe und Stellvertreter zur Seite gestellt werden. Als zweiter Sekretär fungiert unter dem Titel eines Assessors ein Prälat, der zugleich die Geschäfte eines Sekretärs des Kardinalskollegiums wahrnimmt. Der Kardinalsekretär des S. Officium und der Kardinalstaatssekretär gehören ex officio zu den Mitgliedern der Konsistorialkongregation. Endlich ist das Institut der Konsultoren, welches früher erloschen war, wiederum erneuert, und der Assessor S. Officii und der Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten sind während ihrer Amtsdauer zu Consultores nati ernannt worden. Durch die beständige Zugehörigkeit der leitenden Mitglieder anderer Kongregationen zur Konsistorialkongregation soll der Zusammenhang dieser Zentralkongregation mit jenen gewahrt bleiben.

3. An dritter Stelle ist als Neuschöpfung Pius' X. die Congregatio de disciplina sacramentorum zu erwähnen. Wegen ihres umfangreichen und wichtigen Arbeitsgebietes wird sie in Zukunft einen großen Einfluß ausüben und namentlich die Einheitlichkeit in der obersten Verwaltung und Gesetzgebung[1] der Kirche fördern. Der Kongregation untersteht bloß die disziplinäre Seite der Sakramente, so daß die bereits erwähnten mit dem Dogma in Verbindung stehenden Befugnisse des S. Officium und die den Ritus betreffenden Vollmachten der Ritenkongregation von dem Ressort der neuen Kongregation ausgeschlossen sind.

Zahlreiche Rechte, welche bisher von anderen Kongregationen, Ämtern und Gerichtsbehörden der römischen Kurie ausgeübt wurden, sind seit dem Inkrafttreten des neuen Gesetzes an die Congregatio de disciplina sacramentorum übergegangen. Die wichtigsten, in der Bulle „Sapienti consilio" namentlich aufgezählten Befugnisse der Kongregation sind: 1) die Erteilung von Ehedispensen pro foro externo für Arme und Reiche, ferner auf dem Gebiete des Eherechts die sanatio in radice, die Dispensation super matrimonio rato et non consummato, die Trennung der Eheleute von Tisch und Bett und die Ehelichkeitserklärung (restitutio natalium seu legitimatio prolis), 2) die Gewährung der Dispensen von den kanonischen Irregularitäten für Weltgeistliche, 3) die Befreiung von den Ort, Zeit

[1] Mit Ausnahme der Ritenkongregation besitzen die übrigen Kongregationen keine Gesetzgebungsgewalt, sondern sie bedürfen für den Erlaß allgemeiner oder partikularer Gesetze der speziellen Approbation des Papstes.

und Umstände betreffenden Vorschriften bezüglich des Empfanges der hl. Kommunion, der Darbringung des hl. Meßopfers und der Aufbewahrung der hl. Eucharistie. Endlich entscheidet die Kongregation für die Verwaltung der Sakramente, 4) über die Gültigkeit der Ehe, der hl. Weihen und in anderen die disziplinäre Seite der Sakramente betreffenden Angelegenheiten, falls das Urteil im Verwaltungswege gefällt werden kann und nicht ein juristisches Prozeßverfahren vor der Rota notwendig erscheint. Anderenfalls überweist sie die Angelegenheit dem Forum der Rota.[1]

4. Die berühmte von Pius IV. in dem Motu proprio „Alias nos“ vom 2. August 1564 zuerst begründete und später von Sixtus V. approbierte Congregatio Concilii wird unter diesem etwas vereinfachten Titel an vierter Stelle erwähnt. Ihre bisher ziemlich universelle und wenig abgegrenzte Kompetenz, die sich auf sämtliche Reformdekrete des Konzils von Trient und die damit zusammenhängenden Materien erstreckte, ist von der Konstitution „Sapienti consilio“ erheblich eingeschränkt worden. Nach dem Wortlaute des zuletzt zitierten Gesetzes ist der Congregatio Concilii die oberste Leitung der Disziplin des Klerus und des christlichen Volkes übertragen. Als ihre speziellen Aufgaben werden an derselben Stelle näher bezeichnet: 1) die Sorge für die Beobachtung der Kirchengebote: der Fasten (mit Ausnahme des ieiunium eucharisticum) und des Abstinenzgebotes, der Leistung der kirchlichen Zehnten und der Festtage, 2) die oberste Leitung und Kontrole über die Amtsführung der Pfarrer und der Domherren, 3) die Oberaufsicht über die kirchlichen Bruderschaften und Vereine, die frommen Stiftungen und Anstalten, ferner über die Meßstipendien, die kirchlichen Benefizien und Offizien, das kirchliche Vermögen, kirchliche Kassen, die Diözesansteuer usw. Ferner sind der Congregatio Concilii 4) alle Fragen der kirchlichen Immunität überwiesen, und ihr 5) die wichtige Befugnis vorbehalten, von den Erfordernissen für die Erlangung einer Pfründe zu dispensieren, falls das Verleihungsrecht dem Bischofe zusteht. Unter Aufhebung der Congregatio specialis pro revisione conciliorum ist endlich 6) der Konzilskongregation die oberste Leitung des kirchlichen Synodalwesens mit Einschluß der Bischofskonferenzen übertragen. Bezüglich der genannten Materien übt die Congregatio Concilii ebenfalls die Verwaltungsgerichtsbarkeit aus, während die Gegenstände der eigentlichen Gerichtsbarkeit der Rota überwiesen werden müssen.

Endlich hat die Bulle „Sapienti consilio“ die Congregatio Lauretana, welche die oberste Verwaltung über die Basilika von Loreto führt, als Congregatio specialis mit der Konzilskongregation vereinigt.

5. Die als fünfte Kongregation in den neuen Organisationsplan Pius' X. aufgenommene Congregatio negotiis religiosorum sodalium praeposita entspricht der von Sixtus V. am 27. Mai 1586 begründeten Congregatio super consultationibus regularium, die bald darauf mit der Congregatio super consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum unter dem gemeinschaftlichen Titel Congregatio super negotiis episcoporum et regularium vereinigt wurde und in dieser Zusammensetzung mehr als drei Jahrhunderte hindurch eine einflußreiche Stellung unter

[1] In der Regel richtet sich die Art des Verfahrens nach der in der ersten Instanz bei den bischöflichen Gerichten angewendeten Form. Die Kongregationen besitzen aber das Recht, die an sie gelangenden verwaltungsgerichtlichen Entscheidungen der bischöflichen Kurie nach eigenem Ermessen der Rota zu überweisen. Vgl. unten S. 46.

den Kurialbehörden einnahm. Mit dem Wegfall der Congregatio super negotiis episcoporum ist die ehemalige Verbindung von selbst aufgelöst, und die Congregatio super negotiis religiosorum sodalium wiederum als selbständige Kongregation ins Dasein getreten. Die kleine Änderung des Namens deutet auf den seit den letzten drei Jahrhunderten vollzogenen großartigen Aufschwung der religiösen Kongregationen und Institute hin, denen die Kongregation ebenso wie den alten Regularorden vorgesetzt ist.

Das Ressort der Kongregation ist möglichst weit ausgedehnt. Es fallen darunter alle Angelegenheiten der Religiosen[1] untereinander und ebenfalls die äußeren Beziehungen der Religiosen zu anderen, namentlich zu den Pfarrern und Bischöfen. Nach dem Vorbilde der beiden voraufgehenden Kongregationen übt die Kongregation der Religiosen die Verwaltungsgerichtsbarkeit in allen Streitsachen, in denen ein Religiose als Kläger oder Beklagter auftritt, mit Ausnahme derjenigen Gegenstände, welche dem S. Officium reserviert sind. Endlich fungiert die Kongregation als Dispensationsbehörde in allen Angelegenheiten der Religiosen.

6. Die von Gregor XV. durch die Bulle „Inscrutabili divinae" am 22. Juni 1622 ins Leben gerufene Congregatio de Propaganda Fide hat in der Neuordnung Pius' X. ihre grundsätzliche Stellung beibehalten. Letztere hat bekanntlich die Eigentümlichkeit, daß die Kongregation zur Verbreitung des Glaubens für die Missionsgebiete (terrae missionis) in allen Angelegenheiten zuständig ist und die übrigen Kongregationen hier keinerlei Rechte ausüben. Man kann die Stellung der Propaganda auch so charakterisieren, daß man sagt: sie wirkt für die Missionsländer allein, was die übrigen Kongregationen und Kurialbehörden für die kirchlichen Provinzen zusammen wirken. Die Alten pflegten zu sagen: Propaganda habet Congregationes in ventre.

Der territoriale Geltungsbereich der Propaganda hat dagegen eine sehr erhebliche Einschränkung erfahren. Denn da die Kongregation gemäß ihrer Zweckbestimmung nur in den eigentlichen Missionsgebieten, in denen noch keine kirchliche Hierarchie (d. h. eigentliche Bistümer) errichtet worden ist, wirken soll, so sind ihr durch die Konstitution „Sapienti consilio" die seit der Gründung der Propaganda neu errichteten kirchlichen Provinzen England, Schottland, Irland, Holland und die Diözese Luxemburg (in Europa), ferner die kirchlichen Provinzen in Kanada, Neufundland[2] und den Vereinigten Staaten (in Amerika) entzogen worden. Die völlige Entlassung der genannten Länder aus dem kirchlichen Missionsverbande bedeutet naturgemäß eine wichtige Maßregel, die von den Beteiligten mit großer Freude aufgenommen worden ist. Eine geringe Entschädigung für die erlittenen Verluste hat die Propaganda dadurch erlangt, daß ihr die bisher der Kongregation der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten unterstellten Missionsdistrikte überwiesen worden sind. Künftighin werden daher alle Missionsgebiete ausschließlich von der Propaganda geleitet werden.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß die vorhin geschilderte Machtfülle und Sonderstellung der Propaganda auch gewisse Gefahren für die Zentral-

[1] Auch die Mitglieder der dritten Orden, welche in der Welt leben, unterstehen der Kongregation der Religiosen, nicht dagegen die kirchlichen Bruderschaften und Vereine.

[2] Der lateinische Name lautet Terra nova und entspricht der französischen Bezeichnung Terre neuve.

regierung der katholischen Kirche mit sich führen. Um diese nach Möglichkeit zu verringern und die notwendige Übereinstimmung der gesamten kirchlichen Oberleitung in wichtigen Angelegenheiten zu erzielen, hat das neue Verfassungsgesetz bestimmt, daß die Propaganda in Zukunft alle Fragen bezüglich des Glaubens, der Ehe und der hl. Riten den partikularen Kongregationen vorlegen soll.

Da in den eigentlichen Missionsgebieten gewöhnlich die Seelsorge von Ordensgeistlichen verwaltet wird, unterstehen diese in ihrer Eigenschaft als Missionare der Propaganda, während sie in allen Ordensangelegenheiten von der Kongregation der Religiosen abhängig sind. Demnach bleibt auch in Zukunft ein gewisser Dualismus in der obersten kirchlichen Leitung der Missionsländer bestehen. Obwohl dieser Zustand an sich nicht unbedenklich ist, kann er doch hauptsächlich aus finanziellen Gründen nur schwer beseitigt werden; es müssen daher die beteiligten Instanzen bestrebt sein, die nachteiligen Folgen durch einträchtiges Zusammenwirken zu verhüten.

Was endlich die äußere Organisation der Propaganda anbetrifft, so bleibt die Union mit der Congregatio pro negotiis Rituum Orientalium, die von Pius IX. durch die Bulle „Romani Pontificis" vom 6. Januar 1862 vollzogen wurde, bestehen. Dagegen ist die bisherige zweite Präfektur pro re oeconomica beseitigt, und die gesamte Vermögensverwaltung mit Einschluß derjenigen der speziellen Abteilung der Reverenda camera spoliorum der Propaganda übertragen. Die von Leo XIII. am 19. März 1895 errichtete Kardinalskommission pro unione ecclesiarum dissidentium ist in zweckmäßiger Weise mit der Kongregation zur Verbreitung des Glaubens verbunden worden.

7. Die von Pius V. 1571 zuerst errichtete und von Sixtus V. als Congregatio septima in den großen Organisationsplan aufgenommene Congregatio Indicis erwähnt die Konstitution „Sapienti consilio" unter dem etwas vereinfachten Titel ebenfalls an siebenter Stelle. Da diese Kongregation bereits einen festabgegrenzten, einheitlichen Wirkungskreis besaß, waren in dieser Beziehung keine Veränderungen am Platze. Im Einklang mit dem schärferen Vorgehen des Papstes gegen die Verfälscher des katholischen Glaubens ist aber verordnet, daß die Indexkongregation künftighin ebenfalls aus eigener Initiative und nicht bloß nach erfolgter Anzeige (Denuntiation) gegen gefährliche Schriften aller Art vorgehen soll. Außerdem wird die Kongregation ermahnt, die Bischöfe an ihre Pflicht zum energischen Einschreiten gegen gefährliche Schriften und zur Anzeige derselben bei dem apostolischen Stuhle in Gemäßheit der Konstitution „Officiorum" vom 25. Jan. 1897 zu erinnern.

Da zwischen den Aufgaben der Indexkongregation und des hl. Offizium ein naher Zusammenhang besteht, hat die neue Konstitution bestimmt, daß die Mitglieder, Beamten und Konsultoren beider Kongregationen künftighin die das Bücherverbot betreffenden Angelegenheiten miteinander besprechen dürfen und alle zu demselben strengen Stillschweigen verpflichtet sein sollen.

8. Die Congregatio sacrorum Rituum, eine Gründung Sixtus' V., hat nach der Pianischen Reform die doppelte Aufgabe: 1) für die Riten und Zeremonien der lateinischen Kirche die obersten Anordnungen zu treffen und 2) die Selig- und Heiligsprechungsprozesse, sowie das Reliquienwesen in letzter Instanz zu leiten. Gegenüber den vorher geltenden Gesetzen

ist ihr Kompetenzkreis einerseits durch die Aufnahme des Reliquienwesens, für das eine am 28. Januar 1904 mit der Ritenkongregation unierte Congregatio Indulgentiarum et Reliquiarum bestand, erweitert, und anderseits durch das Ausscheiden der Präzedenzverhältnisse verringert worden. Die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Organisation hat durch diese Veränderungen bedeutend gewonnen.

In richterlicher Hinsicht besitzt die Kongregation der hl. Riten, abgesehen von den Beatifikations- und Kanonisationsprozessen, keine Rechtsprechungsgewalt, da ihr die Präzedenzverhältnisse entzogen worden sind. Sie ist aber mit einer besonders weitgehenden Gesetzgebungsgewalt[1] ausgestattet und hat das Recht, besondere Insignien und Privilegien zu verleihen, welche mit dem Ritus und den kirchlichen Zeremonien in Zusammenhang stehen.

Mit der Ritenkongregation bleiben die von Leo XIII. und Pius X. errichteten Kommissionen, der Coetus liturgicus, der Coetus historico-liturgicus und der Coetus pro sacro concentu, verbunden.

9. Die von Sixtus V. speziell für das Zeremoniell des päpstlichen Hofes (beim Gottesdienste der päpstlichen Kapelle, beim Empfange der fremden Fürsten und ihrer Gesandten, bezüglich der Präzedenz der Kardinäle) errichtete Congregatio caeremonialis hat die neue Gesetzgebung Pius' X. unverändert beibehalten.

10. Die Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis, welche seit ihrer Errichtung durch Pius VI. im Jahre 1793 eine reiche historische Entwicklung erfahren hat, ist von Pius X. in Anlehnung an die ursprüngliche Stiftung neu organisiert worden. Unter Entziehung der allgemeinen obersten Leitung über gewisse kirchliche Territorien und Missionsländer, für welche die Kongregation der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten bisher nach Art der Propaganda tätig war, soll erstere in Zukunft auf die Besorgung derjenigen außerordentlichen kirchlichen Geschäfte beschränkt sein, die ihr vom Papste durch den Kardinalstaatssekretär zugewiesen werden. Das Hauptressort der Kongregation sind daher, wie die Konstitution hervorhebt, die kirchenpolitischen Angelegenheiten und speziell der Abschluß von Konkordaten.

11. Als letzte Kongregation erwähnt die Konstitution „Sapienti consilio" die Congregatio studiorum, die von Leo XII. durch die Bulle „Quod divina sapientia" vom 24. August 1824 zuerst ins Leben gerufen wurde. Dieser Kongregation unterstehen die von der kirchlichen Autorität abhängigen Universitäten und Fakultäten mit Einschluß der von den Ordensleuten geleiteten Hochschulen. Dagegen sind die ausschließlich für die praktische Ausbildung der Geistlichen bestimmten und in manchen Ländern noch mit dem Gymnasialunterrichte betrauten bischöflichen Seminarien der Oberleitung der Congregatio consistorialis unterstellt.

Die Studienkongregation approbiert die neuen Stiftungen, verleiht das Recht zur Erteilung der akademischen Grade und kann diese auch unmittelbar an wissenschaftlich verdiente Männen austeilen.

Mit den genannten elf Kongregationen ist die Anzahl der für die Zentralregierung der katholischen Kirche bestimmten Kongregationen abgeschlossen. Die am Schlusse der

[1] Vgl. Dekret der Congr. Rituum vom 23. Mai 1846. Hiernach haben die Dekrete der Ritenkongregation dieselbe Autorität, als wenn sie vom Papste unmittelbar erlassen worden wären, auch wenn sie dem letzteren nicht vorgelegt worden sind.

Bulle „Sapienti consilio" nach den übrigen Kurialbehörden noch erwähnte Congregatio reverendae Fabricae S. Petri hat die ihr früher bewilligten Fakultäten, Meßstiftungen zu reduzieren, fromme Legate umzuwandeln usw., eingebüßt und ist nur noch als Vermögensverwaltungsbehörde für St. Peter tätig.

Aufgehoben sind im ganzen neun Kongregationen: 1) die Congregatio Episcoporum (errichtet 1588), 2) die Congregatio Indulgentiarum et Reliquiarum (von Klemens VIII. errichtet und von Pius X. am 28. Januar 1904 mit der Ritenkongregation vereinigt), 3) die Congregatio Immunitatis ecclesiasticae (errichtet 1626), 4) die Congregatio Visitationis apostolicae (errichtet 1592), 5) die Congregatio super residentia Episcoporum (errichtet 1634), 6) die Congregatio specialis super revisione conciliorum provincialium (errichtet 1849), 7) die Congregatio examinis Episcoporum (errichtet von Klemens VIII.), 8) die Congregatio super disciplina regulari (errichtet 1695) und 9) die Congregatio super statu Regularium (errichtet 1847). Die beiden zuletzt erwähnten Kongregationen waren bereits durch Motu proprio vom 26. Mai 1906 für erloschen erklärt.

Von den bisher bestehenden Kardinalskommissionen bleiben die Commissio studiis historicis praeposita (errichtet 1883), die Commissio studiis biblicis praeposita (errichtet 1902), die Commissio Fidei in Urbe praeservandae (errichtet 1902) und die Commissio pro obulo S. Petri administrando (errichtet von Pius X.) in ihrer früheren Verfassung unverändert fortbestehen. Dagegen ist die Commissio pro unione ecclesiarum dissidentium (errichtet 1894) mit der Propaganda verbunden worden, und als Nachfolgerin der Congregatio Visitationis apostolicae Urbis soll demnächst eine entsprechende Kardinalskommission bei dem römischen Kardinalvikariate errichtet werden. Die für die Kodifikation des kanonischen Rechts 1904 eingesetzte Kardinalskommission ist wegen des vorübergehenden Zweckes unerwähnt geblieben.

B.

Die Gerichtsbehörden (Tribunalia).

Die zweite Klasse der römischen Kurialbehörden hat durch die Wiedererweckung der römischen Rota und der Segnatura die bedeutendsten Veränderungen erfahren. Sie besteht jetzt aus drei Gerichtshöfen.

1. An erster Stelle erwähnt die Konstitution „Sapienti consilio" die Sacra Poenitentiaria, die seit Alexander III. oder Innocenz III. als eigene Behörde für die oberste Leitung des kirchlichen Bußwesens eingerichtet worden war.[1] Bis zum Jahre 1569 erstreckte sich die Jurisdiktion der Pönitentiarie auch auf zahlreiche Punkte des forum externum, später nur noch in gewissen Ausnahmefällen, bis ihr in der Zeit der französischen Revolution die Ehedispensation der kanonisch Armen pro foro externo übertragen wurde. Pius X. hat ihre Kompetenz ausnahmslos auf das forum internum eingeschränkt; jedoch bedeutet letzteres nicht allein das Beichtforum (forum sacramentale), sondern auch das Gewissensforum (forum extrasacramentale).

Die hl. Pönitentiarie erteilt innerhalb des genannten Bereichs gewisse Gnaden, die Absolution von Sünden und Zensuren, Dispensationen, ferner Kondonationen für den unrechtmäßigen Erwerb von Kirchengütern und bona incerti domini, sie kommutiert die Gelübde, saniert die ungültigen Ehen und sonstigen Rechtsakte und entscheidet endlich die ihr vorgelegten Gewissensfragen. Am wichtigsten ist die Erteilung von Ehedispensen pro foro interno.

[1] Vgl. die neue grundlegende Forschuug von Emil Göller, Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. I. Bd. Rom 1907.

2. Die Sacra Rota Romana, zuerst von Nikolaus IV. für die weltlichen Zivilsachen des Kirchenstaates eingerichtet und von Klemens V. inbezug auf die streitigen Prozesse in kirchlichen Angelegenheiten weiter ausgebaut, war einstens der berühmteste Gerichtshof der katholischen Welt.[1] Seit dem 16. Jahrhundert sank ihre Stellung infolge des Abfalls der Reformationsländer und namentlich durch die immer mehr zunehmende Überweisung der kirchlichen Prozesse an die neu begründeten Kongregationen bedeutend herab, so daß sie schließlich nur noch die weltlichen Zivilprozesse des Kirchenstaates entschied und seit 1870 ihre Rechtsprechung völlig einstellte. Auf Grund der von Pius X. eingeführten, bereits im zweiten Abschnitte erörterten Trennung des Justiz- und Verwaltungsgerichtsbarkeitsverfahrens hat die neue Gesetzgebung den Kongregationen die Führung der eigentlichen Zivil- und Kriminalprozesse verboten und beide Arten der Rota übertragen. Nach der ebenfalls erwähnten „Lex propria" urteilt die Rota in allen causae non maiores (die causae maiores z. B. die Strafklagen gegen die Bischöfe sind dem Papste persönlich vorbehalten), welche ein formelles juristisches Prozeßverfahren erfordern. Sie entscheidet in 1. und eventuell 2. und 3. Instanz bezüglich aller Prozesse, welche ihr der Papst in 1. Instanz zuweist und gegen deren Entscheidung in 1. und 2. Instanz appelliert wird. In 2. und eventuell 3. Instanz ist sie zuständig für diejenigen Prozesse, die bereits in 1. Instanz von den bischöflichen Gerichten entschieden worden sind und gegen deren Urteil beim apostolischen Stuhle Berufung eingelegt worden ist. In letzter Instanz endlich gelangen diejenigen Prozesse an das Forum der Rota, welche bereits in der 2. oder höheren Instanz von den bischöflichen Gerichten abgeurteilt worden sind, falls eine Partei oder beide nach Rom appellieren. Außerdem verleiht die Rota in gewissen Fällen die Rechtswohltat der Wiedereinsetzung in den früheren Stand (restitutio in integrum). Gegen die verwaltungsgerichtlichen Entscheidungen der bischöflichen Kurien kann dagegen nur bei den Kongregationen Rekurs eingelegt werden. Abgesehen von den eherechtlichen Prozessen, die in forma iuris geführt werden, ist daher in den meisten Fällen von den bischöflichen Entscheidungen an die Kongregationen zu appellieren, da ein juristisches Prozeßverfahren in anderen Materien nur selten an den bischöflichen Kurien stattfindet.[2]

Das Richterkollegium der Rota besteht aus 10 (früher 12) vom Papste ernannten Auditoren, welche Priester, reiferen Alters, wenigstens Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechts sein und die für die Ausübung des Richteramts erforderlichen sittlichen Eigenschaften und praktischen Kenntnisse besitzen müssen. Der älteste Auditor bekleidet das Amt eines Dekans oder Vorsitzenden. Ganz neu ist die Bestimmung, daß die Auditoren mit der Erreichung des 75. Lebensjahres aus dem aktiven Amte ausscheiden. Nach dem bereits früher bestehenden Gebrauche wählt sich jeder Auditor einen persönlichen und ganz von seiner Leitung abhängigen Gehilfen (adiutor studii), dessen Wahl, falls er die notwendigen Eigenschaften besitzt — namentlich der Doktortitel des kanonischen Rechts wird verlangt —, vom Kollegium der Auditoren approbiert und vom Papste bestätigt wird.

[1] Über die Wirksamkeit der Rota im 15. Jahrh. vgl. N. Hilling, Die römische Rota und das Bistum Hildesheim am Ausgange des Mittelalters (1464—1513). Münster 1908.

[2] Die Prozesse aus den Missionsländern gelangen sämtlich an die Propaganda. Vgl. oben S. 42 f.

Außerdem fungieren an dem Gerichtshofe der promotor iustitiae (früher promotor fiscalis genannt), der etwa unserem Staatsanwalte entspricht, und der defensor vinculi matrimonii, professionis et sacrae ordinationis. Beide werden vom Papste auf den Vorschlag der Auditoren hin ernannt. Von den Gerichtsschreibern (Notaren) müssen wegen der Kriminalprozesse der Geistlichen und Religiosen mindestens zwei Priester sein, und endlich sollen ein oder zwei Laien als Gerichtsdiener angestellt werden.

Zur Unterstützung der prozeßführenden Parteien dienen in der Regel die Advokaten und Prokuratoren. Die ersteren können sowohl Priester wie Laien sein, müssen aber zum Zwecke ihrer Zulassung eine besondere Prüfung vor dem Kollegium der Rotaauditoren ablegen. Außerdem wird der Doktorgrad des kanonischen Rechts und eine dreijährige praktische Übung verlangt. Für die Prokuratoren sind die Vorschriften bezüglich der Agenten maßgebend. Eine Verpflichtung der Parteien, sich durch einen Advokaten oder Prokurator vertreten zu lassen (Anwaltszwang), ist in in der Prozeßordnung der Rota nicht vorgeschrieben.

Was das Prozeßverfahren anbetrifft, so urteilen die Auditoren meistens in einem Turnus von je drei Auditoren, deren Reihenfolge bei den drei jüngsten Auditoren beginnt. Bei besonderen Anlässen erteilt der Papst den Befehl: videant quinque, septem usw. oder videant omnes. Der erste Auditor des Turnus ist der jedesmalige Berichterstatter (Ponens seu Relator causae), wenn er nicht aus gerechter Ursache das Amt an einen anderen übertragen will. Erscheint eine Voruntersuchung notwendig, so wird damit der Auditor eines anderen Turnus vom Dekan beauftragt; der Relator darf nicht zugleich Instruktionsrichter sein.

Das bisher übliche schriftliche Verfahren mittels der Gerichtsakten ist in der neuen Prozeßordnung der Rota grundsätzlich beibehalten worden; jedoch ist zugleich die nicht unwesentliche Neuerung eingeführt, daß in gewissen Fällen mündliche Disputationen in einem besonderen Termine vor dem betreffenden turnus iudicum stattfinden können. Hierdurch ist der kanonische Prozeß dem bei den staatlichen Gerichten üblichen mündlichen und unmittelbaren Verfahren erheblich näher gerückt. Einen bedeutenden Fortschritt gegenüber dem Verfahren vor den Kongregationen bedeutet die Vorschrift, daß dem richterlichen Urteile eine ausführliche Begründung unter Strafe der Nichtigkeit beigefügt werden muß. Auch bereits früher bestand diese Sitte bei der Rota, weshalb die alten Decisiones Rotae noch jetzt von den Juristen hochgeschätzt werden.

3. Als höchsten Gerichtshof der römischen Kurie hat Pius X. die Signatura apostolica errichtet, welche als die Nachfolgerin der seit dem Untergange des Kirchenstaates faktisch erloschenen Segnatura papale di giustizia betrachtet werden muß. Das supremum apostolicae Signaturae tribunal bildet eine Art kirchlichen Kassationsgerichtshofes, welcher die Tätigkeit der Rota kontrolliert und ergänzt. Sie hat daher zu erkennen: 1) über die Ablehnung eines iudex suspectus bei den Prozessen der Rota, 2) über die Verletzung des Amtsgeheimnisses und der Schädigung der Parteien, falls sich die Auditoren derartige Vergehen zuschulden kommen lassen, 3) über die Nichtigkeitsbeschwerden gegen ein Urteil der Rota, 4) über den Antrag auf Wiedereinsetzung in den früheren Stand gegen eine bereits rechtskräftig gewordene Entscheidung der Rota.

Die persönliche Organisation dieser Gerichtsbehörde ist in allen Teilen den Kardinalskongregationen nachgebildet.

C.

Die Ämter (Officia).

Die letzte Abteilung der Kurialbehörden enthält die ältesten Ämter des römischen Hofes (Apostolische Kanzlei und Kammer) und die verhältnismäßig spät entstandene, aber sehr einflußreiche Staatssekretarie. Besonders inbezug auf die zuletzt erwähnte Behörde weist der neue Organisationsplan Pius' X. bedeutende Änderungen auf.

1. Die ehrwürdige Cancellaria apostolica, deren Anfänge bereits zur Zeit des Papstes Damasus I. (366 – 384) bestimmt nachweisbar sind, steht naturgemäß an erster Stelle. Dem Chef der apostolischen Kanzlei, der in Zukunft stets ein Kardinal sein soll, hat Pius X. den seit Honorius III. (1216 – 1227) abgeschwächten Titel eines Kanzlers (statt Vizekanzlers) zurückgegeben. Nach altem Brauche ist mit der Stellung des Kanzlers das Amt eines Notars der päpstlichen Konsistorien verbunden.

Der Geschäftskreis der apostolischen Kanzlei erstreckt sich in Zukunft nur auf die Expedition der päpstlichen Bullen für die Verleihung der sog. Konsistorialbenefizien (der Bistümer und gewisser Abteien), die Errichtung von Bistümern und Kapiteln und andere wichtige Angelegenheiten (negotia maiora) der katholischen Kirche. In den beiden ersten Fällen wird der Expeditionsbefehl von der Konsistorialkongregation erteilt, im letzteren vom Papste.

Das früher sehr komplizierte, vierfache Expeditionsverfahren der Bullen per viam Cancellariae, de camera, secretam und de curia ist als überflüssiger Formalismus beseitigt, und nur das Verfahren per viam Cancellariae beibehalten. Ein spezielles Regolamento soll das Verfahren eingehender regeln.

Eine weitere Vereinfachung in der Organisation der apostolischen Kanzlei bedeutet die Aufhebung des Prälatenkollegiums der Abbreviatoren des großen und kleinen Parks (abbreviatores de parco maiori et minori). Die bloß formellen Funktionen, welche die zuletzt nur noch existierenden abbreviatores de parco maiori beim Unterzeichnen der apostolischen Bullen ausübten, sind an das Kollegium der sieben wirklichen apostolischen Protonotare (protonotarii participantes de numero) übertragen.

Noch bis in die neueste Zeit war der für die Datierung der Bullen maßgebende Jahresanfang nicht der 1. Januar (Zirkumzisionsstil), sondern der 25. März (Inkarnationsstil). Pius X. hat den jetzt üblichen bürgerlichen Jahresanfang für alle päpstlichen Schreiben eingeführt. Dagegen ist die römische Datierung nach Kalenden, Nonen und Iden einstweilen beibehalten.

2. Die Dataria apostolica, deren Ursprung bis in das 14. Jahrhundert zurückgeht, galt nach dem alten Rechte als die wichtigste Gnadenbehörde der Kurie und war hauptsächlich mit Erteilung von Ehedispensen pro foro externo und der Verleihung der niederen Benefizien beauftragt. Der Geschäftskreis der apostolischen Datarie erstreckte sich demnach auf verschiedenartige Materien, die in keinem inneren Zusammenhange zueinander standen. Aus diesem Grunde hat die Bulle „Sapienti consilio“ die

Ehedispensen pro foro externo an die neugebildete Kongregation für die Verwaltung der Sakramente übertragen und das Ministerium der Datarie auf die niederen Benefizien (beneficia non consistorialia), welche dem Apostolischen Stuhle reserviert sind, eingeschränkt. Ein späteres Statut soll das genauere Verfahren festsetzen.

Nachdem gewohnheitsrechtlich schon seit langem ein Kardinal zum Vorsteher der Datarie ernannt worden war, hat Pius X. die Präsidentenstelle iure scripto mit dem Kardinalsamte verbunden und dementsprechend den früheren Titel „Prodatar" in „Datar" umgewandelt.

Wegen der Entziehung der Ehedispensen wird die apostolische Datarie die Seelsorgsgeistlichen weit weniger beschäftigen, als dies früher der Fall war. Wie an einer anderen Stelle bereits erwähnt wurde, ist das an der Datarie bestehende Kollegium der apostolischen Spedizionäre[1] gänzlich aufgehoben.

3. Die einstens so mächtige Finanz-Verwaltungs- und Justizbehörde der Camera apostolica hat infolge der Wandlungen der Zeiten am meisten von ihrem ehemaligen Glanze eingebüßt. Ihr ist daher in der Neuordnung der Kurialverfassung durch Pius X. nur ein ganz bescheidenes Plätzchen unter den Ämtern der Kurie eingeräumt. Von praktischer Bedeutung wird die apostolische Kammer fast nur noch während der Sedisvakanz des päpstlichen Stuhles, wenn der Kämmerer (ital. Camerlengo) der hl. römischen Kirche die interimistische Verwaltung des römischen Hofes führt. Alsdann residiert der Camerarius im Vatikanischen Palaste, ist mit einem Hofstaate umgeben und läßt mit seinem Wappen versehene Münzen prägen. Die letzten Normen für seine Regierungstätigkeit sind in der Konstitution „Vacante sede apostolica" vom 25. Dezember 1904 enthalten.

4. Die Secretaria status verdankt dem Aufkommen des modernen diplomatischen Verkehrs m 15. und 16. Jahrhundert ihr Entstehen und besitzt trotz der Aufhebung des Kirchenstaates noch in der Gegenwart eine große Bedeutung. Der Kardinalstaatssekretär wird mit Recht als der erste Beamte der römischen Kurie betrachtet.

Die Organisation der Staatssekretarie hat durch die Bulle „Sapienti consilio" sehr bedeutsame Änderungen erfahren, welche namentlich durch die Verbindung der Kongregation der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten mit der Staatssekretarie und die Aufhebung der Sekretarie der Breven herbeigeführt worden sind. In Zukunft zerfällt die gesamte Behörde in drei Abteilungen. Die erste Abteilung beschäftigt sich mit den außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten und legt dieselben der hierfür bestimmten Kongregation zur Prüfung vor; die zweite erledigt die ordentlichen Geschäfte und bestimmt namentlich über die Verleihung von kirchlichen und weltlichen Auszeichnungen (päpstlichen Orden und Prälatentiteln mit Ausnahme derjenigen, welche dem Maggiordomo reserviert sind, wie z. B. der Monsignoretitel für die geheimen überzähligen Kammerherren des Papstes); die dritte endlich expediert die päpstlichen Breven, welche ihr von den verschiedenen Kardinalskongregationen zugewiesen werden.

Jede der genannten Sektionen hat ihren besonderen Vorsteher. An der Spitze der ersten steht der Sekretär der Kongregation der außerordentlichen

[1] Sieh oben S. 38.

kirchlichen Angelegenheiten, die Vorstandschaft der zweiten führt der Substitut des Kardinalstaatssekretärs für die ordentlichen Angelegenheiten, und die dritte wird vom Kanzler der Breven, der gewissermaßen der Nachfolger des früheren Kardinalsekretärs der Breven ist, geleitet. Die Oberleitung des Ganzen ruht in den Händen des Kardinalstaatssekretärs.

Durch die praktisch eingerichtete Neuordnung hat der Einfluß der Staatssekretarie noch erheblich gewonnen; die Geschäftsführung der römischen Kurie auf dem Gebiete der allgemeinen Gnadenverleihungen ist aber dadurch mehr zentralisiert und vereinfacht worden.

5. Als letzte Ämter der römischen Kurie sind endlich noch die beiden Secretariae brevium ad principes et epistolarum latinarum zu nennen. Die Tätigkeit dieser Offizien, welche für die größere Öffentlichkeit kein besonderes Interesse besitzen, ist durch die Namensbezeichnung hinreichend angedeutet.[1]

Mit den voraufgehenden wenigen Strichen sind die Hauptzüge der Neuordnung Pius' X. unter Weglassung aller kleineren Detailpunkte möglichst an der Hand der offiziellen päpstlichen Aktenstücke gezeichnet. Sollte der Leser beim letzten Überblick über das Gesamtbild den Eindruck gewinnen, daß sich die neue Verfassung von der alten durch die strenge Einheitlichkeit des Aufbaues, einfache Gliederung und Zweckmäßigkeit in der Verwaltung in sehr vielen Punkten vorteilhaft abhebt, so hat er damit die Grundideen der Reform Pius' X. richtig in sich aufgenommen. Möge die jüngste reformatio curiae dem kirchlichen Leben die reichsten Früchte tragen!

[1] An mehreren Stellen dieses Aufsatzes ist auf die in Zukunft noch erfolgenden Ausführungs- und Ergänzungsbestimmungen der Kurialreform hingewiesen worden. Während der Durchsicht der Korrekturbogen melden die öffentlichen Blätter, daß Pius X. ein offizielles Publikationsorgan für die Verkündigung der Gesetze und Verordnungen der römischen Kurie ins Leben gerufen hat. Die ebenso moderne, wie praktische Maßnahme wird besonders von den Kanonisten und kirchlichen Verwaltungsbeamten freudig begrüßt werden. Vgl. unten S. 58.





Die Inschrift des Königs Zakir von Hamat.

Von P. Anastasius Schollmeyer, O. F. M., Breslau.

Pognon veröffentlicht in dem jüngst erschienenen II. Bande seines Inschriftenwerkes „Inscriptions Sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la Region de Mossul“ eine sowohl historisch als auch religionsgeschichtlich bedeutsame Inschrift, die sich auf der Stelle befindet, welche der König Zakir von Hamat dem Gotte Alur errichtet hatte.

Die Inschrift stammt aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. und bietet eine Bestätigung des Bildes, welches uns die Königsbücher im Verein mit den keilschriftlichen Annalen von den syrischen Kleinstaaten damaliger Zeit entwerfen, ja bereichert dasselbe um einige interessante Züge.

Wir lernen den König Zakir von Hamat kennen, gegen den der nordsyrische Staatenbund unter Führung Bar Hadads von Aram (vgl. I. Kön. 15. 18 und II. Kön. 13. 3) einen Feldzug eröffnete. Bar Hadad von Damaskus wird als Führer genannt; damit tritt die beherrschende Stellung von Damaskus klar zutage.

Die Entscheidungsschlacht wird unter den Mauern der Stadt Hazrak (vgl. Zach. 9, 1) geschlagen und fällt zu ungunsten des vereinigten Fürstenbundes aus. Die ganze Inschrift ist ein Dankeserguß gegen den Gott Baal Schamin (der Herr des Himmels) und ein Hymnus auf diese siegreiche Schlacht. Höchst auffallend ist, daß die Stelle mit der Inschrift dem Gotte Alur geweiht ist, und daß trotzdem Baal Schamin die Hauptrolle spielt. Zu ihm erhebt Zakir seine Hände, und er erhört ihn, er spricht zu ihm: „Sei ohne Furcht, ich habe dich herrschen lassen und werde dich aus der Hand der Könige befreien.“ Man glaubt einen Psalmenvers zu hören, wenn man solche Stellen liest (vgl. Ps. 28. 3); wieder ein Beweis, wie sehr die hl. Schriftstellen trotz ihres einzigartigen Inhaltes Form und Gewand mit den Semiten teilten. Durch diese Inschrift wird es zur Gewißheit erhoben, daß wir in Baal Schamin einen echt semitischen Gott vor uns haben und nicht eine erst zur Perser- und Griechenzeit unter dem Einflusse des Judentums entstandene Gottheit.

Die Sprache der Inschrift ist aramäisch mit einem stark hebräischen Einschlag.

Aus der altchristlichen Sittenlehre.

Von Dr. Hermann Müller, Professor der Theologie, Paderborn.

Vor kurzem hat Hans Lietzmann ein „Leben des heiligen Symeon Stylites“ in den jetzt von Harnack und Schmidt herausgegebenen „Texten und Untersuchungen“ (Band 32, Heft 4, 1908) veröffentlicht. In diesem Werke bietet er auch die syrisch erhaltenen „Vorschriften und Ermahnungen des seligen Herrn Simeon“ in einer von H. Hilgenfeld

besorgten Übersetzung (a. a. O. S. 180—4). Symeon lebte von 390—459; bei Lietzmann oder auch im Herderschen Kirchenlexikon (2. Aufl., Bd. 11 s. v. Styliten und Symeon Stylites) kann man sich leicht über ihn orientieren. An dieser Stelle möchten wir auf den Ertrag hinweisen, der für die Moraltheologie aus den bereits genannten „Vorschriften“ gewonnen werden kann. Unter den mannigfachen moralischen Ermahnungen, die hier gegeben werden, hebt Lietzmann (S. 252) als besonders interessant drei Punkte hervor.

Erstens gibt Symeon die Anweisung: „Kehret nun um und wendet euch wieder zu Gott dem Barmherzigen, beobachtet den heiligen Tag des Sonntags, das ist der Tag seiner Auferstehung, und den Freitag, das ist der Tag seiner Kreuzigung.“ Ich weiß nicht, ob man mit Lietzmann diese Stelle so deuten muß, daß der Freitag „womöglich“ „als Feiertag zu begehen“ sei wie der Sonntag, bezw. ob die bei Symeon gemeinte Freitagsheiligung ein Arbeitsverbot in sich schließen soll (vgl. Lietzmanns Ausführungen S. 227 f.). Vielleicht genügt es, an die altchristliche Sitte des Stationsfastens (mit Gottesdienst) zu denken. Die Gewohnheit, am Freitag Abstinenz zu beachten, hat sich bekanntlich daraus entwickelt.

Eine zweite Vorschrift heißt bei Symeon: „Wer etwas hat und ausleiht, soll als Zins nehmen die Hälfte des Hundertsten, und der Segen des Herrn wird auf ihm ruhen. Wer etwas hat und zurückhaltend ist und nicht ausleiht, weil der Zinsfuß ihm zu gering ist, über den wird der Zorn des Herrn kommen und über sein Haus und über seine Söhne und über seinen ganzen Besitz.“ Der Zinsfuß der „Hälfte des Hundertsten“ (monatlich 0,5 %) entspricht einem Jahreszins von 6 %. In der Antwort, die der „Presbyter Cosmas“ dem hl. Symeon auf die „Unterweisungen“ schickt, heißt es: „Wer sagt: ‚weil der Zinsfuß zu gering ist, werde ich nicht ausleihen‘, der wird hören, was deine Liebe sagt, damit du ihm ein Bürge bist: daß es für ihn besser ist, er nimmt die Hälfte, und sie wird ihm zum Segen, als daß er das Ganze nimmt, und es wird ihm zum Fluch.“ Damit scheint angedeutet zu sein, daß Symeon nur die Hälfte des damals sonst üblichen Prozentsatzes gestattet. Die Stelle selbst ist ein nicht uninteressanter Beitrag zur Geschichte des Zinsverbotes in der nachnizänischen Patristik.

Eine dritte Mahnung Symeons geht auf den Eidschwur. Er schärft ein: „Schwöret nicht, indem ihr lügt, bei dem Namen des Herrn Gottes, denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, welcher bei seinem Namen schwört mit Lüge; sondern eure Rede sei: ja, ja und nein, nein, wie geschrieben steht im heiligen Evangelium eures Herrn.“ Und an einer anderen Stelle: „Wenn es ferner einen Mann gibt oder eine Frau oder Jugend mit Verständnis (= Kinder, die schon Verstand haben) und sie schwören bei dem Haupte Gottes oder bei dem Haupte Christi (oder bei dem Haupte des Heiligen Geistes), während doch diese drei eins sind, Vater, Sohn und Heiliger Geist, so sollen sie bestraft werden, weil sie wagen, mit diesem Schwur zu schwören, welcher zu hart für sie ist.“ In der Antwort des Cosmas heißt es alsdann: „Wir schwören bei Gott und bei seinem Christus und bei seinem lebendigen und Heiligen Geiste und dem Siege unserer Herren, der Kaiser: wer es wagt und dies übertritt, der sei verflucht nach deinem Wort, Herr! Auch wir werden ihn züchtigen und aus unserer Mitte stoßen. Sein Opfer soll nicht in der Kirche angenommen werden, und seine Toten sollen nicht geleitet werden.“ Es mag sich verlohnen, auf die Schwurformeln der alten Christen, etwa unter Bezugnahme auf die Studien von R. Hirzel und L. Wenger, gelegentlich des näheren zurückzukommen.

Zur Seelsorge des sechzehnten Jahrhunderts.

Von Dr. Hermann Sträter, Pfarrer von St. Joseph, Krefeld.

Wer eine Pfarrstelle antritt, kommt nicht selten dadurch in zuweilen recht peinliche Verlegenheit, daß er die Gebräuche und Gewohnheiten der Pfarrei nicht kennt. Wer hat bisher an diesem oder jenem Festtage kirchlichen Dienst getan? In welchem Verhältnis stand der vorige, vielleicht verstorbene Pfarrer zu anderen an der Kirche amtierenden Geistlichen? An welchen Tagen lud er Gäste ein, und welche? Was erhielt dieser oder jener geistliche oder nicht geistliche Angestellte an Remunerationen? Solche und ähnliche Fragen zu beantworten und demgemäß seine Entschlüsse zu fassen kann manchen Pfarrer in peinliche Verlegenheit bringen. Dort, wo man sichere und kompetente Antwort bekäme, anzufragen, ist manchmal untunlich und unhöflich. Derartige Erwägungen mochten es wohl besonders sein, welche den hervorragenden Gegner Luthers, Johann Eck, veranlaßten, sogleich beim Antritt seiner Pfarrstelle von U. L. Frau zu Ingolstadt, welche er 1525—1532 innehatte, ein „Pfarrbuch" anzulegen, in welches er nach und nach alles Wissenswerte über die geistlichen Stellen, die sonstigen Angestellten, den Kultus, Gebühren und Taxen, Verhältnis des Pfarrers zu den anderen Geistlichen und zu Behörden, gesellschaftliche Pflichten des Pfarrers ꝛc. eintrug, ein Buch, in welches die Nachfolger noch einige Ergänzungen schrieben, und welches uns zeigt, daß Eck nicht bloß ein großer Gelehrter, sondern auch ein zum Pfarramte hervorragend befähigter Geistlicher war, der mit großer Umsicht, Klarheit und Weitsichtigkeit seiner Stellung gerecht wurde und mit sicherem Takte, zu hundertfältiger Rücksichtnahme genötigt, das Richtige traf und zahllosen Schwierigkeiten mit Geschick begegnete. Das Pfarrbuch, welches von Dr. Greving mit der bei diesem Gelehrten gewohnten Akribie herausgegeben und erläutert wurde,[1] gibt uns einen lehrreichen Einblick in das kirchliche Leben einer bedeutenden Pfarrei im 16. Jahrhundert und enthält auch manches noch für heute Vorbildliche. In der Marienpfarre zu Ingolstadt waren 21 „Kaplaneien" oder Pfründen, welche dem Pfarrer (plebanus) gegenüber eine gewisse Selbständigkeit hatten und von Korporationen oder Personen teils für einzelne Kapellen, teils für einzelne Altäre errichtet waren. Zu den Inhabern dieser Pfründen kamen die „Kooperatoren", welche vom Pfarrer regelmäßig für ein Jahr als Hilfsseelsorger angestellt wurden. Der Gottesdienst war ein sehr vielseitiger und reicher; man half sich — fast notgedrungen — manchmal dadurch, daß, sobald ein Hochamt halb war, der zweite Teil still gelesen, und unterdessen ein neues Amt begonnen wurde. Auch während der Predigt wurde zuweilen zelebriert. Im übrigen war Eck auf würdigen Gottesdienst sehr bedacht, legte Wert darauf, daß Gebete und Zeremonien in ebenso ernster als für das Volk ansprechender Weise verrichtet wurden, ließ auch gern die Festgeheimnisse in dramatischen Formen den Gläubigen vorführen, wobei er aber betont, alles müsse würdig geschehen, indem er an anderen Orten gebräuchliche Darstellungen, als den Spott herausfordernd, verwirft. Er gibt Anweisungen über die Art, die herkömmlichen Umzüge und Prozessionen zu halten, über das Stundengebet, welchem auch die Gläubigen beizuwohnen pflegten. Mit Nachdruck spricht er vom Predigtamte, welchem er selbst mit außerordentlich großem Eifer oblag; in 8 Jahren hielt er 456 Predigten, eine Zahl, welche um so gewaltiger erscheint, als er mit so vielen Arbeiten außerhalb seines Amtes als Pfarrers beschäftigt und dadurch oft lange von Hause abwesend war. Er klagt über Geistliche, welche nicht genug gepredigt hätten, und gibt Predigtskizzen von bleibendem Wert, so seine Einführungs-

[1] Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 4 und 5. Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt. Ein Beitrag zur Kenntnis der pfarrkirchlichen Verhältnisse im sechzehnten Jahrhundert (mit einem Grundriß). Von Dr. Joseph Greving, Münster i. W., Aschendorff 1908.

predigt, seine Mahnungen an die Eltern, die Kinder zur Schule zu schicken. Er hat auch 5 Bände Predigten ediert. Mit allen Geistlichen seiner Pfarrei suchte er auf freundschaftlichem Fuße zu bleiben, was ja gerade wegen der relativen Selbständigkeit der Kapläne viel Takt erforderte; mit Großherzigkeit und Klugheit regelte er besonders hinsichtlich der Gebührenfrage sein Verhältnis zu den Kooperatoren. Ihnen gibt er sehr verständige Anweisungen, fordert, selbst eine erstklassige Arbeitskraft, auch von ihnen Eifer und Dienstfertigkeit, besonders hinsichtlich der Krankenseelsorge, und Würde (andere Geistliche nicht duzen!). Besonders in der Osterzeit stellte der Beichtstuhl hohe Anforderungen; kaum einer blieb von der hl. Kommunion zurück. Mit dem Küster, Lehrer und anderen fand Eck die rechten Beziehungen. Allen, auch zuweilen fremden Geistlichen, bot er gern seine Gastfreundschaft und gab, wenn auch das pflichtmäßige Fasten streng befolgend, für das Patrozinium und andere Tage erquisite Menus. Auch gegen andere, denen er verpflichtet war, z. B. gegen die Universität, welcher die Pfarre inkorporiert war, erfüllte er in geschickter Weise seine Verpflichtungen. Dies sind nur einige Andeutungen über den überaus reichen Inhalt; wer in die Pfarrverhältnisse damaliger Zeit einen Einblick bekommen will, möge Ecks Pfarrbuch lesen; wer als Seelsorger eine weitverzweigte Tätigkeit hat, findet daselbst viele Fingerzeige. Möge das Buch auch heute dem Pfarrer eine Mahnung sein, fleißig alles für die Nachfolger Wichtige zu notieren.

Kardinal Newman und sein bestimmender Einfluß auf das religiöse Leben der englischsprechenden Nationen.

Von Athanasius Zimmermann S. J., Exaten bei Baexem, Holland (Limburg).

Der Sohn eines von holländischen Juden abstammenden Bankiers und einer streng kalvinischen Mutter, Jemima Foudrinier, deren Vorfahren aus Frankreich eingewandert waren, ein Jüngling, in dessen Adern wohl kein Tropfen englischen Blutes floß, der sich durch harte Prüfungen hindurch zum Glauben emporgerungen und als Student der Universität Oxford, der Hochburg des starren Anglikanismus, durch seine evangelikalen Grundsätze Mißtrauen einflößte, schien durchaus ungeeignet, die größte und nachhaltigste Bewegung (wenn wir von der Bekehrung zum Christentum absehen) trotz mancher Unterbrechungen zum Ziele zu führen. Und doch sagt Sarolea „Cardinal Newman and his Influence on Religious Life and Thougth p. 35 mit Recht: „Der Geschichtschreiber der Zukunft wird in der Lage sein, das Genie dieses außerordentlichen Mannes zu würdigen und seine Größe durch die Tatsache zu beweisen, daß er die am meisten protestantische Nation Europas zu einer Verwerfung des Protestantismus und zu einer Geltendmachung des Katholizismus bewogen hat; inmitten der Triumphe der Naturwissenschaften und der Ansprüche der positiven Philosophie . . . Heutzutage hat der Ritualismus entlang der ganzen Linie gesiegt. Alte Zeremonien und Andachten, die Sakramente, die Beichte, die Messe sind wiederhergestellt. Trotz des Vetos der Hierarchie und der öffentlichen Meinung, trotz parlamentarischer Kommissionen vermehren sich Männer- und Frauenklöster, kommt der Zölibat unter den Priestern immer mehr zu Ehren."

Diese Umwälzung kann weder auf Rechnung der Politik, noch günstiger äußerer Umstände gesetzt werden. Der Protestantismus stand noch 1841, als Newman den 90. Traktat veröffentlichte, mächtiger als je da; die öffentliche Meinung war entsetzt und empört, als man vernahm, daß die 39 Artikel, die als Bollwerk des Protestantismus gegolten hatten, eine katholische Deutung zuließen. Die Gründe dieser Umwandlung waren innere und lassen sich durchaus nicht wie in Frankreich und Deutschland auf das Emporkommen der romantischen Literatur, die in England nur ein Anlaß war, zurückführen,

sondern rühren von einer großen Persönlichkeit: John Henry Newman, seinem einzigartigen Charakter-Genius und seinen Predigten her.

Einige Ausdrücke in Newmans Apologia, in denen die Verdienste seiner Freunde übertrieben, die eigenen unterschätzt werden, haben tüchtige Forscher wie Froude, Church und Liddon irregeführt. J. A. Froude betrachtete seinen Bruder Richard als Führer; Church stellte den schüchternen Einsiedler Keble an die Spitze der Bewegung, Liddon geriet auf den Einfall, Pusey als die Seele der Bewegung zu bezeichnen, obgleich derselbe der Bewegung anfangs ferne blieb. Anregungen mag Newman von diesen und anderen Freunden empfangen haben; aber er war und blieb der führende Geist von 1825—43. Die Bewegung war 1833, als Keble seine Rede über den nationalen Abfall hielt, bereits in vollem Gange. Von da an wendeten sich Newman und seine Freunde an das größere Publikum durch ihre „Tracts for the Times". Durch Newmans Predigten, die gierig verschlungen wurden, war der Boden bearbeitet, die Gemüter günstig gestimmt worden. Die Predigten blieben jedoch noch immer das wirksamste Mittel. Newmans Apologia pro vita sua ist neben die Confessiones des hl. Augustin gestellt worden; sie stehen jedoch nicht allein da, denn zahlreiche Stellen seiner Predigten und anderer Schriften können als Bekenntnisse einer schönen Seele, als Unterredungen mit Gott angesehen werden. Seine trefflichen Charakteristiken der Heiligen des Alten und Neuen Testamentes, die Schilderungen ihrer Seelenkämpfe bringen Selbsterlebtes und sind nichts weniger als phantastische Ausschmückungen. Gott und die Seele werden sich beständig gegenübergestellt, ohne daß der Unterschied zwischen der Majestät Gottes und der Niedrigkeit des Menschen je verwischt wird. Wenn je einer in der Heiligen Schrift gelebt und gewebt, wenn je einem ihr Inhalt und ihre Lehren stets vorgeschwebt, so war es Newman, der sich von frühester Jugend in ihren Inhalt versenkt hatte. Die Reinheit und Lauterkeit seines Wesens, der glühende Seeleneifer, gepaart mit der wunderbaren Sympathie mit seinen Mitmenschen, die er von dem hl. Paulus gelernt, ein gewisses Etwas in seiner Persönlichkeit, eine fast frauenartige Anmut und Milde elektrisierte alle edelmütigen Seelen und ließ sie selbst einige Fehler und Übertreibungen, die zwar nicht in seinen Predigten, wohl aber in seinen polemischen Schriften sich bemerkbar machten, übersehen. Newman war zu gleicher Zeit Bußprediger und Pilger der Ewigkeit, der die Seelen von dem Irdischen hinweg zum Himmel führte.

Obgleich Newman durch seinen Charakter, seine Sinnesart, seine Ideale, seine patristischen Studien sich zum Katholizismus hingezogen fühlte, so vollzog sich seine Bekehrung zum Katholizismus viel langsamer als die mancher seiner Schüler. Obgleich ja gerade, weil er sich das Zeugnis ausstellen konnte, nie gegen das Licht gesündigt zu haben, war er von der schweren Verantwortlichkeit eines Führers mehr durchdrungen als sie. Er gesteht irgendwo „Difficulties of Anglicans" I, 6: „Ein falsches Gewissen, dem ich treu gehorcht, hat mit der Gnade Gottes mich auf den rechten Weg geführt." Es war wohl eine eigene Fügung der Vorsehung, daß er, der so vielen Suchern nach der Wahrheit als Führer und Beispiel dienen sollte, den langen und beschwerlichen Weg wandeln und sich und andere von der Grundlosigkeit der protestantischen Vorurteile überzeugen sollte. Als Führer einer großen, stets wachsenden religiösen Partei, als Zeuge des vielen Guten, das er und seine Freunde in den Seelen wirkten, voll der Vorurteile gegen die englischen Katholiken, konnte er weit weniger als seine protestantischen Gegner sehen, wie nahe er der katholischen Kirche war, und ließ sich deshalb zu ungerechten Urteilen hinreißen. Durch ihren Widerruf machte er das von ihm gestiftete Übel wieder gut und heilte die Wunden, die er geschlagen. Manche Häupter und Gründer großer Bewegungen sind bald vergessen worden und leben nur noch in ihren Schülern fort. Bei Kardinal Newman ist das ganz anders.

Das Andenken an seine Persönlichkeit ist noch immer frisch, seine Werke werden noch immer gelesen, und zwar nicht allein wegen ihres klassischen Stiles, sondern auch wegen ihres tiefen Gehaltes. Nicht bloß Newmans Geist wirkt nach in seinen Nachfolgern, sondern auch seine Worte finden noch immer Gehör. Seine Werke, so dürfen wir hoffen, werden zu den religiösen Schätzen gehören, aus denen der fromme Leser schöpft. Aber, wird man einwenden, die Anglikaner berufen sich vielfach auf die Schriften des Anglikaners Newman und verschmähen die katholischen, die Modernisten Frankreichs nennen Newman ihren Vater. Das läßt sich nicht bestreiten, daß Kardinal Newman Loisy, Tyrell und anderen als Muster vorgeschwebt hat; leider haben sie ihn verlassen und auf anderem als dem von ihm betretenen Wege eine Lösung gesucht. Der Bischof von Limerick, K. O. Dwyer, hat das klar hervorgehoben; in Rom hat man es bestätigt. Anglikaner wie Gladstone haben zwar behauptet, Newman habe sich nach seiner Konversion nie mehr zu derselben Höhe erhoben wie vor 1845. Hutton, Leslie, Stephen sind der entgegengesetzten Meinung und stellen die späteren Schriften über die früheren. Dieselben haben in Deutschland nicht denselben Anklang gefunden wie in Frankreich, weil man für Wiseman, Faber, Manning zu sehr voreingenommen ist, die an Newman nicht entfernt heranreichen. Das Leben Newmans durch Wilfried Ward dürfte die deutsche Aufmerksamkeit auf den größten Geist Englands hinlenken.

Pisalis.

Von Regierungs- und Baurat a. D. Max Hasak, Grunewald bei Berlin.

Fast in jedem mittelalterlichen Domstift oder Kloster sprechen die Schriftsteller gelegentlich von einem Raum, den sie pisalis nennen. Du Cange übersetzt dieses Wort mit Kleiderkammer. Das ist irrig. Pisalis war ein Raum mit einer Heizung unter dem Fußboden. Wie die Zimmer das ganze Mittelalter hindurch, seit 500, üblicherweise verglaste Fenster hatten, so auch recht auskömmliche Heizvorrichtungen. Der Herd und der Kamin waren die gewöhnlichen Heizungen. Für größere Räume trat ersichtlich die Heizung unter dem Fußboden ein.

Im Grundriß von St. Gallen, welcher um 830 entstanden sein wird, ist ein Raum im Novizen- wie im Krankenhaus mit pisalis bezeichnet. Seitlich davon ist je ein caminus — die Heizkammer — und ein exitus fumi — der Schornstein — angebaut. Auch der große Schlafsaal daselbst heißt pisalis, denn der Gang, welcher aus diesem dormitorium in das „balneatorium et lavandi locus“ führt, heißt egressus de pisale. In diesem Schlafsaal selbst ist eingeschrieben „subtus calefactoria dom. supra dormitorium“. Daneben ist wiederum der caminus ad calefaciendum und die evaporatio fumi eingezeichnet.

Diese Heizungsart stammt ersichtlich von den Hypokausten der Römer. Doch gibt man sich über diese Fußbodenheizungen ebenfalls irrigen Vorstellungen hin. Man meint, der Fußboden sei erwärmt worden, und dieser habe die Zimmerluft angeheizt. Das war nur in den Schwitzbädern der Fall. In den Wohnräumen verbietet sich eine solche Beheizung, weil der menschliche Fuß auf die Dauer nicht viel über 25° Wärme ertragen kann. Daher sind die Fußböden der so vielfach erhaltenen Römervillen diesseits der Alpen über solchen Hypokausten sehr stark, zumeist 2 Fuß, so daß beträchtliche Erwärmung verhindert war. Die Beheizung geschah folgendermaßen: Der niedrige Keller unter dem Fußboden, welcher eine große Zahl Pfeilerchen enthielt, die den Fußboden trugen, wurde durch Holzkohlen zur Glut gebracht. Dann wurde die Heizöffnung, das praefurnium, geschlossen und durch eine andere seitliche Öffnung frische Luft hereingelassen. Diese frische, vorgewärmte Luft trat durch Löcher des Fußbodens in den zu erwärmenden Raum.

Außerdem war der Wohnraum ringsum in Menschenhöhe mit Hohlziegeln ausgesetzt, in deren Hohlräume die heiße Luft von unten hineinstieg. So wirkten die Wände ringsum auf das angenehmste wie ein Kachelofen. War genugsam warme Luft eingeströmt, so konnte man die Öffnungen durch Klappen verschließen und längere Zeit die Wärme im Untergeschoß aufspeichern. Da die Fußböden über den Pfeilerchen frei schwebten, so hießen sie pensiles, die betreffenden Bäder balneae pensiles. Aus pensilis ist ersichtlich pisalis geworden. Auch der Tegernseeer Mönch Froumund schreibt in seinen Boethiusglossen (10. Jahrhundert):[1] Epycaustarium i. pisale. In den langobardischen Baugesetzen des Königs Liutprand († 744) heißt das Wort pisilis:[2]

„Si vero furno in pisile cum caccabos fecerit . . .“

(Wenn er aber den Ofen im Pisilis aus Kacheln gemacht hat . . .)

In den Statuta antiqua Abbatiae Sancti Petri Corbeiensis — 822 — heißt das Wort piselis:[3]

„Brevis, quam Adalardus ad Corbeiam regressus anno Incarnationis Domini DCCCXXII. mensis Ianuarii, indictione XV. Imperii vero gloriosi Chludvici Augusti VIII fieri iussit.

Cap. VI. Si autem hyems fuerit, et calefaciendi necessitas ingruerit, prout ei qui praeest visum fuerit, sive ante, seu post peractum officium aliquod intervallum fiat, quando se calefacere possint . . . In piselo vero, tempore quando illo uti necesse est, eadem pene in omnibus, excepto quod ad dormiendum pertinet, cautela et honestas servanda est, quae de dormitorio diximus, et si forte quaedam ad eamdem domum specialiter pertinent, ut est de pannis infusis qui suspenduntur; de pigritantibus et somnolentis et propter caloris suavitatem minus attente legentibus, et si qua his similia ex usu quotidiano quid exinde faciendum sit nullus ignorat, qui huiusmodi ad providendum sollicitudinem impositam quamtulamcumque portat.“

Manchmal findet sich auch die Form piralis statt pisalis.

Im Gudrunliede befiehlt die schlimme Gerlint, als sich Gudrun weigert, ihrem Sohne die Hand zu reichen:

„Du muost nun phiesel eiten und muost schüren selbe die brende“

und

„. . . du muost uf den sne und muost diu kleider waschen in den küelen winden, so du dich dicke gerne in dem phieselgademe liezest vinden.“

Später wird nach den Mädchen geschickt:

„in ir phieselgademe ensol in deheiniu beliben.“

In Friesland heißt in den Bauernhäusern heute noch das beste Zimmer Phisel, wenn es auch längst keine Heizung unter dem Fußboden mehr aufweist.

In ähnlicher Weise hatte sich von der zweiten Beheizungsart, dem Kamin, das Wort kaminata, Kemmenate, für das Zimmer der Hausfrau eingebürgert, ein Wort, das besonders durch die Burgen und die Minnesänger bekannt geworden ist.

In der Marienburg, dem Hochmeisterschloß des Deutschen Ordens, hat sich eine ausgedehnte Pisalis-Heizung erhalten. Im Untergeschoß werden in einer Heizkammer Granitblöcke glühend gemacht, und die heiße Luft steigt durch Kanäle hinauf in den Saal. Die Hitze soll sich bis 14 Tage aufspeichern lassen.

[1] Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien, 18[illegible] v. Schlosser, Beiträge zur Kunstgeschichte I, S. 15 ff.

[2] Hasak, Die romanische und die gotische Baukunst (Handbuch der Architektur) Stuttgart 1902, S. 231.

[3] d'Achery, Spicilegium, Paris 1723, Bd. 1, S. 582.



1. Eine **Constitutio Apostolica** des Papstes Pius X. „De promulgatione legum et evulgatione actorum S. Sedis" — sie beginnt mit den Worten Promulgandi pontificias und ist datiert: III Kalendas Octobres 1908 — kündigt an, daß mit Beginn des Jahres 1909 ein „Commentarium officiale de Apostolicae Sedis actis" in der Vatikanischen Druckerei erscheinen wird. Die dem bisherigen Promulgationsmodus vielfach fehlende Sollennität, die bei Erlassen der höchsten kirchlichen Autorität sich wohl gezieme, wird als Hauptgrund für die Herausgabe des neuen amtlichen Publikationsorgans des Apostolischen Stuhles genannt. Die päpstlichen Konstitutionen, Gesetze und Dekrete, sowie die übrigen Entscheidungen der Päpste, der Kardinalskongregationen und der römischen Verwaltungsbehörden gelten in Zukunft ausschließlich mit der in diesem Organ erfolgten Veröffentlichung als amtlich und legitim publiziert, sofern sie überhaupt der Promulgation bedürfen und soweit nicht eine abweichende Bestimmung vom Heil. Stuhle für besondere Fälle getroffen wird. Das „Commentarium" wird auch sonstige allgemein interessierende Mitteilungen aus dem Tätigkeitsbereiche des Apostolischen Stuhles bringen; die Sorge dafür obliegt den Leitern der römischen Kardinalskongregationen, Gerichtshöfe und Verwaltungsbehörden. („Volumus autem Constitutiones pontificias, leges, decreta, aliaque tum Romanorum Pontificum tum sacrarum Congregationum et Officiorum scita, in eo Commentario de mandato Praelati a secretis, aut maioris administri eius Congregationis vel Officii, a quo illa dimanent, inserta et in vulgus edita, hac una, eàque unica, ratione legitime promulgata haberi, quoties promulgatione sit opus, nec aliter fuerit a Sancta Sede provisum. Volumus praeterea in idem Commentarium cetera Sanctae Sedis acta referri, quae ad communem cognitionem videantur utilia, quantum certe ipsorum natura sinat: eique rei perficiendae sacrarum Congregationum, Tribunalium et aliorum Officiorum moderatores opportune consulere." S. Acta Sanctae Sedis 1908, 619 sq.)

2. Die **S. Congregatio Concilii** gab am 27. Juli 1908 „facto verbo cum SSmo" Dispens „super irregularitate ob defectum visus". Diese Dispensation ist bemerkenswert, einmal weil es sich um irregularitas antecedens handelte (der Bittsteller aus der spanischen Diözese Victoria war erst Akolyth), sodann weil die durch Verletzungen der Netzhaut verursachte große Sehschwäche nicht nur unheilbar war, sondern auch höchstens durch fortgesetzte ärztliche Behandlung vor der Verschlimmerung bewahrt werden konnte (s. Acta Sanctae Sedis 1908, 637—9).

J. Schulte.





Belser, Dr. Joh. Ev., Prof. an der Universität Tübingen, **Der Epheserbrief des Apostels Paulus, übersetzt und erklärt.** VI u. 209 S., gr. 8°. Freiburg i. B., Herder, 1908. Mk. 4,50.

Bei der geringen Auswahl, die wir katholischerseits an neutestamentlichen Kommentaren und speziell an solchen über den Epheserbrief besitzen, ist die neueste Arbeit des schaffenseifrigen Tübinger Gelehrten mit Freuden zu begrüßen. Außer dem Kommentar von **Bisping** (1855, ²1866) besitzen wir den von **Henle** (1890, ²1908), eine gründliche und tüchtige, allen Anforderungen entsprechende Arbeit. Doch bieten der großartige Gedankenreichtum des Epheserbriefes und die Subtilität der in ihm vorgetragenen Lehrsätze noch genug Stoff und Veranlassung für weitere intensive Geistesarbeit. Wir müssen deshalb für jedes neue Hilfsmittel zum tieferen Eindringen in seinen Inhalt dankbar sein. Ein solches ist der Belsersche Kommentar.

In der Einleitung behandelt Vf. die Autorschaft, Bestimmung, Anlaß und Zweck des Briefes. Die Abfassung seitens des hl. Paulus wird aus inneren und äußeren Gründen überzeugend nachgewiesen. Inbezug auf die Bestimmung des Briefes weicht B. von Henle, der die Ursprünglichkeit des ἐν Ἐφέσῳ (1, 1) und die Gemeinde in Ephesus als Adressatin annimmt, ab. „Bei dem Zusammenstimmen der äußeren Zeugnisse mit den inneren Merkmalen ist die Widmung an eine einzelne Gemeinde zu negieren“ (S. 5). Der Brief repräsentiert ein Zirkularschreiben, das durch Tychikus den Kirchen in Ephesus, Laodicäa, Kolossä u. a. Gemeinden Kleinasiens überbracht wird. Die jetzige Bezeichnung als Epheserbrief erklärt B. dadurch, daß Tychikus nach Rückkehr von seiner Rundreise das Original an die Gemeinde in Ephesus abgab, wo es im Archive blieb. Von dort aus fand in Zukunft die Verbreitung des Briefes unter dem Titel „An die Epheser“, statt „aus Ephesus“ (S. 6) statt.

Die Zweiteilung des Briefes in einen dogmatischen (1, 3—3, 21) und einen paränetischen (4, 1 — 6, 20) Teil erscheint trotz mancher von anderer Seite geltend gemachten Bedenken berechtigt. Der Erklärung beider Teile ist je die Hälfte des Kommentars gewidmet. Den ersten Teil zerlegt B. inhaltlich in 5 §§, die je einen abgeschlossenen, durch Überschrift gekennzeichneten Gedankengang darstellen. Sie dienen der allseitigen Beleuchtung des einen großen Grundgedankens des ersten Teiles von der „Verbindung aller Gläubigen mit Chr. als dem Haupte, von dem her die Fülle der Gnade alle Glieder durchströmt, des Gedankens von der Einheit der Kirche als Vermittlerin des Erlösungswerkes“ (S. 7).

In dem paränetischen Teile erklärt B. die Ermahnungen Pauli sowohl über die korporativen Pflichten der Gläubigen als die individuellen und Standespflichten und stellt sie hin als Konsequenzen aus der im ersten Teile entwickelten Hauptidee. Dieser Teil zerfällt in 8 §§ und bietet in den Darlegungen der Paulin. Anweisungen für ein christliches Leben sowohl nach der negativen wie positiven Seite manchen wertvollen Gedanken auch für den praktischen Seelsorger besonders in den Ermahnungen an Ehegatten, Kinder und Eltern.

Die bekannten Vorzüge der exegetischen Methode **Belsers** treten auch in diesem Kommentar hervor. Die Grundlage der Erklärung bildet eine auf gründlicher Kenntnis des Paulin. Sprachgebrauchs beruhende philologische Klarlegung der theologischen Begriffe und des inneren gedanklichen Zusammenhanges, ohne die jede Schrifterklärung in der Luft schwebt. Darauf baut sich auf eine gründliche Darlegung des reichen theologischen Inhalts. Da die Väter gerade inbezug auf den Epheserbrief viele scharfsinnige Auslegungen bieten, so werden sie reichlich benutzt, auch die Kommentare des Thomas von Aquin, Estius und a Lapide. Natürlich wird die neuere Literatur gebührend berück-

sichtigt, und Einwendungen werden vollauf gewürdigt. Die Textkritik wird den wissenschaftlichen Anforderungen gemäß gehandhabt. Die gelehrte Behandlung beeinträchtigt aber keineswegs die Lesbarkeit des Werkes. Klar und deutlich zieht sich der Faden der durchsichtigen Gedankenentwicklung dahin. Eingehendere Detailuntersuchungen werden in Anmerkungen oder besonderen Exkursen behandelt. Der Einzelerklärung schickt B. immer eine übersichtliche Darlegung des Inhalts des betreffenden Abschnittes voran, was besonders angenehm ist bei den manchen Perioden von unnatürlicher Länge und Schwerfälligkeit im Epheserbriefe. So besonders bei 1, 3—15, 16—23; 2, 1—7; 3, 14—19.

Den Schluß bildet ein praktisches Namen- und Sachregister. H. Poggel.

Meister, A., **Grundriß der Geschichtswissenschaft.** Zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. 8⁰. Bd. I: 546 S., Mk. 12,—; Bd. II, Abschn. 1, 2, 3, 6, 8 (noch nicht vollständig erschienen). Leipzig, Teubner, 1906 ff.

Dr. Aloys Meister, Professor der mittelalterlichen Geschichte an der Universität Münster, gibt in Verbindung mit einer Reihe von Fachgenossen seit 1906 einen Grundriß der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit heraus. Der Grundriß soll die Resultate der Geschichtswissenschaft, welche „in den letzten Jahrzehnten eine solche Ausdehnung gewonnen und auf allen ihren Teilgebieten eine solche Spezialisierung erfahren hatte, daß selbst die Historiker in Gefahr waren, die Übersicht zu verlieren", in knapper und übersichtlicher Form zusammenfassen. Dem gleichen Zweck soll allerdings das Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte dienen, welches seit 1903 G. v. Below und F. Meinecke in Verbindung mit anderen Gelehrten bei R. Oldenbourg in München und Berlin herausgeben. Da dieses Handbuch jedoch auf vierzig Bände berechnet ist, so ist der auf zwei Bände berechnete Grundriß Meisters neben ihm nicht nur nicht überflüssig, sondern geradezu ein Bedürfnis. Wenn der Grundriß auch in erster Linie zur Ausbildung der studierenden Historiker bestimmt ist und die Aufgabe hat ergänzend und vertiefend den geschichtlichen Vorlesungen zur Seite zu treten, so ist er doch auch sehr geeignet den Historikern insgesamt, namentlich aber denen, welche von den Mittelpunkten des wissenschaftlichen Lebens, den Universitäts- und Landesbibliotheken, entfernt sitzen, als bequemes Nachschlagewerk zu dienen. Dazu kommt, daß der billige Preis des Werkes von insgesamt etwa vierundzwanzig Mark (geheftet) weitesten Kreisen die Anschaffung ermöglicht. Zur weiteren Empfehlung sei auf den Inhalt des trefflichen Werkes kurz hingewiesen. Es umfaßt sämtliche historische Hilfsdisziplinen und diejenigen historischen Sondergebiete, die zur Einführung in das Geschichtsstudium von besonderer Bedeutung sind. Der erste Band, welcher in zwei Halbbänden erschienen ist, ist den Hilfsdisziplinen gewidmet. Den ersten Halbband eröffnet eine kurzgefaßte Darstellung der Grundzüge der historischen Methode vom Herausgeber. Es folgt die lateinische Paläographie vom Landesarchivar Dr. B. Bretholz in Brünn. Besonders lehrreich ist die Darstellung der Entwicklung der Schrift aus der Kapitale durch die Unziale, Halbunziale und karolingische Minuskel bis zu den Schriftformen des späteren Mittelalters und der Neuzeit. Sehr gut trifft es sich, daß gerade jetzt die Paläographie von F. Steffens, Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz, in zweiter Auflage erscheint. Sie ist auf 125 Tafeln in Lichtdruck berechnet und enthält neben der gegenüberstehenden Transskription Erläuterungen und eine systematische Darstellung der Entwicklung der lateinischen Schrift. Erschienen sind der erste und zweite Teil (47 bezw. 39 Tafeln) zu je 20 Mark. Doch werden zu den einzelnen Teilen Separatabzüge veranstaltet. Der zum ersten Teile liegt bereits zum Preise von 5 Mark vor. Der dritte Abschnitt des Meisterschen Grundrisses ist der Diplomatik gewidmet, und zwar behandelt Professor Dr. R. Thommen in Basel die Lehre von den Königs- und Kaiserurkunden, Professor Dr. L. Schmitz-Kallenberg, Privatdozent in Münster, die Lehre von den Papsturkunden und Privatdozent Dr. H. Steinacker in Wien die Lehre von den nichtköniglichen (Privat-)Urkunden. Die Lehre von den Papst- und Privaturkunden ist in größerer Ausführlichkeit behandelt, weil die beiden Gebiete „noch sehr im Ausbau begriffen sind und zur Vertiefung und Weiterarbeit einladen". Eine derartige Behandlung soll „zur Mitarbeit, zum Vergleichen und Beobachten sowie zum Sammeln entlegener Merkmale und Zeugnisse einladen". Besonders nützlich für den Kirchenhistoriker ist die treffliche, sehr eingehende Behandlung der Lehre von den Papsturkunden durch Schmitz-Kallenberg. Eingehendere Unterweisung über die mittelalterlichen Urkunden gibt die Urkundenlehre von W. Erben, L. Schmitz-Kallenberg und

O. Redlich in der genannten v. Below-Meineckeschen Sammlung. Doch steht die Behandlung der Papsturkunden durch Schmitz-Kallenberg noch aus. Den ersten Halbband des Grundrisses beschließt die Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit von Archivdirektor Geheimrat Dr. H. Grotefend in Schwerin. Der zweite Halbband umfaßt die Sphragistik von Archivdirektor Dr. Th. Ilgen in Düsseldorf, die Heraldik von Archivassistent Dr. E. Gritzner in Weimar, die Quellen und Grundbegriffe der historischen Geographie Deutschlands und seiner Nachbarländer von Prof. Dr. R. Kötzschke in Leipzig und die Historiographie und die Quellen der deutschen Geschichte bis 1500 von Professor Dr. M. Jansen in München. Die Darstellung der Quellen und der Historiographie der Neuzeit, welche Professor Dr. H. Oncken in Gießen übernommen hat, steht noch aus. Dieselbe wird als dritte Lieferung nachfolgen. Von den acht Abschnitten, welche den zweiten Band bilden sollen, sind bis jetzt fünf erschienen: 1. Die deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum siebzehnten Jahrhundert von R. Kötzschke, 2. die Grundzüge der neueren Wirtschaftsgeschichte vom siebzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart von Professor Dr. H. Sieveking in Marburg, 3. die deutsche Verfassungsgeschichte von den Anfängen bis ins fünfzehnte Jahrhundert von dem Herausgeber; 4. die Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter von Professor Dr. A. Werminghoff in Königsberg und 5. die Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung von Professor Dr. E. Sehling in Erlangen. Drei Abschnitte stehen noch aus: 1. die deutsche Verfassungsgeschichte vom fünfzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart, welche Professor Dr. G. Erler in Münster, 2. die Rechtsgeschichte, welche Professor Dr. H. Naendrup in Münster, und 3. die Geschichte der Verfassung der katholischen Kirche in der Neuzeit, welche Professor Privatdozent Dr. J. Freisen in Würzburg übernommen hat. Für den Theologen beanspruchen von den Abschnitten des zweiten Bandes die beiden, welche die Geschichte der Verfassung der katholischen Kirche behandeln, besonderes Interesse. Deshalb seien über die Abhandlung Werminghoffs noch ein paar Worte gesagt. Sie ist in den beiden ersten Teilen (S. 1—28) ein stark gekürzter Auszug aus dem Buche des Verfassers: Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, Hannover u. Leipzig 1905. Der Verfasser, der von dem aufrichtigen Streben beseelt ist, die religiösen Überzeugungen anderer nicht zu verletzen, bringt die Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Kirche gründlich und übersichtlich zur Darstellung. Am Schlusse sei eines besonderen Vorzuges des Grundrisses gedacht. Er erörtert „nicht allein die abgeklärten sicheren Ergebnisse innerhalb der einzelnen Disziplinen, sondern auch die neuaufgeworfenen, die ungelösten und zur Diskussion stehenden Fragen". Dadurch und besonders durch reiche Literaturangaben zu den Kontroversfragen wird der Leser in den Stand gesetzt dieselben weiter zu verfolgen und vielleicht selbst einmal einen Baustein zu ihrer Lösung zu liefern.

F. Tenckhoff.

Kihn, Dr. Heinr., päpstl. Hausprälat, bisher Professor der Theologie, nunmehr Domdekan zu Würzburg, **Patrologie.** II. Band: Vom Toleranzedikt von Mailand (313) bis zum Ende der patristischen Zeit (754). X u. 514 S., 8°. Paderborn, F. Schöningh, 1908. Mk. 5,80, geb. Mk. 7,—.

Das Lob und die Anerkennung, die dem bereits 1904 erschienenen ersten Bande der Patrologie des Nestors der deutschen Patrologen zuteil geworden ist, dürfte ohne Einschränkung auch für diesen Schlußband zu erwarten sein. Die ganze Arbeit erweiset sich auf den ersten Blick als die reife Frucht eines langen, mit Hingebung gepflegten Studiums. Als Ziel schwebte dem Verfasser, wie er im Vorwort zum ersten Bande ausführt, für seine Patrologie vor, ein Buch zu liefern, das unter Berücksichtigung der neueren Forschungen auf dem Gebiete dieser Disziplin nicht nur auf wissenschaftlicher Grundlage ruhen, sondern zugleich vorzüglich den praktischen Bedürfnissen entgegenkommen soll. „Daher ist das Hauptgewicht auf den Inhalt der Väterschriften gelegt. Denn das Verständnis und die Verwertung der patristischen Schriften für die theoretische und praktische Theologie ist die Hauptsache. Der Leser soll durch die Ursprünglichkeit und die Tiefe der Gedanken angeregt werden, zum Urtexte selbst zu greifen. Statt die bedeutungsvollsten Stellen aus dem Zusammenhange zu reißen und sie nach Besprechung der Schriften getrennt vorzutragen, hielt ich es für besser, den Lehrgehalt mit der Analyse der Schriften zu verbinden."

Man kann diesen Gedanken nur beistimmen, sie deuten zugleich den Grund der Berechtigung an, neben der unübertroffenen, mustergültigen und für ein tiefergehendes Studium unentbehrlichen Patrologie von Bardenhewer dieses neue Handbuch erscheinen zu lassen. Dabei lehnt Kihn ebenso entschieden und aus denselben Gründen wie Barden-

hewer den neuerdings namentlich von protestantischer Seite gemachten Versuch ab, die Patrologie lediglich zur altchristlichen Literaturgeschichte herabzudrücken, bezeichnet es vielmehr als Aufgabe der Patrologie, zum Studium und Gebrauch der Schriften der Kirchenväter, dies Wort im engeren, kirchlichen Sinne genommen, anzuleiten und dadurch mit den Quellen der apostolischen Tradition bekannt zu machen, die zum großen Teil eben in den Schriften der hl. Väter niedergelegt ist. Doch werden, um die Kette der historischen Forschung nicht zu zerreißen, auch minder hervorragende oder sogar außerkirchliche Schriftsteller, freilich nicht in dem Maße wie bei Bardenhewer, berücksichtigt.

Diesen Grundsätzen ist der gelehrte Verfasser durch das ganze Buch treu geblieben. Als besondere Vorzüge desselben möchten wir neben echter Wissenschaftlichkeit die Selbständigkeit des Urteils und die Geschicklichkeit in der Beherrschung des immensen Stoffes und in der Beschränkung auf das Notwendige hervorheben; gerade hier zeigt sich der Meister, der in dieser Disziplin über ein Menschenalter als Forscher und als akademischer Lehrer hervorragend tätig gewesen und gleichsam zu Hause ist.

Den Inhalt dieses zweiten Bandes anlangend, so umfaßt er, nachdem der erste Band die erste Periode, die der vornizänischen Väter behandelt hatte, die zweite und dritte Periode, die der Blütezeit und die der Nachblüte der patristischen Literatur. Nach einer gedrängten Darlegung der Entwicklungsmomente der Blütezeit im 4. u. 5. Jahrh. (S. 1—12) werden die einzelnen Väter dieser Periode unter sieben, die Zeit der abblühenden Literatur unter acht Abschnitten vorgeführt. Die Blütezeit nimmt mit Recht weitaus den größten Raum dieses zweiten Bandes in Anspruch (S. 13—360). Es ist anzuerkennen, daß Kihn überall statt der früheren vielfach üblichen mechanischen Aneinanderreihung des Stoffes mehr eine organische Betrachtungsweise anstrebt, indem die einzelnen Väter und Kirchenschriftsteller, soweit es angeht, nach ihrer geistigen Verwandtschaft, nach ihrer literarischen Abhängigkeit, nach theologischen Richtungen und Schulen gruppiert werden, wobei auch dem geographischen Gesichtspunkte nach Möglichkeit Rechnung getragen wird. (Vorwort zum I. Bd. S. VI.)

Mit besonderem Interesse liest man die Abschnitte über die Kappadozier, die ostsyrische Schule und die Armenier, die westsyrische oder antiochenische Schule, über Hieronymus und Augustinus und ihre abendländischen Zeitgenossen. Überall sind bei den einzelnen Vätern die Lebensdaten und insbesondere die Literatur auf ein knappes Maß beschränkt, indem für Weiterstrebende auf die größeren Werke von Bardenhewer, Harnack, Krüger, Schanz u. a. verwiesen wird, um so desto mehr Raum für eine eingehende Analyse des Inhaltes der Väterschriften zu gewinnen.

Das volle 30 Seiten umfassende Namen- und Sachregister ist eine dankenswerte Arbeit des Würzburger Professors Dr. Gillmann, der sich überhaupt um die Fertigstellung dieses zweiten Bandes ein besonderes Verdienst dadurch erworben, daß er sich mit Unterstützung einiger gelehrter Freunde für den schwer erkrankten ehrwürdigen Verfasser der Überwachung des Druckes vom vierten Druckbogen an mit anerkennenswerter Pietät unterzogen hat.

Möge Kihns Patrologie, wie sie es vollauf verdient, nicht bloß bei den Theologiestudierenden, sondern ebensosehr, wie der Verfasser es hofft, in den Kreisen des Klerus und gebildeter Laien Anklang und Aufnahme finden und die Liebe zum Studium der hl. Väter entzünden und vermehren.

A. Ign. Kleffner.

Seitz, Anton, Dr. theol. et phil., o. ö. Professor der Apologetik an der Universität München, **Das Evangelium vom Gottessohn.** Eine Apologie der wesenhaften Gottessohnschaft Christi gegenüber der Kritik der modernsten deutschen Theologie. XII u. 546 S., 8°. Freiburg i. B., Herder, 1908. Mk. 5,60.

Der Straßburger Theologe Albert Schweitzer schrieb im Vorwort seiner 1906 unter dem Titel: „Von Reimarus zu Wrede" herausgegebenen „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", daß die bloße Aufzählung aller neueren „Leben Jesu" „selber fast ein Buch ausmachen" würde. Diese gerade gegenwärtig mit erstaunlichem Eifer und Ernst betriebenen Studien zur „Lösung des Christusproblems" zeugen von der unverrückbaren zentralen Stellung, die die Persönlichkeit Jesu Christi selbst in einer kirchlich-ungläubigen Gedankenwelt noch behauptet. Freilich ist hier der Wirrwarr der Meinungen über Christus nachgerade heillos groß geworden. Sucht ja fast ein jeder seine Ansicht von Christus „auf dem Prokrustesbett des eigenen Beliebens zu richten" (A. M. Weiß) und in sein Jesusbild die eigenen Ideale, den eigenen Geist hineinzulegen. Doch heben sich für das Auge des Kundigen aus dem Chaos der christologischen Meinungen heute immer

deutlicher zwei charakteristische Hauptrichtungen ab: ein gemäßigtes, auf halbem Wege inkonsequent haltmachendes Scheinchristentum und ein radikales, aber ehrliches, konsequentes Widerchristentum. Jenes will zum Scheine den Nimbus des Gottessohnes wahren, es spricht auch von dem geheimnisvollen, einzigartigen Sohnesverhältnisse Christi zu Gott als dem Vater und seinem Vater, es möchte sogar dem Kulte eines ethisch-religiösen Gottessohnes im subjektiven Gefühle des Herzens noch eine Zufluchtsstätte sichern. Aber zugleich entleert es den Begriff „Gottessohn“ seines wahren metaphysischen Gehaltes, zerstört es von Grund aus den trinitarischen Gottesglauben, degradiert es Jesus Christus vom Objekt zum Subjekt der Religion. Zu dem Standpunkte solch pseudochristlichen Gefühlsglaubens gelangte die heutige protestantisch-liberale Theologie auf zweierlei Wegen. Die um Harnack finden das wahre Christusbild auf dem Wege der historisch-kritischen Prüfung der christlichen Glaubensquellen, während die von Herrmann vertretene Richtung behauptet, man könne das Wesen Christi ganz unabhängig von der historischen Überlieferung gewinnen, nämlich „an der Bereicherung unseres eigenen inneren Lebens der Berührung mit dem Lebendigen innewerden“ (Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott[5], 1905, S. 61). Dieser Halbheit einer liberalen Vermittlungstheologie tritt heute immer energischer ein radikales Antichristentum gegenüber, das geraden Weges darauf ausgeht, „die historische Persönlichkeit Christi ihrer zentralen Bedeutung im Kultus- und Kulturleben der Menschheit völlig zu entkleiden, wenn nicht gar zu einem abstrakten, vom modernen Bewußtsein überholten Geistesideal der Vergangenheit zu verflüchtigen, jedenfalls aber die Christusreligion durch eine Geistesreligion der Moderne zu verdrängen“ (Seitz, Vorwort). Der Jesuskult der liberalen Theologie ist den Modernen, einem E. v. Hartmann, Kalthoff, Schnehen u. a. völlig zuwider; er bedeutet, wie Schnehen (Der moderne Jesuskult, 1906, S. 41) sagt, „mit seinem ästhetisch angehauchten Kultus einer rein menschlichen Persönlichkeit die äußerste Verflachung der Religion und mit seiner eigensinnigen Anklammerung an den bloßen Namen des all seines eigentümlichen Gehaltes schon entleerten Christentums das letzte Hindernis eines wahren religiösen Fortschrittes“. Sympathisch berührt trotz des radikal widerchristlichen Standpunktes die Ehrlichkeit, mit der dieser neueste Modernismus die unumgängliche Notwendigkeit der Alternative betont: entweder der alte, unverstümmelte, kirchliche Glaube an den metaphysischen Gottessohn oder aber die definitive Preisgabe jedweden Jesuskultus! Kalthoff (Die Religion der Modernen, S. 294) schrieb ohne Umschweif, daß schließlich „das alte massive Christentum den Modernen viel näher steht als das liberale“. Diese Situation, daß sich im Verlaufe der letzten Jahre die schärfste Scheidung zwischen liberaler und moderner Leben-Jesu-Auffassung vollzogen hat, ist für die katholische Apologie Christi von der größten Bedeutung. In der Kritik und Widerlegung des liberalen Christusglaubens, der mit viel Geschick und glänzendem Erfolg den breiteren Massen verkündigt wurde (Harnack, Bousset) und dessen Werbekraft auch jetzt noch nicht gebrochen ist, findet nämlich unsere Apologie an der radikalen modernen Theologie einen wertvollen Bundesgenossen. Im vorigen Jahre hatte bereits der protestantische, christusgläubige Theologe R. H. Grützmacher in einer lesenswerten Broschüre: „Ist das liberale Jesusbild modern?“ weitere Kreise auf jenen markanten und für das positive Christentum in mehr wie einer Beziehung nicht ungünstigen Gegensatz zwischen den versteckt und offen-ehrlich ungläubigen Christuskritikern hingewiesen. Viel ausführlicher, umfassender, gründlicher würdigt aber diese Situation der Gegenwart der Verfasser unseres Buches, das wirklich bietet, was der Untertitel verspricht: „Eine Apologie der wesenhaften Gottessohnschaft Christi gegenüber der Kritik der modernsten deutschen Theologie“. Der Autor schreibt, ausgerüstet mit der denkbar besten Kenntnis der heutigen Jesus-Literatur, auf Grund einer wirklich intimen, zuverlässigen Beobachtung der christologischen Tagesströmungen, ausgehend stets von der Zentralfrage der gegenwärtigen Leben-Jesu-Forschung nach dem Selbstbewußtsein Christi.

Das erste Kapitel: „Christentum ohne Christologie“ dient vornehmlich der Orientierung des Lesers in den so weit auseinandergehenden Anschauungen der liberalen „Zunft“- und der radikalen „Laien“-Theologie über Jesus Christus. Es wird dabei besonders die gewalttätige Willkür aufgedeckt, womit die liberale subjektivistische Evangelienkritik als echte Quelle nur das anerkennt, was der heutigen Denk- und Willensrichtung angepaßt erscheint. — Vom zweiten Kapitel ab geht der Verfasser dann auf die Problemstellung der modernen Jesuskritik ein: die Selbstaussagen und die Lebensführung Jesu treten in den Mittelpunkt der Studie. Der Autor untersucht im zweiten Kapitel („Ideale Selbstbezeugung Jesu als metaphysischer Gottessohn“) zunächst die formale Bedeutung des Selbstzeugnisses und dessen Besiegelung durch göttliche Zeichen,

prüft ferner die Wortzeugnisse Jesu im Tempel, bei Nikodemus, in den Theophanien und zeigt schließlich, daß die „johanneische" Selbstbezeugung Jesu vom Gottessohne auch bei den Synoptikern sich findet und sich keinesfalls im modern-rationalistischen Sinne verflüchtigen läßt. — Das dritte Kapitel: „Praktische Selbstbezeugung Jesu als wesenhafter Gottessohn" legt dar, wie Christus dem Selbstzeugnis für sein gottmenschliches Wesen im Kreise seiner Freunde und Feinde praktisch-reale Anerkennung zu verschaffen weiß. Ein übersichtliches, erschöpfendes Referat über die vielerörterte „Menschensohn"-Frage macht eine besonders reizvolle Partie dieses Abschnittes aus. — Unter Verwendung der prägnanten Selbstbezeichnung Jesu: „Der Weg, die Wahrheit und das Leben" als Einteilungsgrund behandelt der Verfasser im vierten Kapitel („Indirekte Selbstaussagen Jesu von seinem göttlichen Charakter") die in den Selbstzeugnissen mittelbar zum Ausdruck kommenden göttlichen Attribute. — Das Schlußkapitel ist eine Studie über „Die Bezeugung der göttlichen Persönlichkeit Jesu durch seine Glaubensboten". Da wird vor allem die sachliche und persönliche Bedeutung des Vorläuferzeugnisses gewürdigt, die von der modernen literarischen Kritik fast in Bausch und Bogen abgelehnte Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas eingehend erörtert und endlich die Identität des paulinischen Christus mit dem Jesusbilde der Synoptiker und des Johannesevangeliums nach genauester Vergleichung überzeugend behauptet.

Man wird bei der Wertung der überreichlich angezogenen Christus-Literatur in Einzelheiten schon mal anderer Meinung wie der Autor sein können, auch bezüglich des Gedankenaufbaues der Schrift noch seine Wünsche haben dürfen, aber solche Kleinigkeiten werden selbstredend uns nicht hindern auszusprechen, daß der Verfasser mit der Veröffentlichung „des Evangeliums vom Gottessohne" dem katholischen Theologen und auch dem gebildeten Laien einen überaus dankenswerten Dienst erwiesen hat. Jedwedem, der in den Wirrnissen der heutigen Kämpfe um Christus und Christentum nach einem klaren Urteil ringt und nach einem kundigen Führer ausschaut, sei das eindringende Studium dieser Apologie empfohlen.

J. Schulte.

Zahn, Dr. Joseph, Professor an der Universität Straßburg, **Einführung in die christliche Mystik.** IX u. 581 S., 8⁰. Paderborn, F. Schöningh, 1908. Mk. 8,—.

Mit einem gewissen Zagen bin ich an das Studium dieser ziemlich umfangreichen Einführung in die christliche Mystik gegangen. Der Gegenstand des Buches bietet schon an und für sich der Schwierigkeiten genug und übergenug. Dazu kommt, daß die medizinischen und die psychologischen Studien der letzten Jahrzehnte, zumal die Forschungen und Beobachtungen auf den Grenzgebieten des Nerven- und Seelenlebens, so manche Berührungspunkte mit den Vorgängen des religiösen Innenlebens teils wie von selbst fanden teils absichtlich suchten und untersuchten, daß es für den Theologen keine leichte Aufgabe ist, eine Einführung in die Mystik zu schreiben, die auch vor dem Forum moderner exakter Wissenschaft mit Ehren bestehen kann.

Zahn hat sich dieser schwierigen Arbeit durchaus gewachsen gezeigt. Sein Buch bekundet auf jeder Seite die ernste Gründlichkeit des Gelehrten, der sich nicht scheut, bestimmt zu reden, wo sichere Beweise vorliegen, der sich aber auch vorsichtig, zurückhaltend, besonnen äußert, wo es an sicheren Beweisen fehlt. Daß dem Werke ein edler Schwung der Sprache und jene Salbung des Ausdrucks in hervorragendem Maße eignet, die man gerade bei einer Einführung in die Mystik mit Recht erwarten darf, sei eigens hervorgehoben.

Der Verfasser bringt seinen Stoff in drei Büchern unter. Das erste Buch bespricht den Grundcharakter der Mystik. Mystisches Leben im engeren Sinne besagt den diesseitigen Vollendungsstand der Gottvereinigung; im weiteren Sinne ist es das ganze geistliche Leben in seinem Entwicklungsgange und in seiner Vollendungsstufe, insofern es aufgefaßt und gepflegt wird unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott. Demgemäß ist Mystik diejenige Wissenschaft, die auf Grund der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung die diesseitige Vereinigung der Seele mit Gott in ihren Entwicklungs- und Vollendungsstufen nach ihrem wesentlichen Charakter und nach ihren akzidentellen Erscheinungsformen aus theoretisch-praktischem Interesse darzustellen versucht. Von diesen Grundgedanken ausgehend behandelt der Autor die intellektuelle Seite des mystischen Lebens, den kirchlichen Charakter der Mystiker, und — in besonders wertvollen Darlegungen — das Lebensideal der Mystik. Wahre Religiosität ist der Mystik nur die Gottbezogenheit des ganzen Menschen, die religiöse Fundierung alles Tuns

und Handelns; die Überzeugung von der Pflichtmäßigkeit einer solchen religiösen Lebensweihe ist für den Mystiker ein starker und stetiger Anlaß zum Streben nach sittlicher Vollendung, zur wahren christlichen Aszese, zum Streben und Ringen, Versuchen und Beharren, Entsagen und Ertragen, zum Ringen um das Gute, zum Kampfe gegen das Böse; und es sind der Gründe viele, die auch den sozialen, den auf das Gemeinschaftsleben gerichteten Zug als unmißbares Moment des mystischen Lebensideales erscheinen lassen.

Das zweite Buch erörtert den Stufengang und Vollendungsstand des mystischen Lebens. Hier wird zunächst das gewöhnliche christliche Gebetsleben in seinem Verhältnis zur mystischen Gottvereinigung besprochen; die Berechtigung des Bittgebetes und des mündlichen Gebetes im mystischen Leben, schlußlich Notwendigkeit, Begriff, Gegenstand, Hilfsmittel und Methodik des betrachtenden Gebetes. Weiterhin kommt die Beschauung als die wesentliche Form des mystischen Lebens zur Behandlung. Im Anschluß daran die Relativität der sprachlichen Fassung des mystischen Lebens, die Relativität der diesseitigen Vollendung der Gottvereinigung mitsamt den Prüfungen und Tröstungen im mystischen Leben.

Das dritte Buch bietet lehrreiche und besonnene Ausführungen über die mannigfachen außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens, über ihre Möglichkeit und Konvenienz, über die Notwendigkeit der Prüfung inbezug auf die Tatsächlichkeit und inbezug auf das Vorhandensein der übernatürlichen Ursächlichkeit. Über Heilungsphänomene, über charismatische Herzenskunde und Stigmatisation, besonders über Ekstase und Vision wird hier Aufschluß gegeben, auch über die vom mystischen Leben auszuscheidende „dämonische Mystik" wie über Hypnotismus und Spiritismus.

Es ist ein weites und breites Feld menschlichen Innenlebens, von dem die Mystik uns zu berichten weiß. Zahn bewährt sich überall als kundiger, vertrauenswürdiger Führer. Das spähende Auge des Kritikers mag hie und da einen kleinen „Schönheitsfehler" finden: daß es S. 32 heißen muß Kol. 3, 3 (wie A. Koch in seiner Moraltheologie [1] 16 und [2] 19 richtig angibt); daß nicht Schanz (S. 506), sondern Zeiler (so richtig S. 522) im Kirchenlexikon[2] den Artikel über Privatoffenbarungen schrieb; daß von Stöhrs Pastoralmedizin bereits die vierte Auflage erschienen ist und die S. 433 f. genannte Stelle sich jetzt bei Stöhr S. 420 findet (s. auch Zahn S. 440); und vielleicht sonst noch Ähnliches. Aber das sind nur Kleinigkeiten. Sie tun dem Werte des Buches keinen Eintrag.

Zahns Einführung in die christliche Mystik ist ein Buch für stille, nachdenkliche, in sich gekehrte Menschen. Zunächst für Theologen und Priester. Daß der Seelsorger manche Belehrung aus ihm schöpfen kann, geht schon aus der oben kurz angedeuteten Inhaltsangabe hervor. Wir wünschen dem schönen Werke einen großen und treuen Freundeskreis.

H. Müller.

Staatslexikon. Dritte, neubearbeitete Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrage der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland von Dr. Julius Bachem in Köln. Erster Band: Abandon bis Elsaß-Lothringen. X S. u. 1584 Sp., Lex.-8⁰. Freiburg i. B., Herder, 1908. Mk. 15,—, geb. Mk. 18,—.

Zwischen dem Erscheinen der ersten und zweiten Auflage des Staatslexikons lag ein volles Jahrzehnt, zwischen der Herausgabe der zweiten und der jetzt im ersten Bande vorliegenden dritten Auflage liegen aber nicht einmal ganze drei Jahre. Schon hieraus läßt sich entnehmen, wie sehr im katholischen Deutschland das Interesse an staatswissenschaftlichen und politischen Fragen gewachsen ist. Das Staatslexikon ist wirklich geworden, was Herausgeber und Mitarbeiter von Anfang an erstrebten: ein von den weitesten Kreisen geschätztes und von denen, die im öffentlichen Leben stehen, gern benutztes Nachschlagewerk, das zuverlässig informiert über das staatliche und gesellschaftliche Leben in der Gesamtheit seiner Erscheinungen, das Stellung nimmt sowohl zu den großen Kulturproblemen der Vergangenheit wie ganz besonders zu den ernsten Fragen der heutigen Zeit. Die bei der ersten Auflage festgelegte programmatische Grundlage des Staatslexikons bedurfte auch diesmal keiner Korrektur. Nach wie vor bleibt mit der vollkommenen Wahrung des katholischen Standpunktes und mit der strengen Geltendmachung der für alle menschlichen Einrichtungen maßgebenden sittlichen und religiösen Gesichtspunkte verbunden ein sorgfältiges Eingehen auf die besonderen Bedürfnisse der modernen Gesellschaft unter genauer Würdigung der jedesmal einschlägigen tatsächlichen Verhältnisse.

Jede neue Auflage zeigt eine vollendetere Durchführung dieses katholisch-konservativen und zugleich wissenschaftlich-progressiven Programms. Es wurde allerdings gleich bei der ersten Auflage von der Kritik betont, daß einzelne kirchenrechtliche und kirchenpolitische Artikel veralteten Anschauungen zuviel Rechnung trügen oder auch zwischen verbindlichen Glaubenslehren und unverbindlichen Schulmeinungen nicht genug zu unterscheiden wüßten. Derselbe Vorwurf wiederholte sich bei der zweiten Auflage, und rückhaltlos gab der Herausgeber auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft (1904) zu, daß tatsächlich einige Artikel aus Kirchenrecht und Kirchenpolitik auch jetzt noch Handhaben zu unfreundlicher Kritik böten. „Die Rücksicht auf einzelne Mitarbeiter an der ersten Auflage," so äußerte sich Dr. Jul. Bachem freimütig, „hat dahin geführt, daß eine Anzahl Artikel beibehalten wurden, welche wohl besser durch andere ersetzt worden wären. Wenn ich in der persönlichen Rücksichtnahme nach dieser Richtung zuweilen weiter gegangen bin, als meinen eigenen Auffassungen entspricht, so wolle man das mit meinem Wunsche erklären, dem Staatslexikon keine Gegnerschaft im eigenen Lager entstehen zu sehen ... Die zweite Auflage trägt eben naturgemäß einigermaßen den Charakter eines Überganges an sich" (s. Jahresbericht der Görresgesellschaft 1904, 13 f.). Im Vorwort zur dritten Auflage wird jetzt ausdrücklich versprochen, daß auf die den kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Gebieten angehörigen Artikel besonderes Gewicht gelegt werden solle. Eine Vergleichung dieser Partien in der zweiten und dritten Auflage zeigt, daß die Redaktion ihr Versprechen wirklich einlöst. Beispielsweisen seien die drei einschlägigen Artikel „Kirchliche Baulast", „Ehe und Eherecht", „Eid" herausgegriffen. Der neugewonnene Verfasser des erstgenannten Artikels — Ebers in Breslau — hat durch die rechtsgeschichtlich tiefere Erfassung seines Thema und durch die schwierige Arbeit einer übersichtlichen, fast vollständigen Darstellung der vielen partikulären kirchlichen und staatlichen Gesetze dem Staatslexikon einen wirklichen Dienst erwiesen. Bei den Literaturverweisungen vermisse ich allerdings nicht gern: Gerlach, Die Verhältnisse des preußischen Staates zu der katholischen Kirche (1862, [2]1867) und Freisen, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten (2 Bände, 1906). Lob verdient auch der Artikel „Ehe und Eherecht" von Dr. Heyer in Bonn, worin alles, was früher unter den Stichworten: Ehe, hausgesetzliche Ehe, Ehe zur linken Hand, Ehegesetzgebung, Ehehindernisse gesucht werden mußte, einheitlich verarbeitet ist. Daß die neuesten Reformbestimmungen des kirchlichen Eherechtes ausreichende Berücksichtigung fanden, ist selbstredend, höher zu werten ist die sorgfältige Beachtung, die den Zivilehegesetzgebungen der verschiedenen Länder geschenkt wurde. Eine gleichfalls glückliche Erneuerung haben die früheren Artikel „Eid", „Politischer Eid" jetzt unter dem zusammenfassenden Stichwort „Eid" durch die Feder des Bamberger Kanonisten Knecht erfahren. Als dankenswert begrüßen wir hier u. a. auch die Würdigung der immer dreisteren Bewegung zugunsten der Abschaffung des Eides.

Das Staatslexikon hat aber nicht nur in den kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Gebieten an wissenschaftlicher Zuverlässigkeit und praktischer Brauchbarkeit gewonnen, auch in den übrigen Wissenssparten ist eifrigst „vermehrt und verbessert" worden. Man vergleiche z. B. nur die entsprechenden Aufsätze der zweiten Auflage mit den jetzt veröffentlichten Artikeln: „Bürgerstand" von Beyerle in Göttingen, „Arbeit", „Arbeiterfrage" usw., „Arbeiterausschüsse", „Arbeitsnachweis" von Bachem, Hitze, H. Koch, M. Wagner.

Die Fertigstellung des Werkes wird voraussichtlich nicht lange auf sich warten lassen, zumal der verdiente Herausgeber in dem bewährten Redakteur des Herderschen Konversationslexikons, Dr. Sacher, eine vorzügliche Hilfskraft erhalten hat. Möge die dritte Auflage des Staatslexikons eine erfreuliche Zahl von Abnehmern auch in unserem Klerus finden!

J. Schulte.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Im Juli 1908 ging mit großem Lärm die Nachricht durch die Tagespresse, daß M. Gaster in London den uralten **samaritanischen Text des hebräischen B. Josue** von dem samaritanischen Hohenpriester Jacob ben Aron erworben habe. Es folgte prompt in der Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. (H. II S. 209 79) die Veröffentlichung des Textes, aber keineswegs nach einer uralten Handschrift, sondern nach zwei ganz modernen Handschriften unter Erwähnung einer dritten, aber ebenfalls ganz jungen. Bei der oberflächlichsten Durchsicht des veröffentlichten Textes sprang es jedem kritisch geschulten Leser in die Augen, daß zum mindesten zweifellos eine gute Zahl jüngerer Zusätze in den im übrigen M. T. konformen Text eingedrungen sei, auch größeren Umfanges, wie die Schobachsage. Vollständig bestritten wurde die Echtheit des Textes sofort in den Tageszeitungen durch S. Fränkel und Freiherrn von Gall. Den ausführlichen wissenschaftlichen Nachweis der Unechtheit aber erbrachte alsbald Dr. A. S. Yahuda (z. Z. Berlin) in einem bei Gelegenheit des Internationalen Historikerkongresses zu Berlin im August gehaltenen Vortrage sowie in der in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch. (1908, XXXIX, 887 914) publizierten Abhandlung über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches. Bald darauf konnte endlich G. Dalman in der Theol. Literaturzeitung 1908, Nr. 20, Sp. 553 mitteilen, daß ihm der gegenwärtige Hohepriester der Samaritaner versichert habe, „daß er die von Gaster veröffentlichte hebräische Rezension des Buches Josua selbst auf Grund des Arabischen verfaßt habe und sehr erstaunt sei über Gasters Behauptung von ihrem hohen Alter, da er sein Werk nie für alt ausgegeben habe“. Damit ist der neue samaritanische Text des hebräischen Josue definitiv zum alten Eisen geworfen. Es wäre aber völlig verkehrt, wenn man jetzt, was schon geschehen ist, diese Episode gegen den **samaritanischen Text des hebräischen Pentateuch** ausschlachten wollte, dessen Neuherausgabe Freiherr von Gall vorbereitet und die Verlagshandlung von A. Töpelmann in Gießen bereits ankündigt.

Ein umfangreiches Bruchstück **einer aramäischen Handschrift der Achikargeschichte aus dem 5. Jahrhundert v. Chr.** in aramäischem Gewande ist, wie wir der von der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin herausgegebenen Schrift: Zur Einführung in die Papyrusausstellung der Königl. Museen in Berlin (Berlin 1908) S. 19 ff. entnehmen, das literarisch wertvollste Stück der im Winter 1906/07 auf der Nilinsel Elephantine durch O. Rubensohn aufgefundenen Papyri. Die Edition aller aramäischen Texte von Elephantine wird von E. Sachau vorbereitet. Unsere Handschrift der Achikargeschichte war mit sämtlichen Papyri von Elephantine bereits in der für den Internationalen Historikerkongreß zu Berlin im August 1908 veranstalteten Ausstellung der Berliner Papyrussammlung als Nr. 63 und 64 der Ausstellung zu sehen.

J. Döller (Wien) berichtet in der Theol. Quartalschr. 1908, 376—84 in einem orientierenden Aufsatze **„Drei neue aramäische Papyri“** über die von Sachau 1907 bereits edierten drei Papyri von Elephantine. Diese betreffen den Versuch der Judenschaft von Elephantine, die Erlaubnis des Wiederaufbaues ihres i. J. 411/10 von den Priestern des Chnub im Einverständnis mit dem Gouverneur Waidrang zerstörten Tempels zu erhalten. Ref. gestattet sich auf seinen an seine Abhandlung im Kath. 1907 II, 310 ff. Die jüdische Gemeinde zu Syene im fünften Jahrhundert v. Chr. Geburt nach den Papyri von Assuan anknüpfenden Aufsatz Ein jüdischer Tempel in Ägypten im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. (Wiss. Beil. z. Germania vom 5. Dez. 1907, S. 385 ff.) zu verweisen. Eben erschien zum selben Thema Staerk,

Die Anfänge der jüdischen Diaspora in Ägypten in Beih. 2 zur Oriental. Literaturzeitung, S. 1—10, Berlin 1908. Verfasser erbringt den Nachweis, daß die Anfänge dieser Diaspora „in die Wende des 7. und 6. Jahrhunderts, sicher aber in die vorexilische Zeit zurückreichen. Dasselbe Heft enthält S. 10 ff. wertvolle Beiträge **„Zur Erklärung der Testamente der zwölf Patriarchen"** aus der Feder von Felix Perles in der Form von Ergänzungen der für die Erforschung dieser alten apokryphen Schrift grundlegenden neuen Ausgabe des Engländers Charles (1908).

Durch Naville, Grimme, Erbt, Haupt, König u. a. ist 1907 eine Reihe ägyptischer Nachrichten behandelt, die die für die Geschichte des Pentateuch so überaus wichtige Stelle II Kön. 22 zu beleuchten geeignet scheinen. Joh. Herrmann-Wien bespricht noch einmal diese Dinge, insbesondere die zwei Inschriften von Dendera (Krypte 9) in einer Abhandlung **Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomium** (Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 1908, 291 ff.). Er kommt zu dem Resultate, daß durch diese Analogien, insbesondere durch die entschieden recht glaubliche Denderanachricht von dem Funde „des großen Plans von Dendera in alter Schrift im Innern einer Ziegelmauer des Königshauses" zur Zeit Thutmosis' III., die Glaubwürdigkeit des Berichtes in II. Kön. 22 „zwar nicht über allen Zweifel erhoben wird, aber eine nicht unwesentliche Stütze erhält, indem wir nun von einem ähnlichen Vorgang an anderem Orte erfahren".

Auf dem 15. internationalen Orientalistenkongreß zu Kopenhagen im August 1908 hielt Professor H. Gunkel (Gießen), B. Stades Nachfolger, einen Vortrag über die **Stilgattungen in den Psalmen,** der der Ausgangspunkt einer lebhaften Beschäftigung mit den Psalmenproblemen werden dürfte. G. „setzt an Stelle der bisherigen literarkritischen Betrachtungsweise eine literargeschichtliche und ästhetische Untersuchung und kommt zu dem Schlusse, daß die Psalmendichtung eine uralte, in Israel seit prähistorischer Zeit bis in die spätesten Jahrhunderte hinein gepflegte Dichtungsart ist, die nicht als Dichtung einzelner besonders hervorragender Personen, sondern als Volksdichtung gewürdigt werden muß. Es seien Kultuslieder, zerfallend in Hymnen, Buß- und Bettagslieder, Dankopferlieder und kultische Klagelieder. Die Propheten aber haben durch die Eigenart ihrer Gedanken und die Größe ihrer Persönlichkeiten diese alte Volksdichtung zu einer ganz besonderen Höhe gebracht, ohne doch die Form des kultischen Volksliedes zu zerstören" (Deutsche Literaturzeitung 1908, 2330).

In seinem auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Limburg im Oktober 1908 gehaltenen, jetzt in der Wissensch. Beilage zur Germania (1908, Nr. 43—5) abgedruckten prächtigen Vortrage über die **Altorientalische und alttestamentliche Poesie, nach ihrem religiösen Gehalte gewürdigt und verglichen** behandelt Joh. Nikel die babylonischen Epen, Hymnen, Bußpsalmen, Beschwörungs- und Zauberformeln in stetem Hinblick auf das A. T. Sein Resultat ist: Israels religiöse Vorstellungen, Hymnen und Psalmen stehen so hoch über Babylon wie sein Gottesbegriff über den babylonischen Göttergestalten. „Durchdrungen von der Erhabenheit Jahwes und von der göttlichen Mission Israels konnte der unbekannte nachexilische Prophet rufen: ‚Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, aber über dir, Jerusalem, läßt der Herr sein Licht erstrahlen' (Jes. 60, 2)" (S. 358).

Des Referenten Skizze **Die Innerlichkeit der Religionsauffassung des Jesus Sirach** (Friedensblätter XIII [1908—9], 9 ff.) ist für weitere Kreise berechnet.

Ein Schulbuch, das die Darstellung der biblischen Theologie mit einer Art Kommentar zur biblischen Geschichte vereinigt, ist P. Michael Hetzenauers O. C. **Theologia biblica, sive scientia historiae et religionis utriusque testamenti catholica** t. I (Friburgi Br., sumptibus Herder, 1908, XXXI u. 654 S.). Eine Besprechung aus anderer Feder wird folgen. Referent sieht sich aber leider gezwungen, schon heute persönlich entschieden **Verwahrung** einzulegen gegen die in diesem Buche an hervorragender Stelle beliebte Charakterisierung seiner Person als „liberal", insoweit damit eine unkatholische Richtung bezeichnet zu werden pflegt, und vor allen Dingen gegen seine Bezeichnung als „Modernist" im Sinne der Enzyklika Pascendi dominici gregis. Ich habe jetzt etwa ein dutzendmal über „die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift" in dem, was sie „behauptet", literarisch mich ausgesprochen, habe im Juni 1901 eine längere Abhandlung über dieses Thema in einer viel gelesenen Revue veröffentlicht, habe im Oktober 1907 speziell meine Stellung zu Prop. XI des Syllabus des Papstes Pius X. präzisiert, hatte in meiner Schrift über den ersten biblischen Schöpfungsbericht (1907), die Herr P. Hetzenauer nach S. XVIII und 502 f.

gelesen haben muß, in sieben fettgedruckten Leitsätzen an hervorragender Stelle meinen dogmatisch korrekten Standpunkt bezüglich der Bibel dargelegt. Und trotz alledem hat Herr P. Hetzenauer die Liebenswürdigkeit, bezüglich der Wahrheit der hl. Schrift mich neben Loisy zu stellen! Ex. 20, 16. N. Peters.

Neues Testament.

Johannes M. Pfättisch O. S. B. in Schevern, **Der Stammbaum Christi beim hl. Lukas.** In: Katholik 1908 II, 269—76. P. stimmt mit Vogt S. I. (Der Stammbaum Christi bei Mt. und Lk.; Freiburg, Herder, 1907) darin überein, daß, bei der Unzulänglichkeit aller Tradition, nur der Text selbst entscheiden kann, und ebenso, daß Mt. den Stammbaum Josephs wiedergibt, Luk. den der Mutter Jesu, den „eigentlichen Stammbaum Jesu". — Er interpretiert Luk. 3, 23 im Gegensatze zu der „gezwungenen und nicht ganz korrekten" Exegese Voats so: Und selber (*καὶ αὐτὸς* = als reiner Mensch) stammte der bei Beginn seiner öffentlichen Laufbahn 30jährige Jesus, welcher war der Sohn, wie man glaubte, Josephs, von Heli. Diese Exegese wird eingehend begründet.

J. Hontheim S. I.; **Konjunktion des Juppiter und Saturn im Jahre 7 v. Chr.** In: Katholik 1908 II, 187—95. Untersucht die Vermutung älterer Gelehrten, der Stern der Weisen sei nichts anderes gewesen als die Konjunktion der beiden Hauptplaneten Juppiter und Saturn, oder habe wenigstens mit dieser in Verbindung gestanden, auf Grund der Neugebauerschen Rechnungstafeln. Resultat: Im ersten Jahre des Lebens Jesu erschienen die beiden königlichen Planeten Juppiter und Saturn im Zeichen der Fische, das manche als die Konstellation der Juden betrachteten. Sie bildeten ein Doppelgestirn in jenem Jahre. An diese merkwürdige Erscheinung, die die Aufmerksamkeit der Magier erregen mußte, konnte die Gnade anknüpfen. Es war dieses das Jahr 7 vor unserer Zeitrechnung.

American Ecclesiastical Review, Juli 1908, p. 88—96: **The person, the work and the teaching of St. Paul.** Unter Benutzung der wichtigsten modernen katholischen und akatholischen Literatur gibt der Verfasser in gedrängter Kürze seine Ansichten über Chronologie des Lebens Pauli, seine Vorbildung, die Bekehrung, apostolische Wirksamkeit, Gefangenschaft und letzten Lebensjahre.

Jas. P. Conry, Rome: **Some old Biblical Customs in Modern Palestine.** In: Amer. Ecclesiastical Review, Aug. 1908, p. 169—75. — Ganz interessante Mitteilungen über Sitten und Gebräuche im heutigen Palästina zur Illustrierung der Stellen: Jo. 10, 35; Luk. 6, 38; Luk. 10, 1 ff.; Act. 9, 5; Jo. 4, 11; Mt. 5, 33—37; Gen. 19, 20.

Joh. P. Bock, Serajewo: **Panem nostrum quotidianum.** In: Zeitschrift für katholische Theologie, 1908, 776—82. In dem Dekret „Sacra Tridentina" über die tägliche Kommunion wird gesagt, die Väter lehrten fast einstimmig, daß in der vierten Bitte im Vaterunser nicht so sehr das Materielle, als das eucharistische Brot gemeint sei. Diese Behauptung wird untersucht und festgestellt, daß Origenes, Cyrill Hier., Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Joh. Cassianus, Petr. Chrysologus, Isidorus v. Sevilla unter „täglichem Brote" nur die hl. Eucharistie verstehen; Tertullian, Cyprian, Augustin, Chromatius materielle und Seelenspeise. Der eucharistische Sinn ergibt sich auch aus der Einflechtung des Pater noster in die Meßgebete vor der heil. Kommunion, und aus der Didache. — Chrysostomus, Basilius, Gregor v. Nyssa reden nur von materiellem Brote.

C. Fruhstorfer, Linz: **Das Kleid des auf dem Berge verklärten Heilandes.** In: Zeitschrift für kath. Theologie, 1908, 788 ff. Das weiße Kleid war das Kleid des Herrschers bei den Juden.

Th. Nissen, Kiel: **Petrus-Akten und ein bardenasitischer Dialog in der Aberkiosvita.** In: Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft, 1908, 190—203. Die Richtigkeit der Bemerkung Delehayes im 3. Kap. seiner „hagiographischen Legenden": „Der Hagiograph hat sich selten die Mühe genommen, selbst die Ansprache des Helden aufzusetzen; viel bequemer war es, ein Kapitel oder Auszüge aus einem sorgsam ausgewählten Traktat abzuschreiben," wird durch Vergleich der Aberkiosvita mit den Actus Petri cum Simone bestätigt. Eingehende Untersuchung stellt die Entlehnung von drei Reden des Aberkios aus den (lat.) Petrusakten fest. Außerdem beweist es der Dialog zwischen Aberkios und Euxeinianos, der ein Seitenstück in einem syrisch erhaltenen Bardenasitischen Dialoge hat.

Homanner, **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** (= Bibl. Studien XIII, 3.) Freiburg, Herder, VIII u. 124 S. Mk. 3,—. — Gegenuber der Einjahr- und Zweijahr-Theorie sucht H. eine dreijährige Wirksamkeit nachzuweisen. Eine sichere, einstimmige Tradition gibt es nicht. Zu den drei bei Jo. erwähnten Paschafesten, 2, 13; 6, 4; 11, 55 will er noch ein viertes zwischen 4, 35 und 5, 1 einfügen. Vgl. Mk. 2, 23 und 6, 6. Nach ihm hat Christus ein Alter von 40 Jahren erreicht.

Wrede († 1906), **Entstehung des N. T.** Lebensfragen, herausgegeben von Weinel. Tübingen, Mohr, 1907. 112 S. Drei Vorträge aus dem Jahre 1904 für ein weiteres Publikum. Vertreter der radikalen Kritik. Er leugnet die Echtheit aller Johanneischen Schriften, vieler Paulinen, der Apk., der kath. Briefe. Auch das Markusevang. gibt nach ihm keinen richtigen Bericht über das Leben Jesu. In Apg. sind dem Lukas höchstens die „Wir"stücke zuzuschreiben.

Wrede, **Vorträge und Studien.** Leipzig, Hinrichs, 1907. XVI u. 231 S. Die Vorträge behandeln Bibelkritik und Theologie, Theologie und Religionsgeschichte, das Königreich Gottes und sein eschatologischer Charakter in der Predigt Jesu, Ursprung der legendarischen Erzählungen über den Tod des Judas, Davidischer Ursprung Jesu (auf spätere christliche Apologetik zurückgeführt), Charakter und Zweck des Joh. Ev.

Heinrici, **Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften.** Leipzig, Dürr, 1908. VIII u. 127 S. Nach ihm repräsentieren die neutest. Bücher ein ganz besonderes neues literarisches Genus, das sich nicht mit den verschiedenen literarischen Arten der jüdischen und griechischen Literatur deckt, mit Ausnahme etwa der Apg. und einiger kathol. Briefe. Auch ist die Sprache nicht identisch mit der *κοινή*. — Viel Richtiges, aber auch Übertriebenes.

R. Steinmetz, lic. theol. in Dransfeld, **Untersuchungen zu Röm. 1, 7.** In: Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft, 1908, 177—89. In dem Cod. G(g) (Boerner) fehlen Röm. 1, 7 (und 1, 15) die Worte *ἐν Ῥώμῃ* (*τοῖς ἐν Ῥ*). Diese Auslassung wird verschieden erklärt. Von den Erklärungen billigt St. nur die von Godet, Einleitung 245, das Fehlen begreife sich aus dem allgemeinen Charakter des Römerbriefes in Verbindung mit dem Vorlesecharakter. Bei dem Vorlesen habe man auch Kap. 15 u. 16 mit ihren persönlichen Beziehungen weggelassen. Er begründet seine Ansicht in einer längeren Polemik gegen Zahn, der in der neuesten Auflage seiner Einleitung die Ansicht vertritt, das Fehlen sei ursprünglich, und Cod. G(g) habe den ursprünglichen Text überliefert.

Professor Haupt and the Census of Cyrinius, Luk. 2, 1—5. In: Amer. Eccles. Review., Okt. 1908, 445—52. Der amerikanische Prof. Haupt hatte auf dem Berliner Historiker-Kongreß 1908 behauptet, der bekannte Zensus habe erst 11 Jahre nach Christi Geburt stattgefunden. Demgegenüber sucht der Verfasser unter Ablehnung der Annahme einer citatio implicita und textlicher Änderungen 1. die Tatsächlichkeit eines allgemeinen Zensus des ganzen römischen Reiches im Jahre 746 u. ff. nachzuweisen. Im wesentlichen ist der Beweisgang derselbe wie bei Knabenbauer, Komm. zum Luk.-Ev. Er bringt aber einiges Neue von Kenyon und Ramsay zur Sache. 2. Daß der Zensus unter Quirinius stattgefunden, begründet er ähnlich wie Knabenbauer.

L. Blau, **Das neue Evangelienfragment von Oxyrrhynchos, buch- und zaubergeschichtlich betrachtet.** In: Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft, 1908, 204—16. Der Verf. macht es buchgeschichtlich wahrscheinlich, daß das winzige Büchlein, dem das Fragment entstammt, als Amulett gedient hat; es hat denselben Schreibstoff wie jüdische Bücher derselben Art, kleines Format, kleine Schriftzeichen; ein besonders wichtiges Merkmal ist, daß es wie die jüdischen Amulettbücher rückwärts, also hier von rechts nach links geschrieben ist. Da die christlichen Gemeinden in Ägypten vorzüglich aus Judenchristen bestanden, so gehört das Apokryphon sicherlich judenchristlichen Kreisen an, auf die jüdische Anschauungen nachwirkten. Dadurch wird Preuschens Ansicht bestätigt, daß der Verf. über eine auffällige Kenntnis Jerusalemischer Tradition verfügt. Blau sucht dann im einzelnen nachzuweisen, daß der Verf. sich als gründlichen Kenner der rituellen Satzungen und der Lokalitäten des Tempels zeigt.

Höpfl, Hildebrand O. S. B., **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** (= Bibl. Studien XIII, 2), Freiburg, Herder, 1908. X u. 126 S. Mk. 3,40. Des Kardinal Sirlet (1514—85) handschriftl. 13bändiges Werk in der Vatik. Bibliothek hat Höpfl eingehend untersucht. Es will den Nachweis liefern, daß der Vulgata-Text auf besserer Grundlage beruht als die lat. Übersetzung der Erasmischen

Bibel. Da Sirlet den Cod. Vatic. und Cod. D (Cantab.) benutzen konnte, so konnte er viele bessere Lesarten bieten als Erasmus auf Grund seiner wenigen jüngeren gr. Hss., wie Höpfl nachweist.

Eb. Nestle, **Miszellen.** In: Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft, 1908, 248 ff. 1. **Hiesus, Jhesus** und verwandte Fragen. Nach Traube, Nomina sacra 149, war Hiesus wohl die älteste lat. Form, sie wurde von Hieronymus durch die Form Jesus verdrängt. Jhesus ist eine jüngere Form (6. Jahrh.). Hiesus wie Jhesus wurden nach Traube veranlaßt durch das Bestreben, der Dreisilbigkeit des griech. Wortes gerecht zu werden, während Nestle sie aus dem Bestreben erklärt, den Stimmeinsatz zwischen *I* und *η* auszudrücken. Das hätte also zunächst zu Jhesus geführt. Daraus wurde dann später durch Verlegung der Aspirata an den Anfang Hiesus. Ebenso erklärt sich die Aspiration von Jerusalem usw. Die Bezeichnung der Aspiration hat möglicherweise schon Origenes angewandt. — 2. An den 82 Stellen der Evangelien, wo *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vorkommt, hat die vorlutherische deutsche Bibel „Sohn der Maid" mit vier Ausnahmen, ebenso die waldensische Bibel und Cod. Tepl. (wald. Ursprungs). — 3. **Apg. 2, 9** steht Judäa zwischen Mesopotamien und Kappadozien, Pontus und Asien. Tertullian bietet statt Judäa Armenien. Es sind allerlei Vorschläge gemacht. Nestle möchte mit Beziehung auf Josephus Adiabene = Adiabaia lesen (254). Hatch will statt des offenbaren Irrtums des Abschreibers Aramaia lesen (255 f.).

Baumstark, **Ein byzantinischer Buchschmuck des Praxapostolos.** Oriens christianus, 6. Jahrgang, 412—36. Während in der griechischen Kirche der erste Teil des Bibelbuches, das Tetraevangelium, eine ganz einzigartige Fülle künstlerisch ornamentalen Schmuckes zeigt, fehlt dieser bei dem zweiten Teile, dem Praxapostolos, fast gänzlich. Abgesehen von der Hs. Vat. gr. 1208 (Rom) und Hs. *ἁγίου τάφου* 37 Jerusalem findet sich darin kein Autorenbildschmuck. Um so auffallender ist die Hs. *ἁγίου τάφου* 47 (Jerusalem 11. Jahrh.), die äußerst reichlich geschmückt ist. B. beschreibt deren Bilderschmuck an der Hand von photographischen Abbildungen und bespricht dann dessen ikonographischen Charakter. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Professor K. Hampe in Heidelberg veröffentlicht in der Historischen Vierteljahrschrift, XI. Jg. (1908), H. 3, S. 297 einen interessanten Aufsatz, der betitelt ist: **Über die Flugschriften zum Lyoner Konzil von 1245.** Während die erste große Epoche mittelalterlicher Publizistik, die Zeit des Investiturstreites mit seinen Ausläufern bis in die Regierung Friedrich Barbarossas hinein, jetzt als nahezu abschließend durchforscht gelten darf und die Forschung auf allen Gebieten der spätmittelalterlichen Publizistik, der Zeiten Philipps des Schönen, Ludwigs des Bayern und der großen Konzilien ernstlich in Angriff genommen ist, ist man an der Zwischenzeit, dem dreizehnten Jahrhundert, bisher vorbeigegangen. Allerdings ist dasselbe an privater Publizistik merkwürdig arm. Doch hofft Hampe durch Einzelarbeiten von Schülern eine zusammenfassende Würdigung der Publizistik auch des dreizehnten Jahrhunderts vorbereiten zu helfen und will in dem vorliegenden Aufsatze selbst einen kleinen Beitrag dazu geben. Es handelt sich um die Stücke in Winkelmanns Acta imperii Bd. II, 717 ff. (= A), Bd. I, 568 (= B) und Bd. II, 709 ff. (= C). Einstimmig sind Winkelmann, Folz (Kaiser Friedrich II. und Papst Innocenz IV. Ihr Kampf in den Jahren 1244 und 1245, Straßburg i. E. 1905) und Hampe in der Meinung, daß alle drei Stücke A, B und C mit der Relation über Viterbo (Acta imp. I, 546 ff. = D) ein und denselben Autor haben. D. nun ist unzweifelhaft von einem Manne geschrieben, der im Dienste des Kardinaldiakons Rainer von S. Maria in Cosmedin, des päpstlichen Legaten im Kirchenstaate, stand, wohl einem Kanzlisten, dessen sich der Kardinal für die Zwecke der Publizistik bediente. Dieser Kanzlist hat nach Hampe die Flugschriften A und B — C nach Anweisung Rainers verfaßt. B ist das Begleitschreiben zu der Flugschrift C. Hampe weist nun mit bemerkenswerten Gründen aus dem Texte des Begleitschreibens B nach, daß dasselbe an den lateinischen Kaiser Balduin II. und den Patriarchen Nikolaus von Konstantinopel gerichtet ist. Der Zweck war diese beiden, welche sich anschickten am Konzil von Lyon teilzunehmen, „gegen Kaiser Friedrich II. scharf zu machen". Des weiteren verlegt Hampe die Abfassung des Schreibens B mit der Flugschrift C als Beilage in den Kirchenstaat und zwar in die erste Hälfte des Juni 1245. Wie schon bemerkt, rührt die andere Flugschrift A von demselben Autor her. Die Verwendung ihres Inhaltes für die öff-

zielle Absetzungssentenz in Lyon spricht wohl dafür, daß sie unmittelbar im Hinblick auf das Konzil ausgearbeitet und auch an die maßgebende Stelle selbst gesandt worden ist. Nach Hampe wird sie etwa in den April 1245 zu setzen sein.

Im dritten Hefte des Historischen Jahrbuches der Görresgesellschaft (1908, S. 537 ff.) gibt Prof. J. A. Endres den ersten Teil eines Artikels: **Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin.** Zunächst konstatiert Verfasser die auffällige Tatsache, daß „trotz dem seit einem halben Jahrhundert wiedererwachten regen Interesse für die mittelalterliche Philosophie und Theologie sich bisher niemand gefunden hat, der sich mit dem Leben des princeps scholasticorum in historisch-kritischer Weise ex professo befaßt hätte". Denifle habe gelegentlich versprochen auf die höchst verwirrte Chronologie im Leben des hl. Thomas, wie sie bei den Chronisten sich finde, einzugehen. Doch sei er nicht zur Ausführung seines Versprechens gekommen, habe aber „genügend wertvolles" Material für eine Biographie des Aquinaten bereitgestellt. Das Hauptresultat der Untersuchungen von Endres ist, daß nicht, wie bisher angenommen wurde, bezüglich der eigentlichen Vita des Heiligen Bernardus Guidonis von Wilhelm von Tocco, sondern umgekehrt dieser von jenem abhängig ist, daß wir also in Bernard den ersten eigentlichen Biographen des hl. Thomas anzuerkennen haben. Aus der ursprünglichen Vita ist später von Bernard selbst ein Auszug angefertigt und dem vierten Teile des 1329 fertiggestellten Speculum Sanctorale einverleibt.

Ebendaselbst (S. 497 ff.) bringt Geheimrat H. Grauert in München eine Abhandlung: **Aus der kirchenpolitischen Traktatenliteratur des 14. Jahrhunderts.** Er bespricht den Tractatus de iurisdictione imperatoris et imperii und gibt eine genaue Inhaltsangabe desselben, den lateinischen Text späterer Edition vorbehaltend. Nach Grauert liefert der Traktat gleichsam den Schlüssel für die ganze große kirchenpolitische Streitliteratur des 14. Jahrh., soweit das Verhältnis von Papsttum und Kaisertum in Betracht kommt. Er ist „entweder am Sitze der päpstlichen Kurie, in Rom oder einem Nachbarorte, etwa Anagni, oder auch sonst in Mittelitalien in der Stille eines Klosters, genau in dem großen Jubeljahre 1300 geschrieben, von einem in vorgerücktem Alter stehenden und mit den Geschäften der Kurie vertrauten Manne, der absichtlich die Anonymität bewahrt hat". Der Verfasser wollte mit seinem sachverständigen Gutachten eingreifen in die damals zwischen Papst Bonifatius VIII. und dem deutschen Könige Albrecht I. schwebenden Verhandlungen, welche die päpstlicherseits zu gewährende Bestätigung des Königs zum Gegenstande hatten. Nach Grauert ist der Inhalt des Traktats von entscheidender Bedeutung für die richtige Würdigung von Dantes De Monarchia. Er verbreitet das bisher so oft vermißte volle und helle Licht über die dem Kaisertum gewidmete Abhandlung des Florentiners. Auch sie gehört in denselben Zusammenhang der Verhandlungen über die Bestätigung Albrechts I. durch Bonifatius VIII. Lediglich vermutungsweise könnte man nach Grauert den Augustinereremiten Augustinus Novellus als Autor nennen, welcher von 1298—1300 General seines Ordens war, im Mai 1300 aber sich wieder in die Stille eines Eremitenklosters in Tuscien zurückzog. Der Verfasser des Tractatus vertritt die Rechtmäßigkeit des von den Päpsten jener Zeit erhobenen Anspruchs auf Approbation der deutschen Königswahlen.

Im vierten Hefte des ersten Jahrgangs des Archivum Franciscanum historicum, der neuen Publikation der Franziskaner von Quaracchi (1908, S. 577 ff.) bespricht und ediert Fr. Bliemetzrieder, Dozent an der Universität Graz, den Traktat des Minoritenprovinzials von England, Fr. Nikolaus de Fakenham (1395) **über das große abendländische Schisma.** Die französische Regierung und die Pariser Universität hatten, des langen Schismas am Apostolischen Stuhle müde, eine Gesandtschaft an den König Richard II., die Kirche und die Universitäten von England abgeordnet, mit dem Auftrage diese für eine Union der Kirche auf dem Wege der Zession oder Verzichtleistung beider Päpste (Bonifatius' IX. und Benedikts XIII.) zu gewinnen. Richard II., der damals um die Hand der Tochter Karls VI. von Frankreich warb, wurde leicht für den Plan gewonnen. Um den Widerstand der Oxforder Universität zu brechen, erteilte er Nikolaus de Fakenham, der Magister der Theologie und Mitglied der genannten Universität war, den Auftrag einen Traktat zur Empfehlung der via cessionis zu schreiben. Nikolaus vollendete denselben am 5. Nov. 1395 zu Oxford. Bliemetzrieder nennt ihn geradezu ein Meisterstück in der geschickten Verfolgung seines Zweckes. Er gibt kurz den Gedankengang und sodann den Wortlaut desselben.

In der zweiten Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1908 behandelt der Freiburger Ordinariatsassessor und Offizialatsrat Dr. A. Rösch **„Das religiöse Leben in**

Hohenzollern unter dem Einflusse des Wessenbergianismus 1800—1850. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland". Der Verfasser schildert die Wirkungen dieses Einflusses 1. auf den Klerus, 2. auf die religiöse Unterweisung, 3. auf die öffentliche und private Gottesverehrung, 4. auf den Empfang der Sakramente, 5. auf die sittlichen Zustände des Volkes. Wenn auch die Verhältnisse im übrigen Deutschland mehr oder weniger ähnlich gelagert waren, so zeigte die religiöse Aufklärung sich doch besonders in dem Bereiche der alten Diözese Konstanz unter dem Regimente v. Wessenbergs. Die Studie beschränkt sich im wesentlichen auf die beiden Fürstentümer Hohenzollern. Nach Rösch huldigte der Klerus des Landes in seiner Mehrheit inbetreff der Kirchenverfassung febronianischen Grundsätzen. Hinsichtlich des Breviergebetes herrschte große Lauheit. In der Unterweisung des Volkes trat die dogmatische Belehrung durchaus hinter der moralisierenden zurück. In der Liturgie herrschte große Willkür; besonders zeigte sich das Bestreben nach Einführung der deutschen Sprache. Weiterhin galten die Bemühungen der Verminderung der Festtage, Prozessionen, Wallfahrten und Bruderschaften. Die Folge von all dem war eine Verminderung der Häufigkeit des Empfanges der Sakramente der Buße und des Altares, größere Zügellosigkeit der Jugend und, freilich wirkten hier auch andere Ursachen mit, erhebliche Steigerung der unehelichen Geburten. Das sind allerdings unerfreuliche Erscheinungen der Aufklärungszeit. Doch muß man bedenken, daß ihre Bestrebungen zum Teil eine Reaktion gegen ein Zuviel der früheren Zeit waren. Auch wird in der Schrift von Rösch das Gute, das die Aufklärung doch auf verschiedenen Gebieten mit sich gebracht hat, nicht hinreichend gewürdigt. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Pfättisch, P. Joh. Maria, O. S. B., Scheyern, **Christus und Sokrates bei Justin.** In: Theolog. Quartalschr. (Tübingen), 1908, 503—23. Gegenüber A. Harnacks Darstellung (Dogmengesch. I³, 465 ff. und Rektoratsrede, Berlin 1900): „Sokrates und Christus gehören zusammen und werden von Justin der griech. Religion entgegengesetzt. Sie gehören aber zusammen, weil ein und derselbe Logos in beiden gewaltet hat. Enger kann man die Verbindung nicht fassen" sucht Pf. zu zeigen, daß die Parallele bei Justin sich einzig darauf beschränkt, daß Sokrates wie Christus die Wahrheit gelehrt hat, Sokrates ohne nennenswerten Erfolg, da er trotz all seines Eifers, die Menschen zu Gott zu führen, nicht einen bewegen konnte, für diesen Glauben zu sterben. Denn in ihm war der Logos, wie bei allen großen Männern überhaupt und mehr oder weniger bei allen Menschen, nur keimhaft vorhanden und wirksam; und Sokrates ist dadurch vor allen ausgezeichnet, daß er auf den Logos achtete und durch ihn auf dem Wege der Untersuchung den Trug der Dämonen erkannte und entlarvte, während Christus der menschgewordene Logos selber in Person ist und mit seiner göttlichen Kraft die Menschen überzeugt und zum Kampfe ausrüstet, so daß nicht nur Philosophen und Gebildete, sondern auch Handwerker und ganz Ungebildete den Tod verachten, ausgerüstet durch die Kraft des unaussprechlichen Vaters und nicht durch die Kraft eines bloß menschlichen Logos (wie bei Sokrates).

Di Pauli, Andr. Freiherr v., **Die Irrisio des Hermias.** In: Theol. Quartalschr. 1908, 523 ff. Entgegnung auf Dräsekes (Theol. Literaturzeitung 1908, No. 4) Kritik der di Paulischen in den „Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengeschichte" (1907, Bd. VII, 2. Hft) erschienenen gleichnamigen Abhandlung. Gegenüber Dräsekes Darlegung, daß es bei der schon früher von Diels, Harnack und ihm selbst behaupteten Abhängigkeit der Irrisio von der Cohortatio ad gentiles und der schon früher vollzogenen Abrückung jener von dieser bleibe, die Irrisio also frühestens aus dem Ende des 4., vielleicht erst aus dem 6. Jahrhundert stamme, hält di Pauli das Resultat seiner Abhandlung in allen Punkten aufrecht: daß die Cohortatio von der Irrisio abhängig und diese somit, weil die Abfassung der ersteren zwischen 180—220 falle, wenigstens vor 220 datiert werden müsse.

Weyman, **Analecta.** In: Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft, 1908, 575—90. Der Aufsatz enthält: a) **Liturgisches aus Novatian und dem Martyrium der kappadozischen Drillinge.** Zwischen der pseudocyprianischen, jetzt allgemein dem Novatian zuerkannten, also aus der Mitte des 3. Jahrh. stammenden Schrift de spectaculis und dem jetzt in griech. und lat. Texte vorliegenden Martyrium der kappadoz. Drillinge, dessen erste Redaktion etwa ins Ende des 3. Jahrhunderts gesetzt werden darf, zeigen

sich in den liturgischen Partien interessante Berührungen und Übereinstimmungen, die für beide nach Ort und Zeit gänzlich voneinander unabhängige Schriften auf eine gemeinsame alte liturgische Vorlage schließen lassen. — b) **Die „Edition" des Commonitorium.** Die von Hugo Koch (Vinzenz v. Lerin und Gennadius, Leipzig. 1907. Texte und Unters. III. Reihe, I. Bd., 2. Hft.) geäußerte Ansicht, „daß der Lerinenser weder sein Werk selbst herausgegeben, noch die Absicht dazu gehabt habe," hält W. für unhaltbar und sucht zu zeigen, daß die von Koch herangezogenen Äußerungen des Vinzentius über sein Commonitorium, besonders aber eine Stelle des ersten Kapitels ohne Zweifel nur eine der zum ständigen rhetorischen Inventar gehörenden Bescheidenheitsphrasen der klassischen und späteren Latinität und danach zu werten sei. Für die inhaltliche Wertschätzung des Commonitorium ist dies ebensowenig von Belang. — c) **Zum Carmen de passione Domini.** Diese Dichtung kann, wie jetzt feststeht, weder dem Lactanz als Autor zuerkannt, noch überhaupt als Produkt der altchristl. Literatur angesprochen werden. Dagegen dürfte auch neuestens die humanistische Provenienz abzulehnen und vielleicht eher das spätere christliche Altertum oder doch das frühe Mittelalter für ihre Abfassungszeit offen zu lassen sein. — d) **Zu den vitae s. Melaniae iunioris.** Im Gegensatz zu Kardinal Rampollas Ansicht (Santa Melania giuniore, Roma 1905), daß der von ihm entdeckte und edierte lateinische Bericht über das Leben der h. Melania der Originalvita näher stehe als der von den Bollandisten herausgegebene griechische Text, hatte Adhémar d'Alès sich in den analecta Bollandiana 1906 dahin ausgesprochen, die griechische vita biete im allgemeinen ein treueres Abbild der Originalbiographie und letztere sei eher in griechischer Sprache verfaßt. W. glaubt, diese Ansicht durch weitere Momente stützen zu können.

Jordan, Herm. Lic., Prof. in Erlangen. **Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus.** (Leipzig 1908.) Gesamtergebnis der Arbeit: *Die lateinische Übersetzung des Irenäus ist sicher jünger als Tertullian und sehr wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstanden.*

A. Ign. Kleffner.

Apologetik.

„Abende am Genfer See", ‚Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung' von P. Marian Morawski S. J., aus dem Polnischen übersetzt von Jakob Overmanns S. J., liegt in neuer, dritter Auflage vor und verdient eine recht kräftige Empfehlung. Das Buch hat bei seinem ersten Erscheinen im slavischen Osten ungewöhnliches Aufsehen erregt und sich schnell einen Ehrenplatz in der apologetischen Literatur errungen. Außer ins Deutsche ist das Buch bis jetzt ins Russische, Tschechische, Ungarische und Holländische übersetzt. Eine serbokroatische und eine französische Übersetzung werden vorbereitet. Der Verfasser ist Meister in der schwierigen Kunst der Führung des apologetischen Dialogs und weiß den Sieg der katholischen Religionsauffassung im Urteile der Gesprächsteilnehmer psychologisch ganz anders tief und feinsinnig wie z. B. vordem P. Hammerstein zu begründen. Die religiösen Gespräche geben sich im Rahmen von Tischunterhaltungen, die von einer national und konfessionell gemischten hochgebildeten Badegesellschaft am Genfer See über Religion und moderne Wissenschaft, über Christentum und Katholizismus gepflogen werden. Das Buch wird auch geistig anspruchsvollen Lesern Achtung abringen.

Eine Schrift, die man mit steigendem Interesse und wachsender Freude ob ihres reichen und gediegen verarbeiteten Gedankeninhaltes lesen wird, ist die Publikation **„Ohne Grenzen und Enden",** ‚Gedanken über den unendlichen Gott' von Otto Zimmermann S. J. Von den mancherlei Wegen, die Unendlichkeit Gottes zu erkennen, wählt der Verfasser den, der von dem unerschaffenen Wesen, dessen keine Philosophie entraten kann, zur Unendlichkeit führt. Die Darstellung hält sich, der Bestimmung der Schrift für weitere gebildete Kreise entsprechend, in freieren und leichteren Formen; sie vermeidet längere abstrakt-philosophische Deduktionen in trockener Sprache und stimmt das Ganze auf einen weicheren, wärmeren, religiösen Herzenston. Was jedoch an schulgerechten philosophischen Erörterungen, z. B. in den Abschnitten über Kant, Fichte, Schelling, Hegel von dem in der alten wie neuen Philosophie bestbewanderten Verfasser geboten wird, ist nicht etwa „langweilig" (Vorwort), sondern erquickend frisch und wohltuend klar geschrieben. Wir hoffen, dem Verfasser in der apologetischen Literatur noch oft zu begegnen.

Die mit einiger Spannung begonnene Lektüre der ‚historischen Untersuchung' von Karl Kautsky: **„Der Ursprung des Christentums"** (Stuttgart, Dietz Nachf., 1908,

8°, XVI, 508 S., ℳ 5,75) hat uns schon nach der Durchsicht des längeren Vorworts und des ersten Abschnittes über die Persönlichkeit Jesu grausam enttäuscht. Der sozialdemokratische Verfasser will zufrieden sein, wenn es ihm gelungen, „zum Verständnis jener Seiten des Christentums beizutragen, die vom Standpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung als die entscheidendsten erscheinen". An einiger Bescheidenheit fehlt es also dem Verfasser nicht; er beansprucht auch nicht, „an Gelehrsamkeit in Fragen der Religionsgeschichte den Theologen" gleichzustehen und seinen Gegenstand erschöpft zu haben. Er hätte aber noch etwas bescheidener sein und von einem so „riesenhaften" Gegenstande, für dessen gediegene Behandlung ihm die Vorbedingungen fehlten, ablassen sollen. Die krasse Ignoranz in den elementarsten, methodischen Grundregeln der Geschichtswissenschaft, namentlich in der Quellenkritik, und daneben die unbefangenste Apodiktik in den Urteilen: das wirkt auf einen Leser, der dem Verfasser nicht naiv-gläubig gegenübersteht, höchst peinlich. Man kann ja der Belesenheit des Autors, wenn er auch katholisch theologische Literatur gar nicht zu kennen scheint, und nicht minder seiner Gewandtheit, Lesefrüchte aneinanderzureihen, Anerkennung zollen — aber zu einer **wissenschaftlichen** Untersuchung über den Ursprung des Christentums gehört doch etwas mehr als nur diese Vorzüge.

Im „Katholik" (1908 II, S. 241—57) beginnt Joh. B. Metzler S. J. (Kopenhagen) eine beachtenswerte Abhandlung über **„Das Wunder vor dem Forum der modernen Geschichtswissenschaft"**. Im ersten, mehr philosophischen Teile untersucht M. die Leugnung der „Möglichkeit" der Tatsachenfeststellung; im zweiten, mehr historischen Teile, der noch aussteht, will M. die Leugnung der „Wirklichkeit" der Tatsachenfeststellung prüfen. Der Aufsatz soll in dem Nachweise gipfeln, daß „unter dem Mikroskope der neueren kritischen Methode manche unbezweifelbare Tatsachen der Geschichte wissenschaftlich nicht so gut begründet erscheinen als gewisse Wunder".

Daß die Studie **„Christus und Buddha"** von Otto Wecker in die Sammlung der bei Aschendorff in Münster erscheinenden Sammlung der ‚Biblischen Zeitfragen' (1. Folge, H. 9) aufgenommen wurde, bedarf wirklich nicht langer Begründung. Buddhistische Ideen sind eingedrungen in unsere Philosophie, Kunst und Literatur, und das Verhältnis des Buddhismus zum Christentum hat noch immer nicht aufgehört, Lieblingsthema von Fachgelehrten und Dilettanten der vergleichenden Religionswissenschaft zu sein. Der Verfasser begrenzt seine Untersuchung auf die rein historischen Probleme, indem er die anschließenden religionsphilosophischen Fragen, wie die Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit von Vorgängen und Ideen in verschiedenen Religionen zu werten ist, mit Vorbedacht ausschließt. Um so gründlicher aber prüft er im knappen Rahmen der Broschüre die angeblich verdächtigen Züge, die den Christus der Evangelien in Verbindung mit dem indischen Buddha bringen lassen. Nach einer Orientierung über methodologische und literargeschichtliche Vorfragen läßt der Verfasser die Darstellung und kritische Prüfung der Parallelen zwischen Buddha und Christus folgen; darauf bespricht er die verschiedenen zur Erklärung der Parallelen aufgestellten Entlehnungshypothesen. Die klar und flott geschriebene Arbeit zeugt von guter Methode, vorsichtigem Urteil und zureichender Literaturkenntnis; sie verdient Verbreitung in den **weitesten** Kreisen.

Der Indologe Oldenberg (Kiel) gibt in der „Allgemeinen Zeitung" vom 10. Oktober 1908, No. 28, S. 596 f. einen kurzen zustimmenden Bericht über: E. Windisch, **„Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung"** (Leipzig 1908). Windisch urteilt mit Oldenberg über die buddhistisch-christlichen Parallelen vorsichtig und zurückhaltend und findet keine Veranlassung, bei der Vergleichung der Berichte über die Geburt Christi und die Geburt Buddhas „für die Vermutung einzutreten, daß die Ausschaltung des menschlichen Vaters und die Gestalt der Immakulata (in den Evangelien) aus dem Buddhismus herübergenommen sei". — Nebenbei gesagt, verrät die Erwähnung der ‚Immakulata' in diesem Zusammenhange, daß Windisch (und Oldenberg) wie so viele Religionswissenschaftler (vgl. Anthropos III. Bd, S. 1120 Anmerkung) das katholische Dogma der Immaculata Conceptio gründlich mißverstehen.

Über das größere Werk von Anton Seitz, **„Das Evangelium vom Gottessohne"** vgl. unsere Besprechung in diesem Hefte S. 62 ff.

In dem am 1. November 1908 erschienenen 75. Heft der „Revue pratique d'apologétique" (Paris, Beauchesne et Cie) beginnt E. Mangenot, Professor der Exegese am Pariser Institut catholique eine umfassende und tiefgehende Untersuchung über **„La résurrection de Jésus-Christ"**. M. zielt mit seiner Studie auf den Nach-

weis, daß die Auferstehung Christi in der Urkirche längst vor der Redaktion der Evangelien und vor dem Auferstehungszeugnis bei Paulus bekannt gewesen sei. Die Abhandlung will zunächst auf die paulinische Lehre von der Auferstehung des Herrn eingehen; darauf soll das Zeugnis der vier kanonischen Evangelien und ihre historische Zuverlässigkeit besonders für die von Paulus nicht berührten Auferstehungsdetails geprüft werden; beiläufig soll auch den ältesten apokryphen Evangelien Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die kleine Monographie von Philipp Kneib über **„Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie".** ‚Eine kritische Darstellung für Gebildete aller Stände' setzt sich mit den Arbeiten von Loosten, Rasmussen, Baumann, Holtzmann, den Vertretern einer pathologischen Auffassung der Persönlichkeit Christi, auseinander. Diese moderne pathologische Fragestellung ist schließlich nur die Rückkehr zu einer bereits im N. T. gestellten Alternative: Christus entweder Gottmensch oder Geisteskranker. Sie wird wieder nahegelegt durch die neueren Versuche, die ganze Religion in Religionspsychologie aufzulösen und alle religiösen Äußerungen als krankhaft abnorme Erscheinungen zu betrachten und zu bewerten. Unter solchen Gesichtspunkten dem Christusproblem näher zu treten soll um so berechtigter sein, als Geistesgröße und Geisteskrankheit stets nahe beieinander lägen. Kneib will demgegenüber beweisen, daß alle Anhaltspunkte, die man für die Hypothese einer geistigen Überspanntheit Jesu zu haben meinte, sich bei genauerem Zusehen in Nichts auflösen. Er urteilt scharf, aber erst nach ernster Revision der gegnerischen Beweispunkte: „Im Namen der Wissenschaft zu reden, dazu haben Loosten, Baumann und Rasmussen keine Spur von Recht. Auch Holtzmann geht in seinen Behauptungen viel zu weit und gibt für seine weniger scharfen, aber immerhin eigentümlichen Ansichten keine entsprechenden Begründungen."

J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die „theol. Zeitfragen" von Chr. Pesch S. J. sind bekannt. Die neueste (5.) Folge behandelt ein sehr wichtiges Thema: **„Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeit".** In einem starken Hefte von 217 S. bespricht er 1. die Glaubenspflicht, 2. die Gläubigen außerhalb der Kirche, 3. die Würde des Glaubens, 4. die Erkenntnis vor dem Glauben, 5. Wunder und Weissagungen, 6. das Verhältnis des Willens zum Glauben, 7. die Glaubensgnade, 8. die Dunkelheit des Glaubens, 9. Glaubensschwierigkeiten und Glaubenszweifel, 10. die Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe und den Glaubensakt. Eine schöne, leicht lesbare, äußerst zeitgemäße Schrift, eine reiche Fundgrube für Predigten über den Glaubensakt und den Glauben überhaupt.

Gleichzeitig zeigen wir den jüngst in dritter Auflage erschienenen sechsten Band des **Handbuches der Dogmatik** von Chr. Pesch S. J. an (Praelectiones dogm. T. VI de sacramentis in genere, de Baptismo, de confirmatione, de eucharistia). Wenn auch eine neue Auflage eines dogmatischen Werkes, zumal wenn es nach der scholastischen Methode abgefaßt ist, wesentlich ein Neuabdruck der älteren Auflage sein wird, so sind doch von Pesch auch alle neueren Kontroversen wenigstens kurz berührt. So z. B. die rationalistische Ableitung der Sakramente von den heidnischen Mysterien, die modernistische Erklärung von der Einsetzung der Sakramente, die neueren protestantischen Auffassungen vom Abendmahl, die katholischen Dissensen über den ursprünglichen Charakter des Meßopfers. Die Darstellung ist klar, das Latein liest sich leicht.

In ganz neuer Gestalt gab Clemens Bannwart S. J. bei Herder i. Fr. das **Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum von H. Denzinger** in 10. Aufl. heraus. Eine Reihe Veränderungen, durchweg Verbesserungen, wurden angebracht. Druck und Ausstattung zunächst stehen auf der Höhe der Vollendung, wie wir sie bei Herder gewohnt sind. Die Nummern der Entscheidungen sind gegen die 9. Auflage gestiegen von 1857 auf 2109, die Seiten von 485 auf 628. Das letzte Dokument bildet die Enzyklika Pius' X. v. 7. Sept. 1907. Die Anordnung des Stoffes geschah nach chronologischem Gesichtspunkte. Dadurch wurde eine neue Numerierung notwendig. Die alten Nummern aber sind mit Hilfe einer am Ende angebrachten Konkordanz leicht zu finden. Am Kopfe der Seiten stehen links die Autoren der Erlasse (Päpste, Konzilien), rechts die Stichworte. Am Fußende finden sich vielfache Literaturangaben. Kleine Nummern an den Innenrändern weisen auf andere ähnliche oder gleiche Entscheidungen hin, so daß man leicht die Gesamtheit derselben übersehen kann. Endlich sind die Pontifikate von Petrus bis auf Pius X. in fortlaufender Weise im Buche selbst angegeben, so daß

man die für die Dogmatik bedeutenden und weniger oder gar nicht wichtigen auf den ersten Blick erkennen kann. Wertvolle, genaue Indizes vervollständigen das Ganze. Wir schließen uns dem Wunsche des verdienten Herausgebers an, daß der Denzinger in seiner neuen Gestalt nicht nur den Studierenden, sondern auch den Predigern und Katecheten ein sicherer Führer in den dogmatischen Fragen werde.

Über **„mittelalterliche Absolutionen als angebliche Ablässe"** handelt Nik. Paulus in der Zeitschrift für kath. Theologie 1908, 433—70; 621—56. Zahlreiche Quellen des frühen Mittelalters reden davon, wie Päpste, Bischöfe, Äbte, auch einfache Geistliche Lebenden wie Verstorbenen ohne Rücksicht auf das Bußsakrament die Lossprechung von allen Sünden erteilen. Solche Absolutionen waren nicht sakramentale, auch keine Ablässe, noch auch Befreiung von kirchlichen Zensuren, sondern private Fürbitten und Segnungen, die man mit dem später üblich gewordenen Terminus „Sakramentale" bezeichnen muß. Die Päpste von Gregor I. an verheißen oft absolutio omnium peccatorum für die Beisteuer zum Bau einer Kirche, eines Klosters, einer bischöflichen Wohnung; für Hilfe im Kampfe gegen äußere Feinde der Kirche, sie absolvieren die Soldaten vor der Schlacht, sie versprechen allgemeine Absolution allen, die ihre Dekrete und Satzungen beobachten, sich vom Schisma lossagen, sie absolvierten in den Kirchen bei feierlicher Gelegenheit nach der sog. offenen Schuld, auf dem Sterbelager die sie umgebende Geistlichkeit, die Verstorbenen in ihren Särgen und auf Kirchhöfen. Die Absolutionsformel war indikativ und deprekativ. Aus den gleichen Gründen und mit denselben Formeln absolvierten auch Bischöfe und Äbte, ja auch einfache Priester Lebende und Verstorbene. Bischöfe schickten ihren Mitbischöfen in schwerer Krankheit die Absolution zu, den Verstorbenen gab man sie mit ins Grab. Äbte absolvierten sterbend ihren versammelten Konvent. Reichlich flossen die Absolutionen für Leistungen an Klöster und Kirchen. Klosterkirchhöfe waren als letzte Ruhestätten geschätzt, weil dort die Toten von Zeit zu Zeit generell absolviert wurden. Trotz der oft merkwürdig kraftvollen Formeln, z. B. quatunecunque ad nos pertinet, totum indulgemus, sucht Paulus zu beweisen, daß nur Segenswünsche gemeint sind, keine sakramentale oder kanonische Lossprechung. Seine Quellen entnimmt er der Zeit von ca. 700—1100. Die Ausführungen sind sehr interessant und lehrreich. Es ist aber doch nicht so leicht, hier sofort zu festen Resultaten zu gelangen und z. B. alle diese Absolutionen unter den erst viel später aufgekommenen Begriff des „Sakramentale" zu bringen. Die Frage nach der Geltung dieser Absolutionen hängt enge zusammen mit der Frage nach der Auffassung vom Werte der sakramentalen Lossprechungen und von deren Gegenstand. Vielleicht bietet uns Paulus nächstens einmal eine Studie über die Absolution überhaupt; dabei wird es ihm nicht leicht sein, glatt zwischen sakramentalen und anderen Lossprechungen zu unterscheiden.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Felix Adler, Professor an der Columbia-Universität Neuyork und dritter Inhaber der Roosevelt-Professur an der Berliner Universität — er hat s. Z. auch bei der Gründung der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur Pate gestanden — veröffentlicht in der Münchener Allgemeinen Zeitung (1908, Nr. 30 v. 24. Oktober, S. 637 f.) einen kurzen Essay über **„Zwecke und Ziele der ethischen Erziehung"**. Gegen die Ansicht, das Ziel der ethischen Bewegung sei, „eine naturalistisch weltliche Moral an Stelle einer göttlichen, eine szientifische an Stelle einer religiösen Moral zu setzen," glaubt er betonen zu sollen, „daß wir uns streng an die sittliche Erfahrung zu halten haben. Von ihr ausgehend, zu ihr zurückkehrend, werden wir an ihren Aussagen den relativen Wert unserer philosophischen oder religiösen Doktrinen zu messen haben. Das, was sich in der Erfahrung der in der Kultur am weitesten fortgeschrittenen Menschen als Recht bewährt, das ist Recht." Daß diese Sätze der christlichen Weltanschauung und der christlichen Sittenwissenschaft durchaus widersprechen, liegt auf der Hand. Auch der Moralphilosoph, der das tiefste Wesen und den letzten Ursprung der Sittlichkeit wissenschaftlich festzustellen hat, der für die Erhaltung der sittlichen Ordnung eine ausreichende Sanktion, für die Betätigung der sittlichen Anlage die notwendige Hilfe und Stütze gewähren will, muß eine solche Auffassung mit Entschiedenheit ablehnen.

Im Hochland (Jahrg. 6, 1908—9, 30—43) lesen wir einen Aufsatz des bekannten Züricher Ethikers Friedrich Wilhelm Förster über **„Die pädagogische Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung"**. Am Schlusse heißt es: „Predigt man Selbstüberwindung, Ordnung usw. nur als Mittel für das zeitliche Gedeihen des

einzelnen und der Gesellschaft, so wird man diese Motive für die intimsten Versuchungen und Charaktererprobungen des Menschenlebens niemals zureichend finden ... Nur wer durch die totenerweckende Sprache der Religion von früh an seine geistige Bestimmung kennen gelernt hat, wer dazu erzogen wurde, aus tiefem Verlangen nach wahrer Stärke das Kreuz Christi zu lieben, wem dies Kreuz das Heroische im eigenen Innern geweckt und gesammelt hat, der hat sozusagen den Ernst und die Größe des Horizontes, um im Kleinen mit Konsequenz überwinden zu können — darauf aber beruht alle Charakterbildung."

Ph. Kneib spricht in dem Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft (1908, 497–500) über **„Die Sympathie in der Sittenlehre Jesu"**. Sympathie, d. h. die Fähigkeit, sich in einen anderen mit seinen Gefühlen und Gedanken hineinzuversetzen und so an diesem teilzunehmen, kann zwar nicht (mit Hume und Smith) als letztes, die Eigenart des Sittlichen völlig erklärendes Moralprinzip in Betracht kommen. Aber sie hat immerhin ihre Bedeutung auf dem Gebiete der Nächstenliebe. Christus hat sie verwertet mit seinem Gebote (Mt. 7, 12): „Alles, was ihr wollt, daß es euch die Leute tun, das sollt ihr ihnen auch tun."

Über den Versuch E. Westermarcks („Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe", Leipzig, 1907; deutsch von L. Katscher), die Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit der Tiere und anderer lebloser Dinge im Glauben vieler Völker nachzuweisen, orientiert V. Cathrein S. J. in einem Aufsatze **„Tierstrafen"** (Stimmen aus Maria-Laach, 1908 II, 290—309). Die von Westermarck beigebrachten Tatsachen berechtigen keineswegs zu der Schlußfolgerung, der Mensch habe auf tieferen Entwicklungsstufen das Tier als seinesgleichen behandelt und falle noch gelegentlich auf höheren Entwicklungsstufen in diese Behandlungsweise zurück. Ein Beweis für die Entwicklung des sittlichen Menschen aus tierischen Anfängen kann in der Tatsache der Tierstrafen u. s. f. nicht gefunden werden. — Der beliebte Einwand, der aus den Ergebnissen der **Moralstatistik** gegen die Willensfreiheit erhoben wird, ist von J. Lottin („La statistique morale el le déterminisme") in der Revue Néo-Scolastique (1908, 48 ff.) behandelt worden; aus der Moralstatistik läßt sich der Determinismus nicht beweisen, wenn auch die Resultate der Moralstatistik mit dem Determinismus vereinbar zu sein scheinen. — J. Beßmer S. J. behandelt in einer ansprechenden Studie **„Die krankhaften Hemmnisse der Willensfreiheit"** (Stimmen aus Maria-Laach, 1908 II, 241—58). Er erörtert der Reihe nach die krankhaften Hemmnisse der Willensfreiheit und die in ihnen wirksamen Faktoren (Bewußtseinsstörungen, Gedächtnisschwäche, Wahnideen, beschleunigter Vorstellungsablauf bis zur Ideenflucht, Zwangsvorstellungen, Abulie u. s. f.). Alsdann bespricht er den wahren Gehalt der alten Lehre von den Hemmnissen der Freiheit (violentia, ignorantia, concupiscentia, metus). Schließlich gruppiert er die pathologischen Hemmnisse in die Darstellung der vier altbekannten Faktoren ein. Seinem Satze, es liege kein Grund vor, die alte Lehre von den Hemmnissen der Willensfreiheit aufzugeben, wird man zustimmen müssen. Sicherlich aber auch seiner Aufforderung: „Im Gegenteil; es gilt sie zu pflegen und auszubauen." Das Studium der mannigfachen seelischen Störungen hat für den Seelsorger große Bedeutung. Eine empfehlenswerte Handreichung bietet dem Priester das Buch von A. Huber **„Die Hemmnisse der Willensfreiheit"**, das jüngst in 2. Auflage (Münster, 1908) erschien.

„Über die Geschichte des Kreuzweges besitzen wir auffallend wenig zuverlässige Angaben." Mit diesen Worten leitet J. P. im Historischen Jahrbuche der Görresgesellschaft (1908, 688 f.) eine Besprechung ein, die dem Buche des gelehrten englischen Jesuiten H. Thurstons „Étude historique sur le chemin de la Croix" (trad. française par A. Boudinhon; Paris 1908) gewidmet ist. Eine eingehende und fördernde Erörterung desselben Werkes liefert M. Bihl O. F. M. in dem verdienstvollen Archivum Franciscanum historicum (1908, 50—61). Jüngstens hat uns K. A. Kneller S. J. in seiner „Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung" (Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" Nr. 98) eine „neue, selbständige Behandlung des Gegenstandes" geschenkt. Kneller bespricht zunächst die Vorgeschichte und Vorbedingungen der Kreuzwegandacht (die Kreuzzüge und Pilgerfahrten, die „geistlichen Pilgerreisen" des Mittelalters; das „geistige Wohnen in Jerusalem" bei den Aszeten und die bildlichen Darstellungen der hl. Stätten; die Verehrung der Kreuztragung Christi). Die Entwicklung der Kreuzwegandacht beginnt mit der einfachen Form des Kreuzweges (ohne Stationen), bei der nur die Endpunkte irgendwie bezeichnet wurden (Haus des Pilatus und Golgatha); sie tritt gegen Ende des 15. Jahrh. auf. Sehr bald

fügte man Stationen ein, um 1500. Aber es sind nicht gleich die heutigen Stationen; man liebt und übt im 17. und zum Teil noch im 18. Jahrh. den Kreuzweg vorzugsweise in der Form der Verehrung der 7 Fälle. In einem folgenden Abschnitte legt Kneller die Entwicklung der 14 Stationen dar, namentlich die Verdienste des niederländischen Priesters Adrichomius (Ende des 16. Jahrh.) und des Franziskanerordens hervorhebend.

Über die **„Spendung der Sakramente bei scheinbar schon erfolgtem Tode"** handelt A. Lehmkuhl S. J. in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 1908, 713—19. „Bei allen anscheinend Verstorbenen kann man gemäß den heutzutage gemachten Beobachtungen und Experimenten eine 1/4—1/2 Stunde immerhin so im Zweifel sein, daß eine bedingte Spendung der Lossprechung in wirklichen Notfällen nicht abzuweisen sein dürfte; dasselbe dürfte von der heiligen Ölung gelten, welche in solchen Fällen aber möglichst unauffällig und möglichst rasch unter der kürzesten Form und Stirnsalbung zu vollziehen wäre." Es wird sogar „bei zweifelhaften Fällen oder nicht genauer bekannten Art der Krankheit, wenn nicht etwa ein zuverlässiger Arzt noch angetroffen wurde, der den wirklich erfolgten Tod für unzweifelhaft erklärte, in äußerster Not selbst nach zirka einer Stunde zur bedingten Spendung der Sakramente noch zu schreiten sein, oder bei chronischen Krankheiten, welche mit Erstickung, Ohnmacht o. dgl. manchmal enden, noch nach einigen (2—3) Stunden."

Das älteste deutsche Beichtbüchlein ist ein Schöfferdruck etwa aus den Jahren 1463—5. F. Falk teilt es in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (1908, 755—75) mit. Manchen Menschen hilft ihr Beichten wenig oder gar nichts „von dreyer sach wegen. Die erst ist das sie nit ein solich recht ware rew haben der genug sey zu ablaß der sunde . . ." Im Anschluß an Bonaventura wird dargelegt, „was ein recht ware rew sey". Weiterhin spricht das Beichtbüchlein von den (16) Eigenschaften des Bekenntnisses, von den mannigfachen Sünden in Gedanken, Worten, Werken, Unterlassungen u. s. f.

Der jüngst erschienene erste Band der dritten Auflage des **Staatslexikons** der Görresgesellschaft (s. oben S. 65 f.) enthält eine Reihe von Artikeln, die das Gebiet des Moralisten und Pastoraltheologen nahe berühren. Ich nenne z. B. die Aufsätze: Beichtgeheimnis (Triebs), Bekenntnisfreiheit (Pohle), Berufsfreiheit (Pohle), Ehe und Eherecht (Heyer), Eid (A. Knecht), Eigentum (Walter). H. Müller.

Kirchenrecht.

Zum Antritte seines Rektorates an der Berliner Universität sprach der bekannte Jurist Wilhelm Kahl über die Trennung von Staat und Kirche. Die Rede ist unter dem Titel: **„Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche"** in der Internationalen Wochenschrift 1908, Sp. 1343—72 abgedruckt. K. stellt das Trennungsproblem unter den Gesichtspunkt der entscheidenden Rechtsgedanken; er gewinnt diese Rechtsgedanken, indem „vom universalgeschichtlich gegebenen Rechtsboden der Einheit und Verbindung von Staat und Kirche aus die letzten juristischen Folgerungen bis zum Tatbestande einer Trennung aufrichtig und unerbittlich gezogen werden". Für das Deutsche Reich kommt K. „zur grundsätzlichen Bestreitung eines jetzt schon fällig gewordenen historischen Rechtes auf Trennung von Staat und Kirche".

Eine fleißige und wohltuend klar geschriebene Dissertation über **„Die rechtliche Natur der Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche"** hat Franz Egon Schneider der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Münster vorgelegt (Münster, Westf. Vereinsdruckerei, 1908, 93 S. 8°). Das behandelte Thema — eine „uralte und schon oft erörterte Streitfrage" — hat durch den Konkordatsbruch, den Frankreich mit dem sog. Trennungsgesetze vom 9. Dezember 1905 vollzog, wieder aktuelles Interesse bekommen. Der Verfasser behandelt im 1. Kapitel ‚Die Konkordate', im 2. ‚Die Zirkumskriptionsbullen' und im 3. ‚Die rechtlichen Folgen' der Vereinbarungen. Der Schwerpunkt der Studie liegt im 1. Teile des 1. Kapitels, in den Ausführungen über die Vertragstheorie und ihre juristische Haltbarkeit. Vielleicht würde der Gedankenfortschritt noch deutlicher hervorgetreten sein, wenn das Allgemeine und Geschichtliche über Konkordate und Zirkumskriptionsbullen vorangestellt und dann erst nach Abweisung der Privilegien- und Legaltheorie die rechtliche Begründung der Vertragstheorie geboten worden wäre. Auf jeden Fall sind die von Sch. beigebrachten Argumente, daß die Konkordate und Zirkumskriptionsbullen sich als eigentliche und wirkliche zweiseitige

völkerrechtliche Verträge charakterisieren, durchaus solide und einleuchtend. Der Verfasser dürfte sich seines Erfolges recht freuen, wenn wenigstens die katholischen Kanonisten aufhören würden, von den Konkordaten als quasivölkerrechtlichen Verträgen zu reden.

Die christlichen Rechtsdenkmäler der orientalischen Kirche erfreuen sich heute einer immer größeren Beachtung. Einen rechts- und kulturgeschichtlich äußerst interessanten Nomokanon der koptisch-alexandrinischen Kirche beginnt Franz Cöln im Oriens Christianus VI. Jahrgang (1906), S. 70—237 zum erstenmal zu veröffentlichen. Es ist **„Der Nomokanon Mîhâ'ils von Malîg"**, wahrscheinlich aus der Zeit um 1200 n. Chr. Auf den Inhalt des Nomokanons werden wir, wenn der Text vollständig ediert sein wird, noch zurückkommen. Der bis jetzt vorliegende Text behandelt vor allem bußgerichtliche und eherechtliche Dinge.

Die für die Gesamtkirche folgenreiche Reform der römischen Kurialbehörden durch Pius X. wird in der kanonistischen Literatur der nächsten Zeit eine hervorragende Rolle spielen. Der Bonner Kanonist Dr. N. Hilling, dessen Schrift „Die römische Kurie" (Seelsorger-Praxis No. 16; Paderborn, Schöningh 1906) bestbekannt ist, äußert sich über **„Die Neuorganisation der römischen Kurie auf Grund der Konstitution Pius' X. ‚Sapienti consilio' vom 29. Juni 1908"** in einem längeren Aufsatz in vorliegendem Heft dieser Zeitschrift (s. oben S. 32). Auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Limburg am 13. Oktober 1908 sprach über **„die römische Kurie gemäß der Konstitution ‚Sapienti consilio' vom 29. Juni 1908"** der Breslauer Privatdozent Dr. iur. Godehard Jos. Ebers (s. „Wissenschaftliche Beilage zur Germania", 1908, No. 45 und 46). Die Ausführungen von Ebers ergänzen an manchen Punkten Hillings Aufsatz, wenn sie auch im ganzen, dem Rahmen eines Vortrages entsprechend, skizzenhafter gehalten sind. Besonders wertvoll sind die Bemerkungen, welche E. der auch jetzt noch nicht vollständigen Trennung von Justiz und Verwaltung bei den römischen Behörden widmet.

Einer historisch noch recht wenig aufgehellten Materie, der **„Translation der Bischöfe im Altertum"** widmet Dr. Leo Ober im „Archiv für katholisches Kirchenrecht" eine eingehende Untersuchung (1908, 209 ff.; 441 ff.; 625 ff.). Die alte Kirche perhorreszierte den Übergang eines Bischofs zu einer anderen Diözese; sie dachte sich, beeinflußt durch das biblische Bild von der Kirche als der Braut Christi, die Verbindung des Bischofs mit seinem Sprengel als eine Art geistige Ehe und nannte das Verlassen des Bischofsitzes einen geistigen Ehebruch. Diese Vorstellung von der geistigen Bischofsehe bildet nicht nur den Ausgangspunkt der altkirchlichen Translationsverbote, sondern auch die ideale Grundlage der gesamten Translationsdisziplin. Der Verfasser sucht dementsprechend in seiner Darstellung eine dreifache Aufgabe zu lösen. Er legt „den Einfluß und die Bedeutung der Vorstellung von dem geistigen Ehebunde zwischen dem Bischofe und seiner Kirche" dar; er verfolgt „den Gang der dieser Anschauung entflossenen Gesetzgebung"; und er zeigt endlich das Rechtsmittel auf, das von den geltenden Normen Ausnahmen ermöglichte, wobei auch die Art der Verwendung des Rechtsmittels klargelegt wird. Nachdem in Kapitel I „die ideelle Grundlage der Translationsdisziplin" beleuchtet wurde, behandelt die Studie in Kapitel II „die Translationsverbote und deren Durchführung" „1. im Morgenlande", „2. im Abendlande". Der Schluß (Kapitel III), in dem die allmähliche Milderung in der Translationsdisziplin des Altertums behandelt wird, steht noch aus. J. Schulte.

Philosophie.

In der philosophischen Fachliteratur der jüngsten Tage beansprucht mit Recht ein allgemeineres Interesse das 4. Heft des 21. Bandes des Philosophischen Jahrbuches. Dr. Konstantin Gutberlet bringt daselbst einen gut orientierenden Artikel über den neuen **„Pragmatismus"**. Dies modernste System trägt mit seiner wesentlich praktischen Tendenz und mit seinem „Barwert der Wahrheit" als Philosophie des Dollars die Marke seiner transatlantischen Provenienz an der Stirne. Im Gegensatz zu dem Rationalismus und Intellektualismus hat die Erkenntnis bloß psychologische, nicht logische Bedeutung, jeder Gedanke hat seinen ganzen Wert im *πρᾶγμα*, in der Handlungsweise, die Wahrheit ist wesentlich praktisch. Sie ist nicht eine dem Guten koordinierte Kategorie, sondern eine Art des Guten: „Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angegebenen Gründen als gut erweist," gut im Sinne des Nützlichen. Sie ist zu bestimmen und zu werten nach der Lust, die sie bringt, so daß schließlich der Dollar, der Schlüssel zum Genusse, die höchste, die wertvollste Wahr-

heit ist. Wenn auch William James, der Vertreter des Pragmatismus, nicht diesen Satz in seiner vollen Nacktheit ausgesprochen hat, so liegt er doch notwendig in den Konsequenzen seines Systems. Der junge Gegner der alten philosophia perennis wird seinen Waffengang gegen die Bastion der Objektivität der Wahrheit nicht mit einem Siege abschließen; auf die Dauer kann ein solches System den Menschengeist nicht befriedigen und nicht beherrschen. Ohne eigene innere objektive Kraft und Selbständigkeit und ohne absoluten Inhalt seines Grundprinzips ist der Pragmatismus ein Relativismus nicht nur gegenüber der menschlichen Natur im allgemeinen, sondern auch Relativismus gegenüber dem Individuum, ja Relativismus gegenüber dem steten Wechsel und Fluß der individuellen Wünsche und Bedürfnisse. Relativität ist sein Wesen, Relativität, d. h. Vergänglichkeit ist darum auch seine Dauer. Für den Theologen ist es von Belang, daß sein vornehmster Vertreter in Amerika unter Genuß keineswegs die Befriedigung der modernen Sinnlichkeit versteht; auch spricht er sich günstig aus über den Theismus und Religion, aber sein System ist doch für dies edelste und notwendigste aller Güter der Menschheit unmöglich der geeignete Grund und Boden.

Felix Budde untersucht (abschließend) die Frage: **„Läßt sich die scholastische Lehre von Materie und Form noch in der neueren Naturwissenschaft verwenden und in welchem Sinne?“** Indem er den Menschen bei der Einzigkeit seines individuellen Ich in gewisser Weise als abseits von den Naturgesetzen bezeichnet, nimmt er im Gegensatz zu dem scholastisch-aristotelischen Dualismus von Materie und Form ein vierfaches Prinzip in den Naturdingen an: die Masse, die Form, das Gravitationsprinzip und außerdem noch in den Pflanzen und Tieren ein besonderes Lebensagens. Die aristotelische Veränderung des Wesens der Natursubstanzen lehnt er ebenso ab wie den nur akzidentellen Charakter der Ausdehnung, die er als auch zur Substanz gehörig bezeichnet. Die Tendenz seiner Studie ist jedoch nicht antischolastisch, sie geht vielmehr dahin, „den großartigen Gedankenreichtum der peripatetischen Schule mit dem nicht minder großen Reichtum der Erfahrungstatsachen, welche die Naturforscher im 19. Jahrhundert gesammelt haben, zu einem harmonischen Ganzen mehr und mehr zu verschmelzen“.

Franz Žigon beschäftigt sich in einem folgenden Aufsatz mit dem scholastischen **Aevum.** Man pflegt zu sagen, die Ewigkeit negiert Anfang und Ende, die Zeit postuliert Anfang und Ende, das Aevum schließt den Anfang ein, das Ende aus. Andere meinen, die Ewigkeit schließt jegliche Aufeinanderfolge aus, das Aevum schließt zwar keineswegs die Aufeinanderfolge, wohl aber jegliche Veränderung aus, während die Zeit beides einschließt. Die Scholastik lehrt ausdrücklich: Wie die Ewigkeit das Maß für das unveränderliche Sein Gottes ist und die Zeit das Maß für das Sein der vergänglichen Wesen, so ist das Aevum das spezifische Seinsmaß der unbeweglichen, unvergänglichen Geschöpfe, der Incorruptibilia, wobei Bonaventura ein Nacheinander behauptet, das Thomas ausschließt. Ž. untersucht nun genauer diesen Begriff des Aevum, wobei er sogleich eine erhebliche Konfusion zweier Begriffe aufdeckt, die man mit dem einen Ausdruck „das substantielle Sein“ bezeichnete. Das eine Mal faßte man das „substantielle Sein“ im Gegensatz zum akzidentellen Sein, als Wesenheit, das andere Mal dasselbe substantielle Sein im Gegensatz zur akzidentellen Tätigkeit als Existenz (esse verbum substantivum, alle anderen Verben verba adiectiva). Als Resultat der Studie stellt sich ihm heraus positiv die Verbesserung des aristotelischen Zeitbegriffs (Zahl der Bewegung inbezug auf das Früher und Später) durch die Definition: Zeit ist das Maß des kreatürlichen oder kontingenten Daseins inbezug auf das früher und später, und im Anschluß daran negativ die Ablehnung des scholastischen Aevums.

B. Funke.





Deutschland und Luxemburg.

Der fünfzigste Erinnerungstag an den Empfang der hl. Priesterweihe, welchen Papst Pius X. am 16. September d. J. unter freudigster Anteilnahme nicht nur der katholischen Welt — denn die Herrscher fast aller größeren Staaten des Erdkreises hatten zu demselben ihre Glückwünsche durch außerordentliche Missionen oder durch Handschreiben übermitteln lassen — festlich begehen konnte, fand am 16. November durch ein vom Hl. Vater in St. Peter zelebriertes feierliches Pontifikalamt seinen würdigen Abschluß. In den Tagen des 10. bis 12. November wurden die außerordentlichen Gesandtschaften der Regenten von Bayern, Sachsen und Preußen in feierlicher Privataudienz durch den Papst zur Entgegennahme der Glückwünsche empfangen. Als Jubiläumsgeschenk stiftete Prinzregent Luitpold neue Fenster für die Sixtinische Kapelle, während Kaiser Wilhelm II. ein kostbares Petschaft, eine Nachbildung der Markussäule zu Venedig, überreichen ließ. Ein deutscher Jubiläumspilgerzug von ungefähr 700 Teilnehmern unter Führung des Herrn Kardinals und Erzbischofs Fischer war am 25. Oktober in der Sala Regia zur Darbringung der Glückwünsche von dem Kölner Kirchenfürsten dem Papste entgegengeführt worden. Am Tage vorher hatte Pius X. im Konsistoriensaale die ungefähr 150 Priester des Pilgerzuges durch besondere Audienz ausgezeichnet. Bei dieser Gelegenheit spendete Kardinal Fischer dem deutschen Klerus das hohe Lob, daß er sich seiner schweren Aufgabe in den vielfach ausgedehnten und volksreichen Pfarreien, zumal in den täglich zunehmenden Industriegebieten, gewachsen zeige, daß er „der Bischöfe Freude und Krone sei, obwohl er nicht verschweigen wolle, daß einzelne das Herz der Bischöfe verwunden, aber es seien wenige". In der allgemeinen Audienz am folgenden Tage wandte sich Herr Kardinal Fischer in seiner Ansprache mit bemerkenswerter, aber wohlberechtigter Schärfe gegen die Störung des konfessionellen Friedens, wie sie besonders auf das Schuldkonto des Evangelischen Bundes zu setzen ist. Er führte dabei aus: „Freilich weiß ich es, unser Volk ist nunmehr in der Religion gespalten, und ein großer Teil hat vor Jahrhunderten den Glauben der Väter verlassen. So sehr wir solches beklagen, so hindert es doch nicht, daß wir im bürgerlichen Leben mit unseren andersgläubigen Mitbürgern friedlich, freundlich, brüderlich verkehren und mit ihnen im Vereine und gemeinsam für das öffentliche Wohl und das Beste des Vaterlandes zu wirken bemüht sind. Denn auch wir deutsche Katholiken lieben, wie irgendeiner, unser Vaterland, sind besorgt für seine Wohlfahrt, sind bereit, ihm den Platz, den Gottes Vorsehung im Kreise der Nationen ihm zugesprochen hat, unversehrt zu wahren, zu festigen und zu schirmen. Und wir werden nun und nimmer denen recht geben, die — ich weiß nicht, ob mehr unklug oder dreist, um kein schärferes Wort zu gebrauchen — nicht lassen können, es immer wieder zu wiederholen, die katholische Religion passe nicht zu den geistigen Veranlagungen des deutschen Volkes, sie sei mehr für die romanischen Nationen geeignet, darum sei der katholische Glaube bei uns Deutschen mit einer echten und wahren Vaterlandsliebe unvereinbar. Als wenn die vielen, wahrlich nicht ruhmlosen Jahrhunderte, die unser Deutschland das ganze Mittelalter durchlebt hat, so ohne weiteres aus der Geschichte unseres Volkes ausgestrichen werden könnten! Als wenn die Katholiken, die im neuen Deutschen Reiche den dritten Teil der Bewohner ausmachen, und die übrigen katholischen Deutschen außerhalb des Reiches mit deutscher Sprache und deutschen Sitten, deren es Hundert- und aber Hunderttausende gibt und die zusammen mit den Katholiken des Reiches sicher die Hälfte — wenn nicht mehr — des deutschredenden Volkes darstellen, als ein nicht zu beachtender Haufen zu betrachten und zu behandeln wären! Wahrlich, die so denken und reden, die festigen nicht unser leider schon genug gespaltenes Volk, sondern zerreißen es, sind keine Freunde des Vaterlandes,

vielmehr seine Gegner und Feinde und werden auch offen von allen denjenigen — ihrer sind recht viele — preisgegeben, die, obwohl nicht zu unserer Religion gehörend, doch nicht das gesunde Urteil über das, was dem Vaterlande förderlich ist, verloren haben."

Mit dem dritten November trat die durch die päpstliche Konstitution Sapienti consilio vom 29. Juni vorgesehene Neuordnung der kurialen Behörden in Kraft. Die Ernennung der Vorsteher und Beamten der neugebildeten Kongregationen war durch Veröffentlichung im Osservatore Romano am 21. Oktober erfolgt. Unter den neuernannten Uditoren der Rota befindet sich auch der Kirchenrechtslehrer Prälat Prof. Heiner, welcher mit Beginn des kommenden Jahres aus der theologischen Fakultät der Freiburger Hochschule ausscheidet.

In genannter Breisgaustadt fand zwischen dem 13. bis 16. Oktober, von über 300 Hörern besucht, der zweite theologische Hochschulkursus mit dem Thema „Jesus Christus" statt, wozu die Freiburger Professoren Braig, Hoberg, Krieg, Weber und der Bonner Professor Esser Vorlesungen hielten.

Die dritte Generalversammlung des Katholischen Frauenbundes, welcher 50 Zweigvereine und 205 angeschlossene Vereine mit 18420 Mitgliedern zählt, tagte vom 25. bis 28. Oktober zu Münster i. W. Den Beratungsstoff bildeten hauptsächlich Vorträge über das Kind (physischer, moralischer, rechtlicher Schutz) und den christlichen Familiengedanken im Gegensatz zur modernen Mutterschutzbewegung.

Der Münchener Professor Schnitzer, der wegen seiner Artikel gegen die Enzyklika Pascendi in der Internationalen Wochenschrift am Ende vergangenen Jahres zensuriert und beurlaubt worden war, erließ neuerdings eine öffentliche Erklärung, laut welcher ihm vom Hl. Stuhl das Verbot auferlegt worden sei, irgendwelche Vorlesungen oder Vorträge über irgendwelche Disziplin abzuhalten oder irgendwelche publizistische Tätigkeit auszuüben; diesem Verbote zu entsprechen sähe er sich „bei aller dem Oberhaupt der Kirche gebührenden Ehrfurcht" außerstande. Demgegenüber soll der bei den Jubiläumsfeierlichkeiten in Rom weilende Münchener Nuntius Frühwirth dem römischen Berichterstatter eines liberalen Berliner Blattes mitgeteilt haben, die Erklärung Schnitzers beruhe auf falscher Voraussetzung. Der Papst verbiete Schnitzer dessen öffentliche Lehrvorträge und Schriftstellerei nur für theologische und solche wissenschaftliche Gebiete, die zum theologischen Denken nähere Sachbeziehung haben. Auch soll dieses Verbot nur bis zur Aussöhnung Schnitzers mit der Kirchenbehörde gelten.

In dem am 20. Oktober einberufenen preußischen Landtage stand am 29. und 30. Oktober ein neues Pfarrbesoldungsgesetz zur ersten Beratung. Nach dem zwischen dem katholischen preußischen Episkopat bezw. den Organen der Landeskirche und dem Staate vereinbarten Gesetzesentwurf sollen der evangelischen Kirche eine Dotation von 10 Millionen Mark, wovon 387000 Mark im Wege der Kirchenbesteuerung aufzubringen wären, der katholischen Kirche eine solche von $2^1/_2$ Millionen Mark zugewendet werden. Zur Regelung der Pensionsverhältnisse katholischer Geistlichen soll ein Nachtrag von 120000 Mark eingestellt werden. Bei den Diözesen Gnesen-Posen und Kulm soll die Verteilung der Bezüge dem diskretionären Ermessen des Kultusministers überlassen bleiben.

Der Gegensatz zwischen den christlichen Gewerkschaften und den katholischen Fachabteilungen (Berliner Richtung) hat im Saarrevier in den letzten Monaten wieder eine Gestaltung angenommen, welche die Freunde der christlichen Arbeiterbewegung mit Bedauern erfüllen muß. Es sollte doch nicht allzuschwer sein, diesen Meinungsstreit in einer Form auszutragen, welche ausschließt, daß die Gegner der Kirche ihre Freude daran haben und die katholischen Glaubensgenossen ein Ärgernis daran nehmen.

Am 5. September hatte der Vorsitzende des bayerischen Städtetages das bayerische Kultusministerium in einer Eingabe ersucht, mit den kirchlichen Behörden in Verhandlung wegen Verlegung der nichtgesetzlichen Feiertage auf die Sonntage zu treten. Nach der Antwort des Kultusministers von Anfang November „erscheint eine allgemeine Verlegung sämtlicher oder auch nur einzelner Wochenfeiertage einheitlich im ganzen rechtsrheinischen Bayern vorerst ausgeschlossen".

Im Alter von 76 Jahren ist am 5. November der Weihbischof von Münster Maximilian Graf Galen gestorben. Von seinem Onkel, dem Mainzer Bischof W. E. Freiherrn von Ketteler am 26. Juli 1856 zum Priester geweiht, war er zunächst als dessen Kaplan und Geheimsekretär tätig, wurde sodann Subregens des Mainzer Priesterseminars und Dozent für Moral und Liturgik, 1872 Pfarrer von St. Christoph in Mainz, 1884 Domkapitular zu Münster und 1895 Weihbischof daselbst.

Am 28. Oktober vollendete sein 70. Lebensjahr Kommerzienrat Peter Paul Cahensly (Limburg a. d. L.), welcher 1871 den St. Raphaelsverein zum Schutze deutscher katholischer Einwanderer begründete. Seit 37 Jahren entfaltet er in dem außerordentlich segensreich wirkenden Vereine als Generalsekretär und seit 1899 als Vorsitzender seine Wirksamkeit.

Sein 25jähriges Bischofsjubiläum konnte am 4. November Msgr. Koppes von Luxemburg festlich begehen.

Köln, 24. November 1908. Dr. P. A. Kirsch.

Frankreich.

Die Kirche Frankreichs steht augenblicklich in einer Zeit der Windstille. Die Regierung hat andere Sorgen als die sogenannte klerikale Gefahr: die mit Mühe beschwichtigten marokkanischen Wirren, die revolutionären und antipatriotischen Umtriebe der Confédération générale du Travail, schließlich noch zu allerletzt die Verwaltung der Marine, die österreichisch-serbischen und türkisch-bulgarischen Verwicklungen. Man hat keine Zeit mehr übrig, um an die Pfaffen zu denken.

Aber die Windstille kommt nach einem Sturm, der gewaltige Trümmer zurückläßt. Unsere Seminaristen und unsere jungen Priester, die man gemäß der übelwollenden Gesetzesauslegung der Regierung in die Kasernen gesteckt hatte, sind freilich zurückgekommen, einige im Namen der billiger urteilenden Autorität des Conseil d'Etat. Aber die Kirchengüter sind verloren, und es besteht keine Hoffnung, sie je wiederzubekommen. Die große Mehrzahl der Kirchengüter gehörte unter der Herrschaft des Konkordates gesetzgemäß dem Staate, den Departements oder den Gemeinden; und zwar nicht nur die erzbischöflichen und bischöflichen Paläste, die Seminarien, die Pfarrhäuser in Stadt und Land, sondern auch die Kirchen selbst samt ihrem Mobiliar. Das Eigentum aller dieser Gebäulichkeiten war ihnen mit der Unterzeichnung des Konkordates zugestanden worden, allerdings mit der Verpflichtung, sie zu unterhalten. Die von Rom gekommene Anweisung, die Kultgenossenschaften, denen nach dem Trennungsgesetz diese Güter zufielen, nicht zu bilden, zog ganz natürlich ihren Verlust mit sich. Und die Regierung beeilt sich, ihr Eigentumsrecht auszuüben inbezug auf Gütermassen, die sie wenn nicht von Gesetzes wegen, so doch gemäß der Billigkeit zurückgeben müßte. Darum hat der Klerus nur die Benutzung der Kirchen gerettet, und zwar auf einen sehr prekären Titel hin, nur als einfacher occupans ohne jegliche rechtliche Eigenschaft, nicht einmal als Nießbraucher.[1] Und bei dieser Toleranz — das muß gesagt werden — hat die Regierung leider mehr aus Furcht vor der öffentlichen Meinung gehandelt als aus Sorge um die Gerechtigkeit.

Während der Staat methodisch und ohne die geringste Schwäche die strenge Anwendung des Trennungsgesetzes fortsetzt, fangen die Katholiken an, sich der Freiheiten, die ihnen trotz allem das neue Regime bringt, bewußt zu werden und zu bedienen: die Ernennung der Bischöfe hängt ausschließlich vom Papste ab, der sie unmittelbar erwählt; die Ernennung aller Pfarrer ist nur Sache der Bischöfe; und die Geistlichkeit wird im allgemeinen eine größere Bewegungsfreiheit gewinnen, da sie bezüglich ihrer materiellen Lebensbedingungen nicht mehr von der lokalen Politik abhängt. Es gab und es gibt wohl auch noch hie und da ein Schwanken, ein falsches Manövrieren: 100 Jahre Konkordat, d. h. administrativer Bevormundung, waren keineswegs eine Schule des self-government. Aber man hat Grund zu hoffen, daß die Notwendigkeit, eine Kirche lebendig zu machen, an die soviel edle Seelen ihr sittliches und religiöses Leben geknüpft haben, erzieherischer wirken wird als das Napoleonische Konkordat.

Die französischen Bischöfe haben ganz jüngst gemeinsame Schritte[2] getan, um die

[1] Ein Professor der juristischen Fakultät zu Paris, Berthélemy, konnte inbezug auf diesen Punkt in einem sehr bemerkenswerten Kapitel seines Traité élémentaire de droit administratif schreiben: „Le seul résultat visible de la querelle imprudement aiguisée entre les deux souverainetés, c'est l'incohérence regrettable de la législation actuelle sur la réglementation et la police du culte catholique, et aussi l'état géneral de gêne, de trouble, de défiance entre gens qui peuvent tout de même s'estimer, alors que l'opinion publique peut considérer les uns comme des persécutés, les autres comme des persécuteurs" (p. 241).

[2] Das Gesamtschreiben wurde Ende August von den zu Lyon versammelten Kardinälen beschlossen und in seinen Hauptzügen alsdann festgelegt; die Redaktion wurde dem hochwürdigsten Herrn Bischof von Dijon, Dadolle, anvertraut. Es wurde darauf an die einzelnen Mitglieder des Episkopates zur Unterschrift geschickt und in allen französischen Kirchen am 23. September verlesen.

Neutralität der Volksschule gegen allzu viele antireligiöse und antipatriotische Lehrer zu sichern und gleichzeitig auch gegen die unbegreifliche Gunst einer Regierung, die die Lehrerschaft dem gemeinen Recht entziehen und sie mit einer privilegierten Rechtsstellung schützen möchte. Es steht leider zu fürchten, daß dieser Alarmruf bei der augenblicklichen parlamentarischen Lage den Gesetzentwurf verschlimmern wird. Aber man darf hoffen, daß die unbesieglich gemäßigte und mutige Haltung des französischen Episkopates schließlich doch den Volksgeist erobern und sich Achtung zu verschaffen wissen wird.

Paris, 3. November 1908. Dr. G. Archambault.

Norwegen.

Es wirkt geradezu erfrischend, wenn man sein Auge abwendet von den harten Verfolgungen und im besten Falle der engherzigen bureaukratischen Bevormundung, welche die katholische Kirche im südlicheren Europa, und zwar gerade am meisten in den katholischen Ländern, über sich ergehen lassen muß, um es zu weiden an dem wahren Freisinn, mit dem sie in den nordeuropäischen Ländern, in England und Skandinavien, behandelt wird, in eben jenen Ländern, in denen sie noch vor wenigen Jahrzehnten unter dem Druck eines unerträglichen Fanatismus zu seufzen hatte.

So erfreut sich heute die Kirche in dem protestantischen Norwegen, wo sie bis zum Jahre 1845 sozusagen mit Feuer und Schwert verfolgt wurde, einer Freiheit, wie in wenigen anderen Ländern der Welt; und wenn Norwegen sich rühmen kann in allem, was die echte Zivilisation ausmacht, in allem, was gut und schön und wahr ist, auf allen Gebieten der Kunst und Wissenschaft und des sozialen Fortschrittes sich mit den gebildetsten Ländern der Welt messen zu können, so hat es namentlich Grund, auf seinen Freisinn stolz zu sein.

Es waren, wie bekannt, nicht die Norweger selbst, die den Bruch mit der Mutterkirche herbeiführten. Noch heute sehen sie mit Dankbarkeit zurück auf Olaf Trygevasön (995—1000), der dem Lande zuerst den römischen Glauben gebracht, und besonders auf König Olaf den Heiligen (1015—1030), der diesen Glauben mit seinem Blute besiegelte und Norwegen mit seinem katholischen Glauben eine christliche Gesetzgebung hinterließ, die noch bis auf unsere Tage die Grundlage der norwegischen Gesetzbücher bildet. Sie gedenken mit Stolz der Jahrhunderte, wo zehn Bistümer einen herrlichen Kranz um die auch noch in ihrem Verfall majestätische Metropolitankirche von Trondtjem bildeten, wo in zahlreichen, blühenden Klöstern die Benediktiner, die Augustiner, die Prämonstratenser, die Dominikaner und Franziskaner sich dem Heile der unsterblichen Seelen widmeten und gottgeweihte Jungfrauen dem Herrn durch Werke der Frömmigkeit und der Nächstenliebe dienten. Sie haben nicht vergessen, daß, solange die katholische Kirche in Norwegen blühte, Norwegen selbst ein glückliches, auf seine Unabhängigkeit stolzes Land war.

Es war ein fremder Machthaber, König Christian III. von Dänemark, der im Jahre 1536 durch einen gewaltsamen Staatsstreich die Reformation in Dänemark proklamierte und dann gleich darauf, am 30. Oktober 1536, verfügte, daß Norwegen in Zukunft als ein Teil des Königreiches Dänemark anzusehen sei, wodurch es ohne weiteres mit Dänemark dem Protestantismus und damit auch allen Greueln der Verwüstung an heil. Stätte überantwortet war. Die treukatholischen Norweger fanden sich nicht so ohne Umstände in diesen Wandel der Dinge. Über ein Jahrhundert kämpften sie für ihren heiligen Glauben. Um sie zu täuschen, gebrauchten die dänischen Machthaber die List, daß sie das Äußere des katholischen Kultus beibehielten, und noch bis heute gebrauchen die lutherischen Prediger bei ihrem Gottesdienste die Paramente der katholischen Kirche, und ihre „Messe" gleicht mit Ausnahme der Sprache täuschend der katholischen Messe. Die katholischen Bischöfe und Priester wurden entfernt und durch dänische Eindringlinge ersetzt. Das katholische Dogma wurde nur ganz allmählich abgeändert, so daß das gewöhnliche Volk es kaum merkte, und wenn das Volk nach und nach sich bis zum Hasse des Katholizismus verirrte, zu einem Hasse, der noch nicht ganz verschwunden ist, dann geschah dies nur, weil die Prediger ihm einen durchaus falschen Begriff von demselben beibrachten und ihr solche Greuel andichteten, daß, wenn sie auf Wahrheit beruhten, wir Katholiken die Kirche noch mehr hassen müßten. Man darf behaupten, daß das norwegische Volk nie förmlich abgefallen ist; es wurde einfach um seine Religion betrogen. Übrigens steht es noch heute in seinem Glauben, seinen Sitten und Gebräuchen tatsächlich der katholischen Kirche näher als irgendeine andere protestantische Sekte. Das zeigt u. a. der wirklich heldenmütige Kampf, den es gerade in diesen Tagen kämpft, um den gewaltigen Anprall der lutherischen Modernisten gegen die Grundwahrheiten des Christen-

tums abzuwehren, ein Widerstand, der noch vor wenigen Tagen den Vorkämpfern der alten Glaubenslehre von seiten des rationalistischen Professors Jaeger den höhnischen Wink einbrachte, für sie sei kein Raum mehr im Protestantismus, „sie möchten tun wie Dr. Krogh Tonning und sich hinüber zur römischen Kirche retten" (Referat des „Morgenblattes" in Nr. 669 vom 11. Oktober 1908). Wesentlich aber ist daß die norwegisch-lutherische Staatskirche die gültige Taufe aus dem Schiffbruch gerettet hat.

Wurde der Protestantismus durch List und Gewalt eingeführt, so konnte er sich nur halten durch eine geradezu drakonische Gesetzgebung. Gütereinziehung und Verbannung trafen jeden, der den katholischen Glauben bekannte, der Tod jeden katholischen Priester, der in Norwegen betroffen ward. Die Wirkung war, daß während drei Jahrhunderte außer wenigen fremden Soldaten nie ein Katholik, fast nie ein katholischer Priester den norwegischen Boden betrat, während Schweden und Dänemark wenigstens katholische Diplomaten und Gesandtschaftspriester behielten. Für den weltentrückten Norweger bestand die katholische Kirche nicht mehr.

Endlich, im Jahre 1814, gelang es Norwegen, das dänische Joch abzuschütteln. Eine seiner ersten Staatshandlungen war, daß es die religiöse Intoleranz verwarf. In dem zweiten Artikel der neuen Verfassung vom 17. Mai 1814 dekretierte die Verfassungsversammlung von Eidsvold die Religionsfreiheit für alle Christen. Aber infolge einer Manipulation, die noch bis heute nicht aufgeklärt ist, war diese Bestimmung, als das Verfassungsdokument von Stockholm mit der Unterschrift des gemeinsamen Königs zurückkehrte, verschwunden, und so blieb, trotz des ausdrücklichen Willens des norwegischen Volkes, die alte Gesetzgebung bestehen. Erst am 7. Juni 1842 erhielt ein Priester von Stockholm auf Verwendung des Königs von Frankreich von Karl Johann, König von Schweden und Norwegen, die Erlaubnis, zu Christiania in ganz privater Weise die heil. Messe zu halten für einige dort wohnende ausländische Katholiken, und im folgenden Jahre wurde ihm gestattet, dort zu wohnen und öffentlich Gottesdienst zu halten. Nun hatte aber die Geduld der Norweger gegenüber dem schwedischen Fanatismus ein Ende. Nach mehreren vergeblichen Versuchen, die Sanktion des Königs für die Religionsfreiheit zu erlangen, ertrotzten sie sich förmlich im Jahre 1845 seine Zustimmung zu einem Gesetze, das den „dissentierenden Christen" wenigstens eine beschränkte Religionsfreiheit einräumte; das Gesetz trägt das Datum vom 16. Juli 1845.

Nunmehr konnte eine katholische Kirche, die St. Olafskirche, zu Christiania gebaut werden, die im J. 1856 in Gebrauch genommen wurde. Nach und nach kamen einige Missionsstationen sowohl im Süden als in Lappland dazu. Im J. 1869 schon fand Papst Pius IX. für angemessen, Norwegen als eigene Apostolische Präfektur von dem Apostolischen Vikariate Schweden abzutrennen und der neuen Mission in der Person des französischen Priesters Bernhard Bernard ein eigenes Oberhaupt zu geben. Von Sorgen und Arbeit gebrochen nahm er im Jahre 1887 seinen Abschied, und da die Verhältnisse einen mehr „internationalen" Missionsbischof verlangten, so holte man meine Wenigkeit, dem man als Pfarrer, Redakteur, Verwalter der Temporalien des Bistums und Kammerabgeordneten einige Erfahrung zuschrieb, von Luxemburg her, um als zweiter Präfekt die Mission zu leiten. Es gelang mir, mich in freundschaftliche Beziehungen zu den Staatsbehörden zu bringen und zu erwirken, daß mehrere drückende Gesetzesbestimmungen und Verordnungen entfernt wurden, bis endlich am 27. Juni 1891 das sogenannte Dissentergesetz erschien, das den der lutherischen Staatskirche nicht zugehörigen Christen die weitestgehende Freiheit einräumte. Wie ernstlich es dem Staate dabei gemeint war, uns völlig gerechtzuwerden, dürfte der Umstand beweisen, daß sowohl der Kultusminister als der Präsident der Abgeordnetenkammer mich einlud, den Kammerdebatten in einer Spezialloge beizuwohnen, um ihnen bei etwa auftauchenden Schwierigkeiten gleich Aufschluß geben zu können. Grundlegend bei den Kammerverhandlungen war, daß wir selbst zu bestimmen hätten, welche Rechte und Freiheiten wir brauchten, und daß der Staat nicht berechtigt sei, uns das Verlangte vorzuenthalten, so oft dadurch nicht offenbare Rechte und Interessen der Zivilgesellschaft geschädigt würden. Nach demselben Grundsatze wurde gehandelt, als im Jahre 1897 aus der Verfassung das Verbot von Ordensniederlassungen gestrichen wurde, wobei allerdings die Entfernung des speziellen Verbotes von Jesuitenniederlassungen wohl die absolute Majorität, aber nicht die erforderliche Zwei-Drittel-Majorität erhielt.

Gemäß dieser neueren Gesetzgebung müssen allerdings noch der König und die Mitglieder der Regierung lutherisch sein, weil ihnen die Leitung der lutherischen Staatskirche in allen Einzelheiten obliegt, und sind gewisse Lehrerposten an den öffentlichen, durch und durch lutherisch-konfessionellen Kinderschulen lutherischen Lehrern vorbehalten; aber

sonst haben wir eine viel größere Freiheit als die Staatskirche. Ohne irgendwelche Einmischung von seiten des Staates ernennt der Hl. Stuhl den Obern der Mission und dieser seine Priester, mögen sie Norweger oder Fremde sein. Desgleichen kann der Apostolische Vikar — am 15. März 1892 wurde die Präfektur zum Apostolischen Vikariat erhoben und dem Apostolischen Vikar die bischöfliche Würde zuerteilt — mit vollständiger Unabhängigkeit von der weltlichen Macht neue Pfarreien, Schulen jeglicher Art, Klöster, Hospitäler und Anstalten gründen, Kirchhöfe eröffnen, Kirchengüter im Namen der Kirche kaufen, verkaufen, belasten und übertragen, ohne daß bei dem Übergang des Kirchenvermögens auf den Nachfolger irgendwelche Formalität zu erfüllen wäre. Er leitet ganz unabhängig die katholischen Schulen und ernennt und entläßt das Lehrerpersonal. Der katholische Pfarrer ist Zivilstandsbeamter für die Katholiken, und die vor ihm abgeschlossenen Ehen haben gesetzliche Gültigkeit. Der Staat trägt allerdings nichts bei zur Löhnung unseres Personals und zum Unterhalt unserer Anstalten. Dafür aber sind die Katholiken frei von allen persönlichen Steuern und Leistungen, die der Staatskirche zugute kommen, und wo sie eigene Schulen haben, kann die Zivilgemeinde sie auch von den Schulsteuern entbinden. Für unsere Kirchen bezahlen wir keine Steuern, und unsere Hospitäler dürfen gesetzlich von den Steuern dispensiert werden und sind es auch durchgehends.

Diese Rechte und Freiheiten stehen nicht bloß in den Gesetzbüchern, sondern sie werden uns auch von allen Behörden mit dem größten Wohlwollen eingeräumt.

Arm ist die katholische Kirche in Norwegen an Geld und Gut, sehr, sehr arm, und das ist tief zu beklagen, indem es auf jedem Schritt und Tritt ihren Fortgang hindert; aber ein Gut besitzt sie, dank des edlen Freisinnes des norwegischen Volkes, ein Gut, das alle anderen irdischen Güter aufwiegt, — die Freiheit. Gott lohne es Norwegen!

Christiania, 12. Oktober 1908. † J. O. Fallize, Bischof von Elusa,
Apost. Vikar von Norwegen.

Palästina.

Für einen Europäer, der daran gewöhnt war, täglich in seiner Zeitung durch Telegramme und sonstige Nachrichten die letzten Ereignisse zu erfahren, ist es kein kleines Opfer, hier in Jerusalem auf etwas Ähnliches ganz und gar verzichten zu müssen; und das in einer Stadt mit fast 100000 Einwohnern, nämlich mehr als 60000 Juden, 20000 Mohammedanern und über 12000 Christen aller möglichen Bekenntnisse.

Was an politischen Blättern hier die Presse verläßt, datiert erst aus jüngster Zeit, nämlich seit Verkündigung der Konstitution durch den Sultan. Den 1. Platz nimmt ein die jetzt täglich erscheinende Zeitung הצבי Hazewi = Hirsch. Alles hebräisch von vorn bis hinten oder umgekehrt von hinten bis vorn; da alle hebräischen Drucke nach unserer Zählweise auf der letzten Seite beginnen und von rechts nach links gelesen werden, wie übrigens auch bei den Arabern, Syrern usw., während die Armenier drucken und lesen wie die Europäer. Unter den Annoncen der Zeitung erscheint freilich auch irgendeine deutsche, französische oder englische. In den ersten Tagen führte diese selbe Zeitung den Namen השקפה Hashkafa = Ansichten.

Eine 2. hebräische Zeitung ist kleineren Formates und erscheint nur dreimal wöchentlich unter dem Namen הבצלת Habazeleth = Lilienblume. Selbst unter den Annoncen ist für den Nichthebräer nichts Lesbares zu finden.

Zweimal wöchentlich erscheint die arabische Zeitung Al-kuds = Die Heilige d. i. Jerusalem. Außer der Übersetzung des Titels und der Bezugsbedingungen in Französisch ist nichts darin mit europäischen Typen zu finden.

Verzweifelt legt der Durchschnittseuropäer diese einzigen Tageszeitungen wieder hin, nachdem er sie vergebens auf der Suche nach Nachrichten hin und her gewendet hat.

Freilich haben wir in Jerusalem noch andere Preßerzeugnisse, aber alle dienen fast ausschließlich religiösen Interessen. So in deutsch „Der Bote von Zion", redigiert und gedruckt in der protestantischen Schnellerschen Anstalt, aber mehr für die auswärtigen Freunde der Anstalt als für die Einheimischen geschrieben. Die Londoner Gesellschaft für Judenbekehrung veröffentlicht hier in ihrem Industriehause die reich illustrierte Monatsschrift Homewords for Jerusalem. Die griechisch-schismatische Genossenschaft vom hl. Grabe verbreitet eine umfangreiche theologisch-wissenschaftliche Monatsschrift *ΝΕΑ ΣΙΩΝ* „Neues Sion". Eine ähnliche in armenischer Sprache, die mit ihren seltsamen armenischen Typen uns noch befremdlicher anmutet, ist nach langjährigem Erscheinen bei Ausbruch des russisch-türkischen Krieges eingegangen.

Es ist die Rede davon, eine französisch-arabische Tageszeitung herauszugeben mit täglichen Telegrammen; aber es ist höchst zweifelhaft, ob sie sich wird halten können.

Wenn wir uns nach Zeitschriften umsehen, die im Auslande gedruckt werden, aber Jerusalem und das hl. Land zum Hauptgegenstand haben, dann wäre hauptsächlich zu nennen: in deutscher Sprache die vortreffliche Vierteljahrsschrift des Vereins vom heil. Lande: „Das heilige Land", die „Zeitschrift des deutschen Palästinavereins" und für die Sekte der Templer „Die Tempelwarte"; in englischer Sprache Statements of the Palestine Exploration Fund und in französischer die von den hiesigen Assumptionisten redigierte, aber in Paris erscheinende illustrierte Monatsschrift Jérusalem.

Die jüngsten Ausgrabungen, die am meisten von sich sprechen machen, sind die der Amerikaner in Sebastije, dem alten Samaria. Unter anderem wurde aus vielem Schutt ein gut erhaltener Rauchopferaltar hervorgeholt und eine 16stufige sehr breite Marmortreppe freigelegt.

Übermorgen wird die Dominikaner-Studienkarawane unter Leitung des Professors der Hl. Schrift P. Carrière nach 10tägiger Reise und vom besten Wetter begünstigt zurückerwartet. Hebron, Bersabee, Gaza, Askalon und andere in der Hl. Schrift oft erwähnte Orte im südlichen Judäa und Philisterlande waren der Schauplatz der Beobachtungen und Forschungen der 14 Teilnehmer, die mit einer einziger Ausnahme dem geistlichen Stande angehörten; einige selbst waren Professoren der Theologie. Auch Deutschland war vertreten und zwar durch einen Düsseldorfer und einen Eichsfelder. Mit Ausnahme zweier Flamländer, zweier Holländer, je eines Amerikaners, Engländers und Iren waren die übrigen Franzosen. Die Hälfte gehörte dem Dominikanerorden an. Eine solche Reise bleibt unvergeßlich und trägt unglaublich bei zum volleren Verständnis der Hl. Schrift und der Geschichte des auserwählten Volkes.

Jerusalem, 19. Oktober 1908. E. Schmitz C. M.,
Direktor des deutschen Hospizes.

Missionswesen.

Am 3. November tritt die Verfügung der Apostolischen Konstitution vom 29. Juni 1908 in Kraft, gemäß welcher Luxemburg, Holland, England, Schottland, Irland, die Vereinigten Staaten, Kanada und Neufundland der Jurisdiktion der Propaganda entzogen und dem gemeinen kirchlichen Recht unterstellt wurden. Die Propaganda kann nunmehr der Heiden- und Orientmission ihre Sorge fast ungeteilt zuwenden.

Eine merkliche Vermehrung an missionierenden Genossenschaften, die als Kennzeichen beginnenden Aufschwunges für ein Missionsland anzusehen ist, haben in letzter Zeit Japan und die Philippinen erfahren. In **Japan** erforderten die kulturelle Entwicklung der Nation und das Wachstum der protestantischen Mission seit langem eine Vermehrung der Arbeitskräfte. Hier übernahmen die von den Philippinen vertriebenen spanischen Dominikaner 1904 die Insel Schikoku, die Franziskaner 1906 eine Mission auf der Nordinsel Hakodate, die Steyler Missionare 1907 im Westen der Hauptinsel Nippon. Im September 1908 reisten die ersten Jesuiten, darunter der deutsche P. Dahlmann, nach Tokio, um in der Landeshauptstadt eine höhere Lehranstalt zu gründen. Die Steyler Mission, die als Unternehmen einer deutschen Genossenschaft besonderes Interesse bietet, hat bereits die drei Stationen Akita, Sado und Niigata besetzt.

Die **Philippinen**, vor gut einem Jahrzehnt noch eines der blühendsten Missionsländer, sind infolge der Vertreibung resp. Auswanderung der meisten spanischen Missionare seit der amerikanischen Okkupation ein Schmerzenskind der Kirche geworden. Bei einer Bevölkerung von 6860042 Katholiken gab es 1906 nach dem Catholic Directory von Wiltzius nur 1100 Priester, so daß Hunderttausende von Eingeborenen ohne Seelsorger, ohne Religionsunterricht und vielfach hilflos den Verlockungen der protestantischen amerikanischen Missionare ausgesetzt sind. Zu begrüßen ist daher die energische Mitwirkung einiger neueren Kongregationen, so der Millhiller Missionare seit 1905, der belgisch-holländischen Missionare von Scheutveld seit 1907. Nach den Berichten beider ist die kirchliche Lage zurzeit äußerst betrübend, aber für die Zukunft nicht aussichtslos, wenn es nur gelingt, die Lücken im Seelsorgeklerus auszufüllen.

Wangerooge (Nordsee), 31. Oktober 1908.

F. Schwager S. V. D.



(15. 15. 08.)



Rom oder Jerusalem?

Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes.

Von Dr. Anton Baumstark, Achern (Baden).

„Aus der Geschichte des Lichtmeßtages" habe ich in Nr. 98 der Kölnischen Volkszeitung vom 2. Februar 1908 einige Hauptdaten der Entwicklung, wie ich sie damals zu übersehen glaubte, in einer anspruchslosen Plauderei zusammengestellt, der Strzygowski zu viel Ehre angetan hat, indem er sie vom kunstwissenschaftlichen Standpunkte aus im Literaturbericht der Byzantinischen Zeitschrift[1] registrierte. Nachdem dies aber geschehen ist, ergreife ich doppelt gern die mir durch eine Aufforderung der Begründer dieser Zeitschrift gebotene Gelegenheit, in etwas weiterem Rahmen und mit mehr wissenschaftlicher Haltung auf den Gegenstand zurückzukommen, um meine früheren Andeutungen breiter auszuführen, näher zu begründen und — um dies sofort zu sagen — auch nicht unwesentlich zu berichtigen.

I. Es ist die auf dem Gebiete der älteren christlichen Kunstgeschichte immer brennender werdende, aber auch für dasjenige der Liturgiegeschichte überaus wichtige Frage: Orient oder Rom? näherhin die Frage: Rom oder Jerusalem? vor welche wir uns gestellt sehen, wenn wir nach der Herkunft des Festes „der Reinigung Mariä" am 2. Februar und des ihm eigentümlichen Ritus einer Prozession mit brennenden und zuvor ad hoc geweihten Wachskerzen uns umschauen. Daß es sich hier um die Christianisierung eines dem Sühnemonat Februarius eigenen heidnischen Festbrauches des alten Rom handle, ist eine Anschauung, welche schon im früheren Mittelalter, wie eine ganze Reihe von Texten lehrt, weit verbreitet war. Eine Tageshomilie unter dem Namen des hl. Ildephonsus von Toledo (gest. 717)[2] und eine solche unter demjenigen seines älteren gallischen Zeitgenossen, des hl. Eligius (gest. 665),[3] und Gelehrte der angelsächsisch-fränkischen Welt, wie Beda der Ehrwürdige,[4] Alkuin,[5] Amalar von Metz[6] und Hrabanus Maurus,[7] vertreten sie so, als ob

[1] XVII, S. 637. Strzygowski spricht hier seinen Zweifel daran aus, „daß der Kerzenumgang ein bodenständig römisches Element sei". Ich stelle gern fest, daß es vor allem dieses sein Bedenken war, was mich veranlaßte, zunächst in eigenem Studium den mit Lichtmeß zusammenhängenden Fragen aufs neue nahezutreten.

[2] Migne, P. L. XCVI Sp. 277. [3] Ebenda LXXXVII Sp. 602.

[4] De ratione temporum c. 12 (ebenda XC Sp. 351).

[5] De divinis officiis c. 7 (ebenda CI Sp. 1181).

[6] De ecclesiasticis officiis III c. 43 (ebenda CV Sp. 1160 f.).

[7] De institutione clericorum II c. 35 (ebenda CVII Sp. 345).

sie schlechthin jeden Zweifel ausschlösse, aber allerdings mit so ähnlichen Worten, daß man in ihnen unmöglich ebenso viele unabhängige Zeugen erblicken kann. Es ist vielmehr offenbar die persönliche Vermutung eines einzigen, die sich da weitum Gehör verschafft hat. Lediglich eine Vermutung! Denn eine klare Bestimmtheit der Angaben, wie sie bei einer wirklichen Überlieferung zu erwarten wäre, vermißt man überall. Antiquarische und selbst etymologische Gelehrsamkeit wird zu Markte getragen, die teilweise recht ferne liegt. Varros fünftes Buch: de lingua Latina, der Artikel Februarius bei Festus, de verborum significatione und die Fasti des Ovidius (II v. 19 – 52) sind die Quellen dieser im Grunde billigen Weisheit. Aber welches bestimmte heidnische Fest, und wann, durch wen oder unter welchen Umständen dasselbe christianisiert worden sein soll, fragt man vergebens.

Bestimmter drückt erst Papst Innocenz III. in seinem sermo XII de sanctis auf das Fest des 2. Februar[1] sich aus. Nächtliche Umzüge hätten, so will er wissen, an diesem Datum einst das Suchen der beim Fackelschein um den Ätna irrenden Ceres nach ihrer Tochter Proserpina kultisch versinnbildet, und dieser Festbrauch sei es, den in modifizierter Form die Kirche zur Ehre der Gottesmutter übernommen habe. Aber gerade hier sind wir in der Lage, wenn anders an eine Feier des stadtrömischen Heidentums gedacht werden soll, uns von der Unrichtigkeit der aufgestellten Behauptung zu überzeugen. Weder am 2. Februar noch an irgend einem Tage dieses Monats wird von den erhaltenen Denkmälern des altrömischen Kalenders ein Fest der Ceres bezeugt. Ein gemeinsam ihr und der Mutter Erde dargebrachtes ländliches Opfer von Spelt und den Eingeweiden eines trächtigen Mutterschweines war nach Ovidius Fasti I. v. 671 ff. schon am 24. Januar fällig; aber auch hier fehlt jede Bezugnahme auf den Raub der Proserpina, jede Andeutung eines Fackelumzuges. Höchstenfalls eine, wie auch immer vermittelte, dunkle Kunde von den um den 20. Anthesterion des athenischen Kalenders gefeierten „kleinen Mysterien" Attikas[2] oder von einem diesen entsprechenden sizilischen Feste zur Ehre der Demeter und ihrer Tochter Kore könnte der seltsamen Nachricht zugrunde liegen.

So ist es denn erst der Vater der neueren Kirchengeschichtschreibung, Baronius, gewesen, der in seinen gediegenen Anmerkungen zum Römischen Martyrologium[3] den Versuch machte, die Anschauung von einem Zusammenhang des Lichtmeßfestes mit römisch-heidnischem Kulte ernsthaft zu begründen. Nach ihm wäre es Papst Gelasius I. (492 – 496) gewesen, welcher dasselbe eingeführt hätte, um die Lupercalia mit ihren von Fackellicht beleuchteten nächtlichen Umzügen nackter Verehrer des Faunus zu verdrängen. Bei zahlreichen älteren Forschern,[4] selbst bei solchen wie dem Griechen Leo Allatius[5] und dem Anglikaner Bingham[6] hat diese Aufstellung unbesehen Glauben ge-

[1] Migne, P. L. CCXVII Sp. 510.

[2] Vgl. über diese Aug. Mommsen, Feste der Stadt Athen. Leipzig 1898. S. 405—421. — Der Anthesterion entspricht ungefähr dem Februar.

[3] Martyrologium romanum usw. Caesaris Baronii Sorani usw. notationibus illustratum. Antwerpen 1613. S. 62 f.

[4] Andere als die beiden sofort zu nennenden sind aufgezählt bei Lambertini in dem alsbald zu berührenden Werke, S. 485.

[5] De Hebdomadibus Graecorum, S. 1403.

[6] Origines sive Antiquitates ecclesiasticae L. XX. c. 8 § 5 (Lateinische Übersetzung von Grischovius, Halle 1729, IX, S. 172 ff.).

funden; und daß Gelasius I. der noch immer von einzelnen Anhängern des alten Götterdienstes geübten Luperkalienfeier den Todesstoß versetzte, ist allerdings Tatsache. Noch besitzen wir den in dieser Angelegenheit vom Papste gegen einen Senator Andromachus und dessen Gesinnungsgenossen gerichteten Traktat. Allein von einer Ersetzung des heidnischen durch ein christliches Fest ist in diesem mit keinem Worte die Rede. Schlechterdings hätte sich auch zu einer solchen Ersetzung eine kirchliche Feier der Darstellung des vierzigtägigen Jesusknaben im Tempel nicht geeignet. Denn eine jede festliche Begehung der Luk. 2, 22–38 erzählten Vorgänge mußte unerbittlich auch wirklich am vierzigsten Tage nach dem Feste der Geburt des Erlösers stattfinden, als welches allerspätestens seit dem Jahre 354 in Rom der 25. Dezember gefeiert wurde. Das Datum der Lupercalia aber war erst der 15. Februar. So hat es denn der Annahme des Baronius auch an Gegnern schon in älterer Zeit nicht gefehlt. Man findet sie und ihre eigenen Anschauungen in dem noch immer durch gediegenes Wissen und einen gesunden kritischen Sinn sich empfehlenden Werke verzeichnet, das Papst Benedikt XIV. noch als Kardinalerzbischof Prospero Lambertini von Bologna den Festen des Herrn und seiner Mutter widmete.[1]

Dieser selbst vermag sich ihr gleichfalls nicht anzuschließen. Ihm ist das Darstellungsfest an und für sich eine uralte und rein christliche Einrichtung, für die er geradezu apostolischen Ursprung anzunehmen geneigt ist. Nur den Ritus der Kerzenprozession läßt auch er aus einem im heidnischen Kultus Roms gegebenen Vorbild entstanden sein, denkt dabei aber an eine unter dem Namen des amburbium oder amburbale im Virgilkommentar des Servius[2] und zum Jahre 271 in der Biographie des Kaisers Aurelianus[3] erwähnte Sühneprozession, welche sich im Anfang des Februar um die Mauern der Stadt bewegte. Diesen Gedanken hat, da er ihn nicht nennt, anscheinend ohne seinen Vorgänger zu kennen, schließlich ein hervorragender Vertreter der klassischen Altertumswissenschaft wieder aufgenommen. Es ist H. Usener,[4] dessen Arbeiten über christlichen Festbrauch jedenfalls das unvergängliche Verdienst bleibt, auch die Philologen nachdrücklich auf das Gebiet altkirchlicher Dinge hingewiesen zu haben. Der heidnische Kultus wird für ihn geradezu wieder zum Wurzelboden des christlichen Festes selbst. Zwar daß dieses durch eine der Forschung älterer Zeit noch unzugängliche Quelle nun in Jerusalem schon für das ausgehende 4. Jahrhundert gesichert ist, konnte ihm nicht entgehen. Aber diese altpalästinensische Feier der Darstellung bleibt für ihn zu völliger entwicklungsgeschichtlicher Unfruchtbarkeit verurteilt. Nicht Jerusalem, sondern Rom hätte die Festfeier der Folgezeit in ihrer Eigenart bedingt, das Fest der Gesamtkirche geschenkt, und zwar wäre hier zuerst durch Papst Liberius (352–366) das heidnische amburbale zu einer derjenigen des 25. April entsprechenden litania umgestaltet worden, und wie das Fest des Evangelisten Markus jünger ist als jene litania maior, so wäre dem alten Buß-

[1] Annotazioni sopra le feste di Nostro Signore e della Beatissima Vergine secondo l'ordine del Calendario Romano. Bologna 1740. I. S. 485 f. Das ganze Kapitel Della Festa della Purificazione füllt die SS. 477–489.

[2] Zu Eclog. III V. 77: amburbale vel amburbium dicitur sacrificium, quod urbem circuit et ambit victima.

[3] Hist. Aug. Vit. Aurel. c. 20 § 3: amburbium celebratum.

[4] Das Weihnachtsfest (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I). Bonn 1889, S. 302–319, 332–337.

und Bettag des 2. Februar erst nachträglich und im Zusammenhang mit der durch das Ephesinum bedingten Steigerung der Muttergottesverehrung der Charakter eines Festes der Reinigung Mariä verliehen worden. So in Rom gegen Mitte des 5. Jahrhunderts vollendet, hätte das Lichtmeßfest sich alsdann von hier aus ebensowohl nach dem Osten als im Westen verbreitet.

Wie seinerzeit dasjenige eines Baronius, hat nun auch das berechtigte Ansehen Useners verführerisch gewirkt, indem es die Schwächen einer auf den ersten Blick vielleicht bestechenden Theorie übersehen ließ. So hat beispielsweise von evangelischen Theologen Kattenbusch[1] bei Behandlung des griechischen Kirchenjahres von der römischen Herkunft des Darstellungsfestes wie von einer jeden Zweifel ausschließenden Tatsache gesprochen und auf der Seite der klassischen Altertumswissenschaft Wissowa[2] umgekehrt von demselben Rückschlüsse auf das alte amburbale für zulässig gehalten. Nur in den Kreisen katholischer Theologen wahrte man sich — wir werden sehen, mit wie gutem Grunde — einige Selbständigkeit gegenüber den Aufstellungen des großen Bonner Philologen. Nilles[3] hat sie nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt. Grisar[4] und Kellner[5] haben sie ausdrücklich abgelehnt.

II. Fragen wir nach dem gesicherten Tatsachenmaterial, das bezüglich der Entwicklung eines Darstellungsfestes den Hypothesen älterer und neuerer Zeit in den verschiedenen Kreisen der frühchristlichen und mittelalterlichen Welt gegenübersteht, so ist naturgemäß mit Palästina zu beginnen, wo die — mindestens ursprünglich — von Rom unabhängige Begehung eines solchen Festes auch von Usener nicht bestritten wird und nicht bestritten werden konnte. In Betracht kommt hier an erster Stelle das Zeugnis der früher allgemein Silvia, jetzt lieber Etheria genannten abendländischen Pilgerin, die um 395 mit aufmerksamem Auge den Kultus Jerusalems verfolgte.[6] Noch feierte man damals hier am 6. Januar das Geburtsfest Christi, und dementsprechend war es „der Vierzigste nach Epiphanie", der 15. Februar, den man wieder mit höchstem Gepränge festlich beging. Der Gemeindegottesdienst, durch eine anscheinend von der konstantinischen Basilika am hl. Grabe ausgehende Prozession eingeleitet, wurde in der Auferstehungsrotunde abgehalten. Luk. 2, 22—38 bildete die evangelische Tageslesung, über die jedes Mitglied des Presbyterkollegiums und zuletzt der Bischof selbst predigte. Die Feier der Eucharistie machte den Schluß. Spätestens ein starkes halbes Jahrhundert nach der Zeit, deren Verhältnisse diese Angaben schildern, mußte man sich zu einer Veränderung des Datums der Feier veranlaßt sehen. Der Bischof

[1] Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. Freiburg i. B. 1892. I, S. 452.

[2] Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissensch. I, Sp. 1816 f. Artikel: Amburbium.

[3] Kalendarium manuale utriusque ecclesiae. 2. Aufl. Innsbruck 1896. I, S. 91 ff.

[4] Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Freiburg i. B. 1900. I, S. 455.

[5] Heortologie. 1. Aufl. Freiburg i. B. 1901. S. 117 f.

[6] Peregrinatio Silviae 26 (Itinera Hierosolymitana ed. Geyer, S. 77, Z. 19 ff.): Sane quadragesimae de epiphania valde cum summo honore hic celebrantur. Nam eadem die processio est in Anastase . . . Praedicant etiam omnes presbyteri et sic episcopus semper de eo loco tractantes evangelii, ubi quadragesima die tulerunt in templum Dominum Ioseph et Maria . . . Et postmodum celebratis omnibus per ordinem, quae consuetudinis sunt, aguntur sacramenta et sic fit missa.

Juvenalis, der seinem Stuhle die Patriarchalwürde errang (425—458), hat nach dem Zeugnis seines Zeitgenossen Basileios von Seleukeia[1] dem Weihnachtsfest des 25. Dezember Eingang verschafft. Eine Verlegung der Darstellungsfeier auf den 2. Februar war die nächste und unabweisbare Folge dieser Neuerung. Höchst wahrscheinlich noch vor dieser Verlegung gehalten ist die älteste aus Jerusalem erhaltene Predigt auf unser Fest, diejenige des Presbyters und Mönchs Hesychios (gest. 433).[2] Eine Homilie auf dasselbe, welche den als Restaurator der Heiligtümer Jerusalems nach der Perserinvasion bekannten Patriarchen Modestus (631—634) zum Verfasser hatte, ist sodann wenigstens durch eine Notiz des Photios[3] bekannt, und erhalten ist wieder eine solche von Modestus' Nachfolger Sophronios (634—638),[4] sowie eine vierte, die zu Unrecht unter dem Namen des hl. Kyrillos von Jerusalem (gest. 386) überliefert ist.[5] Zu Unrecht überliefert ist, sage ich, weil diese angeblich Kyrillische Festpredigt gleich derjenigen des Sophronios auf einen Festbrauch Bezug nimmt, der in Palästina nicht älter ist als die Mitte des 5. Jahrhunderts. Kyrillos von Skythopolis nämlich, der hervorragendste Heiligenbiograph des 6. Jahrhunderts,[6] berichtet in einer Lebensgeschichte des hl. Theodosios von einer vornehmen römischen Matrone Hikelia, die in dem palästinensischen Orte Palaion Ktisma eine klösterliche Vereinigung „Gottgeweihter" begründet hatte, als der Held der Biographie — es muß im Herbst 456 etwa gewesen sein[7] — die heilige Stadt betrat, sie habe zu den Ersten gehört, welche die Erinnerung an die Darstellung des Herrn im Tempel mit brennenden Kerzen begingen. Dieses Kerzentragens nun gedenken Sophronios und der vermeintliche Kyrillos mit Nachdruck als des für das Fest in ihrer Zeit bezeichnenden Brauches. Ihre Deutung desselben ist die denkbar klarste und nächstliegende. Es ist „das wahre Licht, Christus", dem „lichtertragend" die Gläubigen mit festlicher Heiterkeit als „Söhne des Lichtes" „entgegenziehen" sollen. Das Wort des greisen Simeon vom „Lichte zur Erleuchtung der Heidenvölker" hat das durchsichtige Symbol erzeugt.[8] Endlich hat auch die palästinensische Kirchendichtung des 7. bis 8. Jahrhunderts durch noch erhaltene Schöpfungen das Fest verherrlicht. Der „Hagiopolite" Kosmas, seit 743 Bischof von Maiuma, der Hafenstadt Gazas, sein Adoptivbruder Johannes von Damaskus (gest. 754), der im Felsenkloster des hl. Sabas seine Gesänge zunächst für den Gottesdienst Jerusalems schrieb, der frühere hierosolymitanische Patriarchalsekretär Andreas von Kreta und ein Andreas von Jerusalem werden als Dichter von Stücken genannt, welche die griechisch-

[1] Homilie auf den hl. Stephanus. Migne, P. G. LXXXV Sp. 469.

[2] Migne, P. G. XCIII Sp. 1468 ff.

[3] *Βιβλιοθήκη* cod. 275.

[4] Herausgeg. von Usener im Rheinischen Museum XLI (1886). S. 500—516.

[5] Migne, P. G. XXXIII Sp. 1187—1204.

[6] Usener, Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig 1890 S. 106 Z. 14 ff.: *αὕτη δὲ τότε ἡ μακαρία Ἱκελία πᾶσαν εὐσεβείας ὁδὸν ἐξασκήσασα κατέδειξεν ἐν πρώτοις μετὰ κηρίων γίνεσθαι τὴν ὑπαπάντησιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ.*

[7] Über diesen Zeitpunkt vgl. Usener. Das Weihnachtsfest S. 324.

[8] Vgl. Ps. Kyrillos a. a. O. Sp. 1189: *τὰς λαμπάδας φαιδρῶς τῷ φωτὶ τῷ ἀληθινῷ ἐξάψατε . . . φωτοφοροῦντες ὑπαντήσωμεν;* Sp. 1201: *οὕτως σήμερον φαιδρῶς φαιδροὶ τὰς λαμπάδας κοσμήσωμεν, οὕτως ὡς υἱοὶ φωτὸς τοὺς κηροὺς τῷ φωτὶ τῷ ἀληθινῷ Χριστῷ προσάγωμεν.*

orthodoxe Kirche und ihre slavischen Töchter noch heute im Festoffizium des 2. Februar singen.

Was den Namen des altpalästinensischen Festes anlangt, so dürften die Worte der abendländischen Pilgerin des 4. Jahrhunderts auf ein einfaches *Τεσσαρακοστή* zurückweisen, das auch im nahen Ägypten einer koptisch-arabischen und nicht minder einer armenischen Bezeichnung des Festtages[1] zugrunde zu liegen scheint. *Καθάρσια*, „Reinigungsfest" nennt denselben Hesychios[2] mit einem dem abendländischen Purificatio entsprechenden Namen, der nach dem Vorbilde von *Γενέθλια* „Geburtsfest" und *Ἐπιφάνεια* „Erscheinungsfest" gebildet ist. Daneben kennen Kyrillos von Skythopolis, die Titel und die Texte der palästinensischen Homilien auch schon den in der weiteren griechischen Welt zur Alleinherrschaft gelangten der *Ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου*, der „Begegnung des Herrn" (mit Simeon und Anna). Dem Range nach stand das Fest im frühchristlichen Jerusalem dem Osterfeste nahe. Schon die Silvia-Etheria sagt dies ausdrücklich,[3] und entsprechend redet Hesychios vielleicht bereits mit Anspielung auf die sog. „Heirmoi" des Oster„kanons" geradezu von dem „Fest aller Feste".[4] Man versteht eine so hohe Wertschätzung. Es war seine nur ihm eigene Weihnacht, der erstmalige Einzug des noch von den Armen der jungfräulichen Mutter getragenen Gottessohnes in seine Mauern, was Jerusalem da feierte, ein spezifisches Lokalfest von höchster Bedeutung, was es beging. Aber gerade der Glanz, mit dem die heilige Stadt ihn umkleidete, mußte dem Feiertage doch frühzeitig eine Verbreitung über die Grenzen Palästinas hinaus sichern.

Das übrige Westsyrien und Ägypten kamen hierbei zunächst in Betracht, und in der Tat haben die aus den dogmatischen Kämpfen des 5. und 6. Jahrhunderts herausgewachsenen monophysitischen Nationalkirchen der syrischen Jakobiten und der Kopten ein Darstellungsfest von allem Anfang an besessen. „Die Vierzig" (Tage), al-arbaʿûn, nennt dasselbe auf koptischer Seite eine arabische Quelle des 8. Jahrhunderts,[5] die es hier mit dem Beschneidungsfeste, dem Gründonnerstag, Karsamstag und Weißen Sonntag, dem Feste der Verklärung und dem Kreuzfeste zu einer Gruppe von sieben Hochfeiertagen des zweiten Ranges zusammengefaßt zeigt. Das in ihr verschriebene Datum ist in späteren Kalendarien, die gelegentlich von einem „Feste des Priesters Simeon" reden,[6] der 8. des koptischen Monats Emschir (= 11. Februar), was der koptischen Weihnachtsfeier am 29. Khojak entspricht. Regulär am 2. Februar sehen wir dagegen von den Monophysiten Syriens das „Fest des Eintritts unseres Herrn in den Tempel" begangen, — ein Name, der auf ein

---

[1] Vgl. unten S. 97 Anmk. 3.

[2] A. a. O. Sp. 1468: *ἡ μὲν ἑορτη λέγεται Καθαρσίων.*

[3] A. a. O. Z. 21 f.: et ordine suo aguntur omnia cum summa laetitia ac si per pascha.

[4] A. a. O. Sp. 1468: *ἣν* (sc. *τὴν Καθαρσίων ἑορτήν*) *οὐκ αν τις ἁμάρτοι ἑορτῶν εἰπὼν ἑορτήν, σαββάτων σάββατον ἁγίων ἁγίαν προσαγορεύσας.* Vgl. aus den Oster„heirmoi" denjenigen der „VIII. Ode": *Αὕτη ἡ κλητὴ καὶ ἁγία ἡμέρα, ἡ μία τῶν σαββάτων, ἡ βασιλὶς καὶ κυρία, ἑορτῶν ἑορτὴ καὶ πανήγυρίς ἐστι πανηγύρεων.* Über die Oster„heirmoi" handelt Gaisser im Oriens Christianus III S. 416—510.

[5] Bei Selden: De synedriis . . . veterum Hebraeorum. Amsterdam 1679. III S. 204.

[6] Ebenda S. 234.

griechisches *Εἰσόδια* zurückgehen dürfte und mit dem vereinzelt[1] wieder eine Bezeichnung des Festes als „Gedenktag des hl. Simeon" wechselt. Ist ein Rückschluß beispielsweise von der Art und dem Umfang illustrativen Schmuckes statthaft, den prunkvolle Evangeliare dieser Kirche erfahren,[2] so hat das Fest bei den Jakobiten stets als eines der eigentlichen Hauptfeste des Kirchenjahres gegolten. Auch den Gebeten und Gesängen einer Kerzenprozession an demselben begegnet man in ihren Ritualen.[3] Beides paßt in hohem Grade zu dem engen Zusammenhang, in welchem ihre ganze Liturgie zu derjenigen Jerusalems steht.[4]

III. In der griechisch redenden Christenheit ist es, da eine unter dem Namen des Methodios von Olympus gehende und eine angeblich in Antiocheia von Chrysostomos gehaltene Predigt auf dasselbe zweifellos unecht sind, Konstantinopel, wohin wir uns zu wenden haben, wenn wir die weitere Geschichte des Darstellungsfestes kennen lernen wollen. Von der Kaiserstadt am Bosporus aus hat sich seine Feier in der gesamten orthodoxen Kirche des Ostens verbreitet. Über den Zeitpunkt seiner Rezipierung in der Kapitale selbst liegen zwei recht bestimmte, sich anscheinend gegenseitig ausschließende Nachrichten vor. Die byzantinischen Geschichtschreiber Theophanes,[5] Georgios Hamartolos[6] und Nikephoros Kallistu[7] und, abhängig vom ersten derselben, eine Reihe von Abendländern[8] machen Justinianus (527 – 565) zum Urheber der konstantinopolitanischen *Ὑπαπαντή*-Feier, wobei näherhin dessen fünfzehntes Regierungsjahr bezw. das Jahr 542 als dasjenige ihrer ersten Begehung bezeichnet und die liturgische Neuerung anscheinend mit einer Seuche in Verbindung gebracht wird, die damals in der Hauptstadt wütete. Nach Kedrenos[9] dagegen hätte sich die Einführung des Festes in Konstantinopel schon unter Kaiser Justinus (518 – 527) und zwar in dessen neuntem und

---

[1] So in einem Festbrevier des 10. Jahrhunderts. Brit. Museum Add. 14. 511. Vgl. Wright im Katalog der syrischen Handschriften des British Museum S. 249 f.

[2] Vgl. meine Angaben über zwei einschlägige Handschriften des beginnenden 13. Jahrhunderts im Besitz des jakobitischen Markusklosters zu Jerusalem. Oriens Christianus IV S. 412 f.

[3] So z. B. in einer Handschrift des genannten Klosters zu Jerusalem, die im Jahre 1885 nach einer alten Vorlage in der Kirche der Vierzig Märtyrer zu Mardin kopiert wurde, und in den Nummern 37—39 der erzbischöflichen Residenz in Damaskus. Vgl. Oriens Christianus V S. 328.

[4] Über diesen und seine Gründe vgl. mein Büchlein über: Die Messe im Morgenland. Kempten-München 1906. S. 41 f.

[5] *Χρονογραφία* ed. de Boor I S. 222 Z. 23 ff.: *Τούτῳ τῷ ἔτει* (dem fünfzehnten Justinians) *ἐν μηνὶ Ὀκτωβρίῳ, ἰνδικτιῶνος σʹ, γέγονεν ἐν Βυζαντίῳ τὸ μέγα θανατικὸν καὶ τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου ἔλαβεν ἀρχὴν ἐπιτελεῖσθαι ἐν Βυζαντίῳ τῇ δευτέρᾳ τοῦ Φεβρουαρίου μηνός.*

[6] *Χρονικὸν σύντομον* ed. de Boor S. 627 Z. 7 ff.: *ἐφ' οὗ* (Justinian) . . . . *ἡ ὑπαπαντὴ ἔλαβεν ἀρχὴν ἑορτάζεσθαι, ἥτις οὐκ ἔστιν ἐναρίθμιος ταῖς δεσποτικαῖς ἑορταῖς.*

[7] Kirchengeschichte XVII 28 (Migne, P. G. CXLVII Sp. 292): *καὶ τὴν τοῦ σωτῆρος ὑπαπαντὴν ἄρτι πρώτως ἁπανταχοῦ τῆς γῆς ἑορτάζεσθαι τάττει* (Justinian).

[8] So Landulphus Sagax, Siffridus. Sigbertus und Martinus Polonus, alle nach der auf Theophanes beruhenden historia tripartita des Anastasius Bibliothecarius (Theophanes ed. de Boor II S. 142 Z. 3 ff.).

[9] Ad annum Iustini IX (Migne, P. G. CXXI Sp. 700): *ἐπὶ αὐτοῦ δὲ ἐτυπώθη ἑορτάζειν ἡμᾶς καὶ τὴν ἑορτὴν τῆς ὑπαπαντῆς τῆς μέχρι τότε μὴ ἑορταζομένης.*

letztem Regierungsjahre vollzogen. Daß es sich, wie Kellner[1] annehmen möchte, hier nur um eine Verwechselung handeln sollte, ist wenig glaubhaft. Eher möchte sich ein Ausgleich zwischen den beiden Angaben in der Weise nahelegen, daß man annimmt, die Ὑπαπαντή sei 527 zum ersten Male in der Hauptstadt selbst gefeiert, ihre Feier dann aber 542 zum Danke für das Aufhören der Seuche durch kaiserlichen Erlaß auf die gesamte oströmische Reichskirche ausgedehnt worden. Bei letzterem Anlaß, d. h. da der Würgengel der Krankheit erst im Oktober seine Massenopfer forderte, für den 2. Februar 543 dürfte dann der bis auf zwei Strophen aus dem heutigen griechischen Offizium wieder verschwundene altbyzantinische Festhymnus des großen Meloden Romanos[2] entstanden sein, der eingangs auf eine Rettung — aus der Not der Seuchezeit, hätte man zu denken — Bezug nimmt[3] und um friedliche Beilegung von Kriegswirren fleht, wie sie in den Jahren 542 und 543 in Gestalt des Goten- und des Perserkrieges von West und Ost das justinianische Neurom beschäftigten. Die Festpredigt eines dem Anfang des 7. Jahrhunderts angehörenden konstantinopolitanischen Presbyters und Skeuophylax Timotheos[4] und die Autorschaft des Patriarchen Germanos I. (715—733) an einzelnen Gesangstücken des späteren Festoffiziums sind noch als weitere Belege für die stadtkonstantinopolitanische Darstellungsfeier des ersten Jahrtausends namhaft zu machen.

In dieser hat sich nun eine wichtige Änderung bezüglich des Festinhaltes angebahnt. Hatte es sich in Jerusalem von Hause aus durchaus um ein Herrenfest gehandelt, das bei den Monophysiten in Ägypten und Syrien eine gewisse Neigung zeigt, in ein Heiligenfest des greisen Simeon überzugehen, so begann die Feier des 2. Februar in Konstantinopel, das mit Stolz die „Gottesgebärerin" als seine himmlische Schutzfrau verehrte, den Charakter mindestens eines halben Muttergottesfestes anzunehmen. „Zur Gottesgebärerin laßt uns eilen", ruft schon der berührte alte Festhymnus,[5] und in der altehrwürdigsten Marienkirche der Stadt, derjenigen „in den Blachernen", wurde der Festgottesdienst des Tages gefeiert, zu dem bis in die letzte Zeit des byzantinischen Reiches der Kaiser mit besonders glänzendem Gefolge erschien.[6] Simeon, als dessen Todestag man laut der Echternacher Handschrift des martyrologium Hieronymianum[7] in Jerusalem den Tag der Ὑπαπαντή selbst betrachtet hatte, erhielt nun mit der Prophetin Anna zusammen den neuen, ihnen bis zur Gegenwart verbliebenen Gedächtnistag am 3. Februar. Eine Kerzenprozession kennt mindestens der heutige griechisch-slavische Ritus nicht mehr. Wie es hier im einzelnen um eine solche früher

[1] Heortologie. 1. Aufl. S. 116 f. Fälschlich werden hier Georgios Hamartolos und Nikephoros als Zeugen des früheren Datums genannt.

[2] Vollständig gedruckt bei Pitra, Analecta Sacra I S. 28—35.

[3] Vgl. a. a. O. S. 28: προφθάσας καὶ νῦν ἔσωσας ἡμᾶς, Χριστέ, ο θεός. Ἀλλ' εἰρήνευσον ἐν πολέμοις τὸ πολίτευμα καὶ κραταίωσον βασιλεῖς, οὓς ἠγάπησας . . .

[4] Migne, P. G. LXXXVI Sp. 237 ff.

[5] Τῇ Θεοτόκῳ προσδραμῶμεν bei Pitra a. a. O. S. 28. Vgl. auch am Schluß (S. 35): ὁδήγησον τοὺς πάντας ταῖς πρεσβείαις τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ παρθένου.

[6] Vgl. Kodinos Περὶ ὀφικκίων ed. Bekker (Corpus Script. Hist. Byzant. XXVI) S. 80 f.

[7] Ed. de Rossi-Duchesne (Acta Sanctorum mensis Novembris II 1). S. [16]: „hierosolymis sci symeonis."

gestanden hat, würde an der Hand der alten *Τυπικά*, der den ordines des Westens entsprechenden Gottesdienstordnungen der byzantinischen Welt, näher zu untersuchen sein. Im Augenblick kann ich nur feststellen,[1] daß, was speziell die italogriechischen Klöster anlangt, schon das *Τυπικόν* der Abtei Grottaferrata vom Jahre 1300 nichts Einschlägiges mehr vermerkt.

Übrigens hat ihre Aufnahme in Konstantinopel Bedeutung für die weitere Verbreitung der Darstellungsfeier gewiß auch über die Grenzen der orthodoxen Reichskirche hinaus gewonnen. Die Kaiserstadt Konstantins hat einen stillen, aber oft recht tiefen Einfluß auch auf die im Glauben von ihr getrennten nichtgriechischen Kirchen des Orients ausgeübt. Daß zunächst bei den Armeniern, denen es noch im 5. Jahrhundert fremd war,[2] und die es späterhin im Zusammenhang mit der von ihnen allein zähe festgehaltenen Feier der Geburt Christi am 6. Januar, am 15., teilweise aber auch — merkwürdig genug! — am 13. oder 14. Februar begingen, das Fest einen byzantinischen Import darstellt, lehrt schon der Umstand, daß ihre Kalendarien es mit dem griechischen Namen *Ὑπαπαντή* bezeichneten.[3] Aber auch, daß die Nestorianer Ostsyriens und Persiens dasselbe übernahmen, wird, obwohl sie in seiner Bezeichnung vielmehr mit den syrischen Monophysiten übereinstimmen, auf den Einfluß Konstantinopels zurückzuführen sein. Ihr „Katholikos" Ischô'jabh III. (647—657), der Liturgie und Kirchenjahr der Sekte die endgültige Gestalt gab, hatte im Jahre 630 als Mitglied einer Gesandtschaft des Sassanidenhofes an Kaiser Heraklios in der byzantinischen Hauptstadt geweilt,[4] und seine spätere Ordnung des nestorianischen Kultus weist an den verschiedensten Punkten eine tiefgehende Nachwirkung dieser unmittelbaren Berührung mit der griechischen Welt auf.[5] Nehmen wir demgemäß an, daß auch die Übernahme der Feier des 2. Februar in die nestorianische Liturgie durch ihn erfolgte, so gab es im Osten, da dieselbe von der georgischen Kirche etwa gleichzeitig wie von der armenischen angenommen worden sein dürfte und von der koptischen naturgemäß auf die äthiopische überging, rund um die Mitte des 7. Jahrhunderts im Osten keinen wie auch immer abgesprengten Teil der Christenheit mehr, dem die in Jerusalem heimische Darstellungsfeier noch unbekannt gewesen wäre.

IV. Wie gestalten sich demgegenüber die Verhältnisse im Abendlande? — Eine Art zusammenfassender Antwort auf diese Frage gibt Alkuin, wenn er noch in der Zeit Karls d. Gr. in einer vor diesem gehaltenen Homilie auf dasselbe zwar den Glanz hervorhebt, mit welchem in Rom das Fest der Purificatio gefeiert werde, dasselbe aber als ein anderwärts keineswegs

[1] Nach einer brieflichen Mitteilung meines hochwürdigen Freundes, Don Sofronio Gassisi, Bibliothekars in Grottaferrata.

[2] Vgl. Weber, Die katholische Kirche in Armenien. Freiburg i. B. 1903. Seite 507.

[3] So bei Conybeare, Rituale Armenorum. Oxford 1905. S. 529. Daneben allerdings auch armenisch: „Quadragesima der Geburt unseres Herrn Jesus Christus", Fest „des vierzigtägigen Kommens des Herrn in den Tempel". Vgl. ebenda S. 518 bezw. Ter-Mikaëlian, Das armenische Hymnarium. Leipzig 1905. S. 5.

[4] Vgl. Assemani Bibliotheca Orientalis III 1. S. 106, bezw. Wright. A short history of syriac literature. London 1894. S. 172.

[5] Vgl. das von mir hierüber in der Römischen Quartalschrift f. christl. Altertumswissenschaft u. f. Kirchengesch. Jahrgang 1908 S. 24 Gesagte.

allgemein begangenes bezeichnet.[1] Fassen wir im einzelnen unter vorläufiger Beiseitelassung Roms zuerst das übrige Italien ins Auge, so war das Fest nach dem Pauluslektionar des 546 vom hl. Viktor gelesenen Fuldaer Kodex[2] in Capua im 6. Jahrhundert noch unbekannt. Noch unbekannt war es um 668 in Neapel nach zwei um 700 geschriebenen Evangeliarien des British Museum, deren Vorlage in dem genannten Jahre vom Fuße des Vesuv nach England gekommen sein dürfte.[3] Günstigstenfalles eben erst eingeführt war es im 8. Jahrhundert in Aquileja, dessen kirchliches Festjahr das damals von einer longobardischen Hand hinter dem Markustext eingetragene „capitulare Evangelii" der als codex Rehdigeranus bekannten Handschrift einer vorhieronymianischen Evangelienübersetzung[4] abspiegeln dürfte. Denn in diesem selbst fehlt die „purificatio scae Mariae" wiederum noch, während ein sie betreffender Vermerk, vielleicht von der nämlichen Hand wie das „capitulare" herrührend, sich nachträglich zum Text von Luk. 2, 22—40 findet. Wenn endlich zu Mailand in den ältesten liturgischen Handschriften des ambrosianischen Ritus, in dem wir weiterin auch der Kerzenweihe und Kerzenprozession begegnen,[5] unser Festtag bereits berücksichtigt ist,[6] so gilt es zu bedenken, daß dieselben nicht über das 7. Jahrhundert hinaufreichen. In Spanien fehlen einschlägige Perikopen noch in dem seinem Typus nach der Mitte des 7. Jahrhunderts angehörenden Lektionar von Silos[7] ebensowohl, als die dem späteren mozarabischen Ritus eigenen Gebete und Gesänge der Kerzenweihe[8] dem von Férotin wieder ans Licht gezogenen alten westgotischen liber ordinum[9] unbekannt sind. Ja von nicht weniger als neun älteren spanischen Kalendarien, die der Herausgeber des letzteren vergleichend zusammengestellt hat, weist nur ein einziges, von 1052 herrührendes, die Purificatio am 2. Februar auf.[10] Die Homilie unter dem Namen des hl. Ildephonsus ist also mindestens weit davon entfernt, für dessen Zeit eine in Spanien allgemeine Feier des

[1] Migne, P. L. LXXXIX Sp. 1291 f.: Huius diei solemnitas, sicut a quibusdam Christianis ignoratur, sic a multis prae caeteris anni solemnitatibus honoratior habetur; maxime autem eo loco, quo primatum ecclesia catholica in primo pastore sortita est, in tanta reverentia habetur, ut ea die cuncta civitatis turba in unum collecta immensis cereorum luminibus coruscans missarum solemnia devotissime celebrent nullusque aditum publicae stationis intret, si lumen manu non tenuerit. Beachtenswert ist, daß das Kerzentragen hier als ein spezifisch römischer, der Umgebung des Redenden offenbar noch fremder Brauch erscheint und von einer Kerzenweihe auch für Rom überhaupt noch nicht die Rede ist.

[2] Seine Perikopenordnung bei G. Morin. Anecdota Maredsolana I. S. 436—444.

[3] Ihre Perikopenordnung ebenda S. 426—435.

[4] Jetzt am besten zugänglich in Cabrols Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I Sp. 2685—2688. Über die Herkunft dieses Dokuments aus Aquileja vgl. G. Morin in der Revue bénédictine XIX S. 2.

[5] Missale Ambrosianum. Ausgabe von 1902 in dem am Schluß stehenden „Repertorium" der Benediktionen S. 6 ff.

[6] Vgl. die Übersicht über die Evangelienperikopen Mailands bei Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Freiburg i. B. 1907 S. 88—95.

[7] Herausgegeben von G. Morin, Anecdota Maredsolana I.

[8] Migne, P. L. LXXXV Sp. 693—696.

[9] Le liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V[e] au XI[e] siècle. (Monumenta Ecclesiae liturgica. Band XV.) Paris 1904.

[10] A. a. O. S. 454.

Festes zu beweisen. Weit eher könnte man geneigt sein, geradezu ihre Echtheit in Zweifel zu ziehen. Unbekannt ist das Darstellungsfest auch allen Denkmälern der altgallischen Meßliturgie des Frankenreiches, und fremd ist es entsprechend auch dem nach Duchesnes abschließenden Forschungen zwischen 592 und 600 in Auxerre entstandenen martyrologium Hieronymianum nicht nur in der wesentlich einen Text noch aus der Zeit des Frankenkönig Chlotars II. (584—628) enthaltenen Berner, sondern auch in der, eine schon erheblich spätere Etappe der Textentwicklung repräsentierenden Handschrift aus Echternach. Erst die anscheinend kurz vor 756 geschriebene Handschrift aus Weißenburg bietet hier eine Erwähnung der: „purificatio beate marie, quando representatus ē ihs in templo“.[1] Die Homilie unter dem Namen des hl. Eligius beweist unter diesen Umständen für die gallische Kirche nicht mehr als diejenige des hl. Ildephonsus für die spanische. In der britischen Inselwelt endlich haben wir an Beda den ältesten Zeugen einer Begehung des Reinigungsfestes kennen gelernt. Immerhin hat diese Begehung also gerade im äußersten Nordwesten verhältnismäßig besonders frühe begonnen. An den Einfluß Roms ist dabei angesichts der regen Beziehungen zwischen der angelsächsischen und der römischen Kirche natürlich zu denken. Es ist die stadtrömische Feier des 2. Februar, die man schon vor 735 in England kopierte und die langsam, aber unaufhaltsam sich nun im ganzen Abendlande ausgebreitet hat.

Wir kennen diese selbst nun, da die älteren römischen Ordines sich nur auf den Ritus der Papstmesse und auf die Passions- und Osterfeier beziehen, näher erst für das 12. und 13. Jahrhundert. Der sog. ordo Romanus XI, ein an Kardinal Guido de Castello, den nachmaligen Papst Cölestin II. (1143—1144), noch vor dessen Erhebung auf den Stuhl Petri durch einen Kanonikus der Peterskirche, namens Benediktus, gerichteter Traktat, ist die ältere der zwei hier in Betracht kommenden Quellen. Die Kardinaldiakonen versammelten sich, so hören wir hier,[2] am Morgen des Festtages mit den Heiligenbildern der achtzehn städtischen Armenpflegebezirke in der — aus der alten curia senatus hervorgegangenen — Kirche des hl. Hadrianus am Forum, der Papst, die Kardinalbischöfe, Kardinalpriester und der übrige Klerus in der benachbarten Kirche der hl. Martina. In der letzteren nahm ein Kardinal die Kerzenweihe vor, nach welcher der Papst unter freien Himmel heraustrat, den Tragstuhl bestieg und die geweihten Kerzen verteilte. Nunmehr zog auch er mit seinem Gefolge in St. Adriano ein, wo ein aus einer einzigen Oration und dem Gesang zweier Antiphonen bestehender Stationsgottesdienst gefeiert wurde. Unter dem Gesang der Allerheiligenlitanei bewegte dann die Kerzenprozession sich nach St. Maria Maggiore, und hier beschloß die Papstmesse das Ganze. Nur durchaus unwesentliche Änderungen zeigt demgegenüber der sog. ordo Romanus XII, ein Traktat des späteren Papstes Honorius III. (1216—1227), damaligen Cencio die Savelli, eingeführt.[3] Die Feier ist da mit dem kirchlichen Tagzeitengebet verknüpft, indem in St. Martina die Terz und hernach in St. Adriano die Sext gesungen wird. Die Kerzenweihe liegt ständig dem jüngsten Kardinalpriester ob. Bei der

[1] Vgl. die oben S 96 Anmk. 7 angeführte Stelle. Die Forschungsergebnisse Duchesnes über das Hieronymianum kurz zusammengestellt bei Kellner, Heortologie S. 205 ff.

[2] Ordo. Rom. XI 29 (Migne, P. L. LXXVIII Sp. 1036 f.).

[3] Ordo. Rom. XII 5 (Migne, P. L. LXXVIII Sp. 1067 f.).

Ankunft in St. Maria Maggiore, wo der Papst „nudis pedibus" einzieht, erklingt das Te Deum.

Wie alt ist solcher Festbrauch, wie alt auf römischem Boden das Fest selbst? — Unter den Homilien Leos d. Gr. (440—461) und Gregors d. Gr. (590—604) findet sich keine Predigt auf dasselbe, was allerdings für seine Nichtexistenz zur Zeit dieser Päpste kein hinreichender Beweis wäre. Von den beiden offiziellen altrömischen Meßbüchern enthält das ältere sacramentarium Gelasianum keine Spur der Kerzenprozession, sondern nur ein Meßformular für das Fest der „Purificatio" der Gottesmutter;[1] das jüngere sacramentarium Gregorianum, dem der griechische Festname „Hypapanti" geläufig ist, bietet dagegen eine Oration zur „statio ad St. Hadrianum" vor den Gebeten für die „ad St. Mariam Maiorem" zu feiernde Messe,[2] womit ihrem Wesen nach die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch den Kanonikus Benediktus beschriebene Feier bereits bezeugt ist. Der Text der beiden in dieser Beschreibung vorgesehenen Antiphonen weist denn auch der bekanntlich gleichfalls unter dem Namen Gregors d. Gr. stehende liber antiphonarius der römischen Kirche auf.[3] Allein man würde irren, wollte man durch diese Sachlage ohne weiteres in Rom das Fest des 2. Februar noch ohne Kerzenprozession schon für die Zeit Gelasius' I., auch den Lichtergang für diejenige Gregors d. Gr. gesichert glauben. Wir besitzen keine stadtrömische Handschrift des Gelasianum; dieses liegt uns vielmehr nur in derjenigen Gestalt vor, in welcher das merowingische und das karolingische Frankenreich bis auf Karl d. Gr. es zu einer Zeit gebrauchte, die es in Rom selbst schon längst durch das Gregorianum ersetzt sah. Dieses wiederum ist nur in Handschriften erhalten, die allerdings auf ein stadtrömisches, aber auf ein erst durch Papst Hadrian I. (772—795) an Karl d. Gr. übersandtes, mithin lediglich für das Ende des 8. Jahrhunderts beweiskräftiges Exemplar zurückgehen. Durch die eine Quelle wird hier also bezüglich der stadtrömischen Feier des 2. Februar überhaupt nichts, durch die andere nur das, was schon Alkuin gewährleistet, aufs neue sichergestellt: daß Fest und Festbrauch der Purificatio in Rom älter sind als die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert. Das „Gregorianische" Antiphonar vollends beweist für die Zeit des großen Papstes selbst unstreitig noch weniger als das Sakramentar. Unter diesen Umständen scheint eine Stelle des Liber pontificalis entscheidende Bedeutung zu gewinnen.[4] Sie berichtet von Papst Sergius I. (687—701), er habe festgesetzt, „daß an den Tagen der Verkündigung, des Entschlafens und der Geburt der hl. Gottesgebärerin und allzeit Jungfrau Maria, sowie des hl. Simeon, was die Griechen Ὑπαπαντή heißen, die Bittprozession von St. Adriano ausgehe und das Volk nach St. Maria Maggiore entgegenkomme". Die Angabe scheint sehr klar und eindeutig zu sein. Die so ausdrücklich erst wieder im 12. Jahrhundert bezeugte Stationsordnung der Lichtmeßfeier wäre am Ausgang des 7. Jahrhunderts geschaffen worden, die Kerzenprozession selbst, welche hiermit nur

[1] Lib. II 8 (Migne, P. L. LXXIV Sp. 1158).
[2] Muratori, Liturgia Romana Vetus. II S. 22 f.
[3] Migne, P. L. LXXVIII Sp. 653.
[4] ed. Duchesne I S. 376 (XIV): Constituit autem, ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis semperque virginis Mariae ac sancti Symeonis, quod Ypapanti Greci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat.

eine bestimmte Regelung erhält, und vollends das Fest, dessen eigentümlichen Brauch dieselbe bildet, noch älter. Und doch bleibt überlieferungsgeschichtlich auch dieses Zeugnis keineswegs unangefochten.

Das „Reinigungs“fest fehlt noch in einem Liturgiedenkmal, in welchem wir es anzutreffen unbedingt erwarten müßten, wenn schon Sergius I. in der Lage gewesen wäre, seine Feier in Rom irgendwelchen Anordnungen unterwerfen zu können. Es ist dies eine früher der Kirche Sainte Genovèfe zu Paris gehörige, heute als Harl. 2797 im British Museum aufbewahrte Prachthandschrift der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, deren Perikopenordnung der Pariser Universitätskanzler F. J. Fronteau schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts bekanntmachte.[1] Diese Perikopenordnung nämlich ist einerseits offensichtlich stadtrömisch; andererseits berücksichtigt sie die erst durch Papst Gregor II. (715 – 731) geschaffenen Messen der Fastendonnerstage, kann also nicht über das Jahr 715 hinaufgerückt werden. Wenn in ihr das Fest des 2. Februar noch fehlt, so könnte dasselbe demgemäß frühestens erst durch Gregor II. selbst und zwar nach dem eucharistischen Gottesdienst der Fastendonnerstage eingeführt worden sein. Ein schneidend scharfer Gegensatz zwischen zwei Quellen tut sich hier auf. Hat nicht irgendein Umstand eine nachträgliche Ausmerzung des Lichtmeßtages aus der Perikopenordnung von Sainte Genovèfe verursacht, – und welches ein solcher Umstand hätte sein können, ist schlechterdings nicht abzusehen – dann bleibt nur die Annahme einer Interpolation im Texte des Liber pontificalis übrig, die allerdings schon durch die auffallende Tatsache begünstigt wird, daß die – sich noch nicht einmal über den Namen des Festes klar gewordene – Angabe bezüglich des 2. Februar, sei es nun, daß man die Reihenfolge der Kalendertage, sei es, daß man diejenige der an ihnen gefeierten biblischen Ereignisse ins Auge fasse, sehr seltsam nachhinkt. Sergius I. hätte, so müßten wir, eine solche Interpolation an dieser Stelle vorausgesetzt, annehmen, den Prozessionsweg von St. Adriano nach St. Maria Maggiore tatsächlich nur für die drei Feste des 25. März, 8. September und 15. August festgelegt; derselbe wäre alsdann bei Einführung der Purificatio-Feier auch für deren Kerzengang übernommen und dieser Tatsache entsprechend späterhin irrigerweise diese vierte Prozession gleichfalls als durch Sergius I. selbst geregelt betrachtet worden. Innerlich unwahrscheinlich ist ein derartiger Verlauf der Dinge entschieden nicht. Immerhin wird erst der Standpunkt der Liturgievergleichung zu einem endgültigen Urteil berechtigen.

V. Daß im allgemeinen die Verbreitung unseres Festes vom Orient nach dem Westen und nicht umgekehrt sich vollzog, ist an der Hand der im vorstehenden zusammengetragenen Daten wohl für jeden Unbefangenen zweifellos. Nicht von Rom, wie Usener anzunehmen bereit ist, sondern von Jerusalem ist unstreitig die für den Osten selbst grundlegende Rezipierung des Festes in Konstantinopel bedingt. Wer den Lauf liturgiegeschichtlicher Entwicklung überhaupt kennt, der kann hier mit seiner Entscheidung nicht schwanken. Für irgendeine römische Beeinflussung Konstantinopels in liturgischen Dingen fehlt jedes Beispiel. Umgekehrt aber ist es eine geradezu regelmäßige Erscheinung, daß die Liturgie Jerusalems durch Vermittelung Konstantinopels für den ganzen „orthodoxen“ Orient maßgebend wird. Im eigentlichen Herzen des Kirchen-

[1] Calendarium Romanum nongentis annis antiquius. Paris 1652.

jahres — in der Karwoche und an Ostern — ist dieses Verhältnis in alle Einzelheiten hinein geradezu mit Händen zu greifen. Was hier der griechisch-slavische Ritus beispielsweise als die Feier der „heiligen Leiden" (ἅγια Πάθη) in der Nacht vom Gründonnerstag zum Karfreitag, und die „großen" Horen, die sie an letzterem begeht, ist wesenhaft der schon im 4. Jahrhundert durch Silvia-Etheria für Jerusalem bezeugte dortige Lokalbrauch.[1] Ist aber die Feier des 2. Februar durch Konstantinopel von Jerusalem her übernommen und von Justinianus wieder das neue konstantinopolitanische Fest im ganzen Orient verbreitet worden, dann begreift sich sehr wohl, wie nunmehr eine Begehung des 2. Februar auch im Westen — aber eben nirgends nachweislich vor der Mitte des 6. Jahrhunderts — aufkommt. Nicht umsonst hat die Umprägung der Darstellungsfeier in ein Muttergottesfest, die wir in Konstantinopel sich anbahnen sahen, im Westen ihre Vollendung erfahren. Es ist die durch die Heere eines Belisar und Narses erfolgte Aufrichtung einer byzantinischen Territorialherrschaft im Abendlande gewesen, die hier für eine Ausbreitung nicht der altpalästinensischen, sondern der byzantinischen Feier des vierzigsten Tages nach Weihnachten die Vorbedingungen schuf.

Speziell in Rom ist die orientalische und zwar näherhin die byzantinische Herkunft des Festes geradezu urkundlich gesichert. Schon daß bei einem von Haus aus stadtrömischen Feiertage die Stelle des Liber pontificalis im Leben Sergius' I. gewiß nicht auf „die Griechen" Bezug nehmen würde, liegt auf der Hand. Der hier neben der syro-ägyptischen Bezeichnung eines Simeonstages gebrauchte griechische Festname muß in Rom ursprünglich geradezu der offizielle gewesen sein. Wie wir ihn am Ende des 8. Jahrhunderts in der damaligen Gestalt des sacramentarium Gregorianum angewandt sahen, so wird er vom Mikrologus[2] erklärt, steht sogar noch heute im Römischen Martyrologium[3] und wirkt nicht minder bis in die Gegenwart im Invitatorium des Tagesbreviers nach: „Gaude et laetare Sion, **occurrens** Deo tuo". Endlich sind hier von ausschlaggebender Bedeutung die beiden Antiphonen des alten Stationsgottesdienstes in St. Adriano, von denen nur mehr die zweite sich im heutigen römischen Missale und Rituale an der Spitze der Gesänge zur Kerzenprozession findet, während die erste noch im späteren Mittelalter auch auf deutschem Boden gesungen wurde.[4] Dieselben sind nämlich nichts anderes als beinahe wörtliche Übersetzungen zweier Liedstrophen des griechischen Festoffiziums, die den lateinischen Prosatexten gegenüber schon durch ihre metrische Form sich als das Original erweisen: des Ἀπολυτίκιον — der Schlußantiphon — aller Gottesdienste des Festes und seiner Oktav und des ersten der Στιχηρὰ εἰς τὸν Στίχον am Schluß seiner (ersten) Vesper. Eine Nebeneinanderstellung der Texte überhebt jeder weiteren Erörterung:

[1] Vgl. über dieses Kapitel der Abhängigkeit Konstantinopels von Jerusalem vorläufig einige von mir in einem kritischen Referat der Byzantinischen Zeitschrift XVI S. 659 gemachte Bemerkungen. Wie entsprechend die Verhältnisse für Rom liegen, habe ich in einem Aufsätzchen über Jerusalem und die römische Liturgie der Karwoche in Die Kirchenmusik IX (Paderborn 1908) S. 65—69 angedeutet.

[2] De eccl. observat. c. 48 (Migne, P. L. CLI Sp. 1012).

[3] Purificatio beatae Mariae Virginis, quae a Graecis Hypapante Domini nominatur.

[4] Vgl. beispielsweise Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche. Paderborn 1908. S. 34.

Ave gratia plena, Dei genitrix virgo, ex te enim ortus est sol iustitiae, illuminans, quae in tenebris sunt. Laetare et tu, senior iuste, suscipiens in ulnas liberatorem animarum nostrarum, donantem nobis vitam et resurrectionem.

Adorna thalamum tuum Sion, et suscipe regem Christum; amplectere Mariam, quae est coelestis porta; ipsa enim portat regem gloriae novi luminis. Subsistit virgo, adducens manibus filium ante luciferum genitum, quem accipiens Simeon in ulnas suas praedicavit populis Dominum eum esse vitae et mortis et salvatorem mundi.

Χαῖρε κεχαριτωμένη Θεοτόκε Παρθένε· ἐκ σοῦ γὰρ ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, φωτίζων τοὺς ἐν σκότει. Εὐφραίνου καὶ σύ, Πρεσβῦτα δίκαιε, δεξάμενος ἐν ἀγκάλαις τὸν ἐλευθερωτὴν τῶν ψυχῶν ἡμῶν, χαριζόμενον ἡμῖν καὶ τὴν ἀνάστασιν.

Κατακόσμησον τὸν νυμφῶνά σου Σιών, καὶ ὑπόδεξαι τὸν βασιλέα Χριστόν· ἄσπασαι τὴν Μαριάμ, τὴν ἐπουράνιον πύλην· αὕτη γὰρ θρόνος Χερουβικὸς ἀνεδείχθη· αὕτη βαστάζει τὸν βασιλέα τῆς δόξης· νεφέλη φωτὸς ὑπάρχει ἡ Παρθένος φέρουσα ἐν σαρκὶ υἱὸν πρὸ Ἑωσφόρου, ὃν λαβὼν Συμεὼν ἐν ἀγκάλαις αὐτοῦ ἐκήρυξε λαοῖς δεσπότην αὐτὸν εἶναι ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου καὶ σωτῆρα τοῦ κόσμου.

Von den beiden griechischen Strophen ist die zweite als ein Werk des Hagiopoliten Kosmas bezeugt, also unmittelbar für die palästinensische Feier der Ὑπαπαντή entstanden. Die erste dagegen kann, weil sie schon ganz den Charakter eines Marienfestes voraussetzt, welchen das Fest erst hier annahm, füglich nur aus Konstantinopel stammen. Die Frage ist nicht, ob, sondern nur, wann angesichts solcher Tatsachen die Darstellungsfeier des 2. Februar aus dem Orient und zwar aus der byzantinischen Kaiserstadt nach Rom verpflanzt wurde.

Es läßt sich hier wohl noch eine bis auf wenige Jahre genaue Antwort geben. Zunächst bestätigt die Antiphon: Adorna thalamum, deren griechische Vorlage nach Maßgabe der den Dichter betreffenden Überlieferung nicht vor Anfang des 8. Jahrhunderts entstand,[1] in entscheidender Weise das, was die Perikopenordnung von Sainte Genovève zu lehren schien, daß an ein Zurückreichen des römischen Festes bis in oder vor die Zeit Sergius' I. nicht gedacht werden kann. Dasselbe in einer frühestens bald nach 715 entstandenen Urkunde der stadtrömischen Liturgie noch fehlen zu sehen, kann nicht mehr überraschen, wenn ungefähr um diese Zeit erst ein griechisches Gesangstück entstand, dessen Übersetzung, soweit wir einen Einblick haben, schon ursprünglich dem römischen Tagesgottesdienst gehörte. Andererseits bildet das Todesjahr Bedas einen sicheren terminus ante quem für die von Rom aus erfolgte Weiterverbreitung des Festes bis auf die britischen Inseln, eine Weiterverbreitung, deren große Schnelligkeit nur durchaus dem tatsächlichen Verhältnis der angelsächsischen Kirche dieser Zeit zu Rom entspricht. Wohl schon erheblich nach 715, weil später als die Ausstattung der Fastendonnerstage mit einer

[1] Freilich ist auch des „Hagiopoliten" Kosmas gleichnamiger, in Sizilien geborener Lehrer als Dichter liturgischer Gesänge tätig gewesen. Vgl. Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte. 2. Aufl. S. 674 ff. Aber auch wenn man vielmehr diesen als Verfasser des Στιχηρόν unterstellen wollte käme man eben nur frühestens in das letze Drittel des 7. Jahrhunderts.

Messe, und noch einige Jahre vor 735 wäre demnach die Einführung der in Jerusalem schon um rund 450 mit dem Ritus der Kerzenprozession ausgestatteten Ὑπαπαντή-Feier in Rom erfolgt. In diesen Zeitraum fällt denn auch ein Ereignis, in dessen Gefolge die Übertragung eines bisher wesenhaft orientalischen Festes gerade von Konstantinopel nach Rom sich sehr wohl begreift: der Ausbruch des 726 durch das erste Edikt Kaiser Leos III. inaugurierten Bilderstreits. Massen bilderfreundlicher griechischer Mönche haben bekanntlich, von der kaiserlichen Tyrannei aus der Hauptstadt des Ostens vertrieben, in jenen Tagen eine Zufluchtsstätte unter den Augen der Päpste gefunden. Nie ist die Zahl griechischer Klöster in Rom größer gewesen als damals, und speziell auf das kirchliche Festjahr machte sich der verstärkte Einfluß des Ostens auf das entschiedenste geltend. Hat doch beispielsweise Papst Paul I. (757 – 767), selbst ein geborener Römer, als er in seinem elterlichen Hause die Kirche St. Silvestro in capite einrichtete, nicht nur das mit ihr verbundene Kloster griechischen Insassen überwiesen, sondern in einer noch heute erhaltenen Doppelinschrift die Festtage der stadtrömischen Blutzeugen, von welchen er Gebeine in ihr niederlegte, nicht nach dem römischen, sondern nach dem konstantinopolitanischen Kirchenkalender angegeben.[1] Daß in der päpstlichen Würde selbst auf Gregor II., seit einer Reihe von Pontifikaten dem ersten Römer auf dem Stuhle Petri, in der Person Gregors III. (731 – 741) an einem Syrer alsbald wieder ein Sohn des Ostens folgte, war die gewissermaßen unmittelbare Wirkung des soeben ausgebrochenen Kampfes, und vielleicht würde man nicht allzusehr irregehen, wenn man in der Einführung des Ὑπαπαντή-Festes geradezu eine der ersten Maßnahmen dieses neuen Orientalen auf dem päpstlichen Throne vermutete.

Wir haben nur noch die einzige, jetzt leicht zu beantwortende Frage zu streifen: wie es um die von Usener als in Rom am 2. Februar schon der Festfeier der Darstellung vorangegangene und als Fortsetzung des amburbale postulierte Bittprozession bestellt sei. Keine Stimme der Überlieferung weiß von ihr ein Wort. Nicht einmal mittelbar führt irgend etwas Tatsächliches in diese Richtung. Zwar Usener will sogar im fernen palästinensischen Osten die Abendländerin Hikelia bei Aufnahme des Kerzenganges von dieser stadtrömischen Prozession abhängig sein lassen. Allein ein solches Abhängigkeitsverhältnis dürfte nur dann vermutet werden, wenn der in Frage stehende römische Brauch anderweitig für das 5. Jahrhundert erwiesen wäre. Umgekehrt von der Neuerung Hikelias auf diesen zurückschließen zu wollen, liefe auf den logischen Schnitzer des circulus vitiosus hinaus. In Rom selbst ist die von Usener herangezogene Analogie der dem Feste des Evangelisten Markus gegenüber älteren litania maior des 25. April für ihn sogar in hohem Grade ungünstig. Denn hier ist die ursprüngliche Unabhängigkeit von der erst später hinzugetretenen Festfeier in der Überlieferung sehr wohl erkennbar, so daß man ein Gleiches auch für den 2. Februar voraussetzen dürfte, wenn wirklich die Dinge gleich lägen. Daß endlich an St. Adriano die Kerzenprozession in Rom die alte curia senatus, ein für das heidnische amburbale möglicherweise – denn ausdrücklich überliefert ist auch hier nichts – bedeutsames Lokal, zum Ausgangspunkt hat, ist zwar auf den ersten Blick

[1] Die beiden Inschriftplatten sind noch heute rechts und links von dem zur englischen Nationalkirche in Rom gewordenen Gotteshause neben der Zentralpost eingelassen.

(22. 1. 09.)

gewiß verblüffend. Aber auch dieser Umstand wird völlig belanglos, sobald man durch die Antiphon: Adorna thalamum und die Perikopenordnung von St. Genovève sich genötigt sieht anzuerkennen, daß die statio ad S. Hadrianum von Haus aus durch Sergius I. nur für den 25. März, 15. August und 2. September geschaffen und erst nachtröglich auch auf das jüngere Fest des 2. Februar mit seinem Kerzengange übertragen wurde.

Es gibt hier kein Entrinnen mehr. „Lichtmeß" ist und zwar — was auch ich noch vor Jahresfrist, durch die Autorität Useners geblendet, mir nicht einzugestehen wagte — mitsamt der Kerzenprozession echt und ausschließlich orientalischen Ursprunges: ein bis ins 4. Jahrhundert hinaufreichendes Lokalfest Jerusalems, das außerhalb Palästinas sich zuerst im übrigen Westsyrien und in Ägypten verbreitet haben dürfte, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts Konstantinopel und von hier aus die ganze orthodoxe Reichskirche des Ostens, bezw. den bisher ihm noch ablehnend gegenüberstehenden Orient überhaupt und vielleicht auch einzelne Kirchen des Westens eroberte, in Rom aber erst nach Ausbruch des Bilderstreits Eingang fand und schließlich von hier aus sofort in der angelsächsischen Kirche, dagegen nur langsam im übrigen Abendlande sich verbreitete. Lernen aber mag man an diesem Beispiele, wie bedenklich es ist, unter halber oder ganzer Ignorierung des christlichen Orients, auf den bei allen altkirchlichen Dingen der Blick zuerst sich richten sollte, katholischen Festbrauch an römisches oder — was hier nicht in Frage kam, sonst aber auch wohl beliebt wird — an germanisches Heidentum anzuknüpfen. Auch der theologischen Forschung gilt das Wort: Ex oriente lux!

Das Selbstbewußtsein Jesu als Beweis seiner Gottheit.

Von Dr. Fritz Tillmann, Privatdozent, Bonn.

Die Gedankengänge, in die ich Sie heute abend einzuführen habe,[1] sind wesentlich von der Entwicklung bestimmt, welche die wissenschaftliche Leben-Jesu-Forschung in den letzten Jahren genommen hat. Die Kernfrage alles Christentums: Wessen Sohn ist Christus? ist durch sie immer mehr auf einen einzigen Punkt hingedrängt worden: auf Jesus von Nazareth selbst. Man stellt nämlich heute die Frage nach der Persönlichkeit Jesu nicht mehr so: für wen haben die Apostel und Jünger, für wen hat die Urgemeinde Jesum gehalten? sondern vielmehr so: für wen hat Jesus sich selbst gehalten? Zwar hat noch jüngst der bekannte Assyriologe Friedrich Delitzsch die kecke Behauptung gewagt: wer die Wesenseinheit Jesu mit dem einen einigen Gott nicht anerkenne, der wisse sich hierin eins mit dem Urevangelium, eins mit Petrus und Paulus und der ganzen ersten Generation der Christenheit.[2] Indes das beweist nur, daß der berühmte Orientalist über den Gang der Forschung nicht genügend unterrichtet ist. Denn die liberale „kritische" Theologie gesteht es heute, ich möchte sagen, mit einer gewissen Schärfe und Einseitigkeit zu, daß unsere Quellen das Gegenteil bekunden. Und als Adolf

[1] Vortrag, gehalten in Paderborn am 14. Dezember 1908.

[2] Zur Weiterbildung der Religion, Stuttgart 1908, 29. Vgl. Die Umschau XII (1908) 22.

Harnack die Ansicht äußerte, schon der Jerusalemit Markus, der nach seiner Meinung älteste Evangelist, habe aus Jesus nahezu ein göttliches Gespenst gemacht oder eine solche Auffassung schon vorgefunden,[1] da konnte Jülicher zwar den Ausdruck als wenig glücklich empfinden, die Sache selbst mußte er zugestehen.[2] Auch Bousset schrieb in seiner Streitschrift wider den Bremenser Pastor Kalthoff[3]: „Schon dieses älteste Evangelium ist vom Standpunkte des Glaubens geschrieben: schon für Markus ist Jesus nicht nur der Messias des jüdischen Volkes, sondern der wunderbare ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtete. Und mit Recht hat man hervorgehoben, daß in dieser Hinsicht unsere drei ersten Evangelien nur dem Grade nach verschieden seien von dem vierten." In der Tat, soweit unsere geschichtlichen Quellen reichen, hat es nie ein Christentum auf Erden gegeben, dem nicht das Bekenntnis der Gottheit Christi als Grund- und Eckstein gegolten hätte. —

Aber damit stehen wir auch an dem Punkte, an dem heute die „Kritik" mit aller Wucht einsetzt. Es war ja, so hören wir jetzt, eben dieser Glaube der Urgemeinde, es war vor allem der Apostel Paulus, der um das schlichte, bange, demütige Menschenkind siebenfachen glitzernden Goldbrokat legte. Mit anderen Worten: der Glaube der ersten Christusjünger, nicht Jesus selbst, hat dem Dogma seiner wahren und wirklichen Gottessohnschaft das Leben gegeben.[4] Es sei nur im Vorübergehen daran erinnert, welch eine Summe geschichtlicher, psychologischer und literarischer Schwierigkeiten sich ergeben muß, wenn Menschen, deren vita nuova im vollen Umfang, nach Inhalt und Ziel, auf Christus ruht, eben diesen Schöpfer ihres tiefsten und innersten Lebens in unerklärbarer Glaubenskraft erst selbst sollen gezeugt haben. Wir werden vielmehr auf den Kern der modernen Fragestellung eingehen, wenn auch wir über das Zeugnis der ersten Jünger und der Urgemeinde hinaus auf Jesus selbst zurückgehen.

Dieses Verfahren hat aber auch ein inneres Recht. Zunächst einmal ist es ja nicht zu leugnen, daß der Eindruck, den eine Persönlichkeit auf ihre Umwelt macht, um so nachhaltiger und mächtiger sein muß, je mehr sie über diese emporragt. Und je tiefer ein Eindruck ist, den wir empfangen haben, desto näher liegt die Gefahr, daß unser Urteil überschätzt und übertreibt. Aber auch hier muß schon bemerkt werden, daß jene angebliche Vergöttlichung Jesu durch den Glauben seiner Gemeinde nicht eine Überschätzung, sondern eine volle Umwertung bedeutet und gerade auf dem Boden des starren, jüdischen Glaubens an den einen Gott vollkommen unverständlich war.[5]

---

[1] Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Leipzig 1906, 86 Anm.

[2] Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung. Gießen 1906. 70 f.: „Alle unsere Überlieferung über Jesus . . . zeigt alte Geschichte und neuen Glauben in unlösbarer Vereinigung: Das Jesusbild unserer Evangelien weist nicht nur schmerzliche Lücken auf, es ist durchweg von einem Firnis überzogen, der stellenweise von dem Ursprünglichen gar nichts mehr durchscheinen läßt."

[3] Was wissen wir von Jesus? Halle 1904, 30 f.

[4] Dazu sehe man G. Esser in: Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. B. 1908. Freiburg 1908, 276 ff.

[5] Man kann auch nicht sagen, daß die Starrheit des monotheistischen Gottesbegriffes durch die Memra-Logos(Hypostasen)-Spekulation bereits erweicht war. Denn der biblische Begriff der Gottessohnschaft (ich und der Vater sind eins) ist vollkommen von jenen demiurgischen Postulaten verschieden. Ganz abgesehen davon, daß diese Gedanken dem Milieu fremd waren, in dem innerhalb der Urgemeinde der Glaube an die Gottheit Christi geworden ist.

Immerhin muß eine wissenschaftliche Prüfung des Glaubens der ersten Jünger an Jesus auch diesen Umstand in Rechnung setzen.

Allein das innere Recht unserer Fragestellung steht auf einem anderen Boden. Das Selbstzeugnis Jesu ist ja die eigentliche Grundlage und die unentbehrliche Voraussetzung für die Beurteilung seiner Person, seines Berufes und seines Werkes. Wie der Glaube der Jünger und der Urgemeinde geschichtlich an das Selbstzeugnis des Herrn anknüpft und auf diesem begründet ist, so geht auch der Glaube der Kirche an den menschgewordenen Gottessohn durch das unmittelbare Zeugnis der Jünger und Augenzeugen auf eben diese Selbstbezeugung Jesu zurück. Und auch seine Wunder und Weissagungen, die Erhabenheit seiner Lehre, die Heiligkeit seines Lebens dienen in der wissenschaftlichen Begründung ja nur dem einen Zweck, die Wahrhaftigkeit und Wahrheit der Aussagen und Behauptungen Jesu in der Wahrhaftigkeit und Treue des heiligen Gottes fest und unlösbar zu verankern.[1] In der Wissenschaft trägt die Frage nach diesem Selbstzeugnis Christi den Namen der Frage nach dem Selbstbewußtsein Christi. Denn das ist die Aufgabe unserer Untersuchung, festzustellen, was der Herr in den Tiefen seiner Seele, in seinem innersten Bewußtsein über seine eigene Person, seine Sendung und seine Würde gedacht und gewußt hat. Demnach handelt es sich darum, in den Worten des Herrn wie in seinen Handlungen den Widerschein dieses seines Bewußtseins aufleuchten zu lassen. Je nachdem nun Jesus von sich als dem Messias seines Volkes oder aber von sich als dem Sohne Gottes gesprochen hat, unterscheiden wir ein messianisches und ein göttliches Selbstbewußtsein in ihm. Unsere Aufgabe ist es nun, dieses göttliche Selbstbewußtsein Jesu darzustellen.

Einige notwendige Vorbemerkungen seien vorausgeschickt:

1. Welches sind die geschichtlichen Quellen, aus denen wir unsere Kenntnis vom Selbstbewußtsein Jesu zu gewinnen vermögen? Wir besitzen keine anderen als eben unsere vier Evangelien. Aber hier weigert sich die moderne Kritik sofort, das Zeugnis des vierten Evangeliums als geschichtlich vollwertig anzuerkennen. Es unterliegt ja auch keinem Zweifel, daß der Evangelist, der seinen Jesus sprechen läßt: Ich und der Vater sind eins;[2] oder: Ehe denn Abraham ward, bin ich,[3] durch und durch katholisch gedacht hat. Aber gerade darum sagt man, sei der Jesus des Johannesevangeliums eben nicht der Jesus der Geschichte, sondern der Jesus des Glaubens. Der Schriftsteller, der hier spreche, sei nicht der Augenzeuge, der unbefangen und sachlich nur das wiedergebe, was er selbst gesehen und erlebt habe. Es sei vielmehr der sinnende und suchende Theologe, der Mann, der Überliefertes selbständig durchdacht und erst, nachdem er es in seine eigenen Gedanken und Ideen eingetaucht habe, in der Farbe persönlichen Schauens und Glaubens zur Darstellung gebracht habe. Es liegt natürlich heute nicht im Rahmen unserer Aufgabe, die geschichtliche Zuverlässigkeit und Treue auch des vierten Evangelisten nachzuweisen und so darzutun, daß auch die Aussagen des heil. Johannes über das menschgewordene Gotteswort nicht die Gebilde ungezügelter Phantastik sind, sondern der unvergängliche Nachhall, den die übermenschliche Erscheinung des Herrn in der Seele seines Jüngers ausgelöst hat. Es sind

[1] H. Schell, Jahve und Christus, Paderborn 1905, 231.
[2] Joh. 10, 30. [3] Joh. 8, 58.

daher taktische Gründe, wenn wir in unserer Darstellung auf das Zeugnis des hl. Johannes einstweilen verzichten und unser Material lediglich den synoptischen Evangelien entnehmen werden. Damit ist dann aber auch der Beweis erbracht, daß der Unterschied zwischen der Darstellung der Synoptiker und der des Johannesevangeliums ein Unterschied der Sprache — hier einfache, schlichte Darstellung, dort feierlich gehobene Festtagssprache —, nicht eine Dissonanz des Gedankens ist.

2. Jede Wissenschaft, also auch die Theologie, hat ihre eigene, scharf umrissene Sprache, in die sie die Begriffe, mit denen sie arbeitet, eingekleidet hat. Ja, es ist ein wesentlicher Teil der Arbeit, den jede Wissenschaft zu leisten hat, in mühevoller, oft Jahrhunderte umspannender Hingabe an ihre Aufgabe diese ihre wissenschaftliche Sprache sich zu schaffen und auszubauen. Indem sie nämlich ihre Gedankenwelt in den Rahmen fester Formeln einspannt, sichert sie diese gegen Umdeutung und Verschüttung. Auch die Theologie hat diese Arbeit zu leisten unternommen. In der ihr übermittelten göttlichen Offenbarung fand sie die Gedankenmassen, an denen sie die Kunst wissenschaftlicher Erkenntnis und Darstellung üben sollte. Und je tiefer sie in die Schächte geoffenbarter Wahrheit eindrang, desto eingehender und gründlicher löste sie auch ihre Aufgabe, das Gold, das sie fand, in gangbare Münzen umzuprägen. Ein Beispiel möge meinen Gedanken veranschaulichen. In den Worten des Heilandes: das ist mein Fleisch, das ist mein Blut, fand die Kirche stets ihren Glauben an die wahre und wirkliche Gegenwart des Herrn im hl. Sakramente ausgesprochen. Damit war ihr das Wesentliche, der Inhalt ihres Glaubens gegeben. Wir drücken heute den geheimnisvollen Vorgang, durch den der Herr im hl. Sakramente gegenwärtig wird, aus mit dem Worte: Wesensverwandlung, Transsubstantiation. Nur der Fachmann weiß, welch eine Fülle philosophischen und theologischen Denkens geleistet worden ist, ehe dieser Gedanke in der Zeit der Scholastik seine feste, inhaltlich genau umgrenzte Formulierung gefunden hat. Aus diesem geschichtlichen Verständnis für das Wachsen und Werden unserer theologischen Erkenntnis ergibt sich nun eine überaus wichtige Folgerung. Wir dürfen nämlich nicht in den Quellen unseres Glaubens, also auch nicht in den Evangelien, die Formeln und Worte suchen, die erst eine lange und späte Denkarbeit geschaffen hat. Wer so in den hl. Schriften das Wort Wesensverwandlung suchen wollte, der wäre dem Manne gleich, der glaubt aus dem Samen ernten zu können, ehe er ihn ausgesät hat, wachsen und reifen ließ. Wir werden demnach auch für das einzigartige Verhältnis, in dem Jesus zu seinem Vater steht, in den Evangelien nicht das Wort finden wollen, mit dem wir heute wissenschaftlich dieses Verhältnis zu begreifen suchen, wenn wir sagen: der Sohn ist gleichen Wesens mit dem Vater.[1] Was wir aber in ihnen finden müssen, das ist die ganze Wahrheit und die volle Tiefe des in jener Formel ausgesprochenen Gedankens: Jesus ist Sohn Gottes in einer so einzigartigen Weise, wie es außer ihm niemand anders ist und nie einer sein und werden kann.

3. Die dritte Vorbemerkung betrifft den eigentlichen Kernpunkt unserer Frage. Wenn sich nämlich Jesus bewußt ist, der Sohn Gottes zu sein, so

[1] Bekanntlich hat erst das Konzil von Nicäa (325) als Frucht des Kampfes wider die arianische Häresie den Begriff und den Terminus der Wesensgleichheit endgültig festgelegt.

kann dies an und für sich in einem doppelten Sinne gemeint sein: entweder in einem religiös-sittlichen Sinne, wie auch jeder aus uns sich ein Kind Gottes nennen kann, oder aber in dem einzigartigen Sinne einer wahren und wirklichen, auf Zeugung beruhenden Sohnschaft. Ist das Verhältnis Jesu zum Vater nur ein religiös-sittliches, dann ist und bleibt er ein bloßer Mensch. Wir können die Innigkeit, Zartheit und Tiefe, mit der Jesus Gott seinen Vater nannte, steigern, so weit und so hoch wir wollen: er bleibt stets innerhalb der Grenzen und Schranken des Rein-Menschlichen. Das Sohnesbewußtsein des Herrn mag dann an Kraft und Gehalt das religiöse Leben aller anderen Gotteskinder weit überragen, es ist immer nur ein Unterschied innerhalb der gleichen Reihe, niemals ein Unterschied im innersten Wesen und im tiefsten Inhalt der ausgesagten Sohnschaft. Aber gerade diese religiös-sittliche Auffassung seiner Gottessohnschaft, das soll — so sagt uns die liberale Theologie — die Form der Gottessohnschaft sein, die Jesus von sich behauptet habe. Und man versteht es, die einzige Tiefe, die wundersame Innigkeit des Verhältnisses, in dem Jesus zu seinem Vater steht, in den leuchtendsten Farben zu malen. „Hat schon die Bergpredigt einen solchen Zustand der Kindschaft als allgemein gültiges Ideal hingestellt, so liegt in den Aussagen, die ihn als Sohn schlechthin erscheinen lassen, eben nicht mehr und nicht weniger als der Anspruch, daß jenes . . . Verhältnis inbezug auf ihn in besonderem Grade gelte; daß dieselben Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung, an welchen er in anderen sprühende Funken der Gotteskindschaft entzündet hatte, für ihn selbst zum Brennstoff einer hellen und reinen, zuweilen vom Sturm bewegten und zerteilten, aber nicht ausgelöschten Flamme der Gottinnigkeit geworden seien. Das Bewußtsein, Sohn Gottes zu sein, ist der einfachste und reinste Ausdruck einer erreichten religiösen Vollendung."[1] „Das religiöse Leben," sagt uns ein anderer Forscher der gezeichneten Richtung, „das religiöse Leben mit dem ganzen Geheimnis eines menschlichen Ich und eines göttlichen Du, in ihm ist es urkräftig und mächtig gewesen bis zur religiösen Vollendung." „Alles, was er sagt, atmet eine tief gesättigte und befriedigte Gottinnigkeit und Gottseligkeit. Hoch über allem Wechsel des Irdischen, hoch über allem Streit mit den Menschen führt er ein verborgenes seliges Leben ungetrübter Gemeinschaft mit Gott."[2] — Das ist die Auffassung, mit der die liberale Kritik die Gottheit Jesu nach den Quellen darstellen und erklären will. Demgegenüber stellen wir die Behauptung auf, daß die Aussagen, welche Jesus über sein Verhältnis zum Vater gemacht hat, derart sind, daß sie mit Notwendigkeit jene religiös-sittliche Erklärung seiner Gottessohnschaft ausschließen. Wir behaupten vielmehr, daß eine historisch-kritische Prüfung der synoptischen Quellen nur dieses Urteil zuläßt: Jesus hat sich im Gegensatz zu allen anderen Gotteskindern als den einzigen Sohn des Vaters gewußt in so vollkommener Einheit mit ihm, daß er der Welt gegenüber völlig an die Stelle Gottes getreten ist. Die Darstellung des Selbstbewußtseins Jesu aus den synoptischen Evangelien, teils in großen Gedankengruppen, teils in einzelnen Aussprüchen Jesu möge zeigen, ob das Urteil der Kritik: „Jesus stehe durchaus als Mensch auf seiten der Menschen, im Gefühl

[1] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Freiburg 1897, I, 269 f.

[2] J. Schramm, Die bleibende Bedeutung Jesu 1873, 10.

des Abstandes, den alle Kreatur von Gott trennt"[1] in den Quellen des Lebens Jesu Grund und Stütze hat.

I.

Eine erste Beobachtung, die sich jedem Leser der synoptischen Evangelien sofort aufdrängt, sei an die Spitze gestellt. Jesus hat auch seine Jünger in Gott ihren Vater kennen und lieben gelehrt. Ja, das Bewußtsein: Gott ist mein Vater, ich bin sein Kind, ist das Herz jener Religion der Innerlichkeit, des Geistes und der Wahrheit, die Jesus gebracht hat. Aber es ist auffallend: sein Verhältnis zum Vater stellt er nie, an keiner einzigen Stelle mit dem seiner Jünger oder der anderer Menschen auf die nämliche Linie. Euer Vater, sagt er, der ins Verborgene sieht, wird es euch vergelten;[2] so sollt denn auch ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.[3] Aber wenn er von Gott spricht in dem eigenen persönlichen Verhältnis, in dem er zu ihm steht, dann heißt es stets: Mein Vater, er ist stets der Sohn, er ist nie ein Sohn, ein Kind des himmlischen Vaters, wie die andern es auch sind. Auch das Vaterunser macht von dieser in geschlossener Gesetzmäßigkeit auftretenden Redeweise keine Ausnahme. Denn indem Jesus die Seinen beten lehrt, schließt er sie alle als Brüder zusammen, die dem einen Vater im Himmel gegenüberstehen. Aber er selbst schließt sich nicht mit ein, ebensowenig wie von seinen Lippen, auch nicht in der Not der Todesstunde, das Gebet kommen konnte: Und vergib uns unsere Schuld. Es ist eben das Gebet seiner Jünger, um das sie ihn baten, geboren aus der Jünger Herzen, aus ihren Nöten und Sorgen, das Gebet der Seinen, nicht das seine. Damit ist schon das Sohnesverhältnis, in dem Jesus zum Vater steht, nicht als ein eigenartiges, wohl aber als ein völlig einzigartiges dem aller anderen Menschen gegenübergestellt. Ich kann es demnach nur als eine Verkennung des in den Synoptikern vorliegenden Tatbestandes ansehen, wenn Adolf Harnack erklärt: „Dies empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt."[4] Nein, gerade darin liegt das Einzigartige des Selbstbewußtseins Jesu, daß er, trotzdem er als Mensch unter Menschen wandelt, in allem ihnen gleich geworden, die Sünde ausgenommen,[5] sich dennoch mit unvergleichlicher Sicherheit und Klarheit in seinem Verhältnis zu Gott von allen unterschieden weiß. Warum heißt es denn bloß für die Jünger und alle übrigen Menschenkinder, nicht aber auch für ihn: Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist?

Indes, einen vollen Blick in die Tiefe seines Selbstbewußtseins gestattet uns die Stellung, welche Jesus für seine Person gegenüber der Menschheit in Anspruch nimmt.

Er tritt mit dem Anspruch auf, der Höhepunkt und die Vollendung aller Offenbarung Gottes zu sein. Das ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß er sich als den Messias weiß, als denjenigen, dem die gesamte bisherige Offenbarung, Moses und die Propheten, die Wege gebahnt haben. Ja, das Reich und die Offenbarung, die er bringt, ist so vollkommen der Anbruch einer neuen Zeit, daß er den Kleinsten in seinem Reiche größer nennen kann

[1] P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. Tübingen 1904, 28.
[2] Mt. 6, 6. [3] Mt. 5, 48.
[4] Das Wesen des Christentums. 45.—50. Tausend, Leipzig 1903, 80.
[5] Hebr. 4, 15.

als Johannes den Täufer, der vor den Pforten desselben als der Wegbereiter des Messias stehen blieb.[1] Daher kann Jesus von sich sagen: hier ist mehr als der Tempel,[2] hier ist mehr als Jona,[3] mehr als Salomon.[4]

Diese seine souveräne Stellung gegenüber der vor ihm geschehenen Offenbarung hat er bereits in der am Anfang seiner Lehrtätigkeit gelegenen Bergpredigt in scharf ausgebauten Gegensätzen dargelegt. Ihr habt gehört: es ist den Alten gesagt: Du sollst nicht töten. Ich aber sage euch . . . Ihr habt gehört: es ist gesagt: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch . . . Und so wiederholt er sechsmal[5] den Gegensatz des Alten zum Neuen, der in seiner Person den abschließenden Höhepunkt gefunden hat. Man müßte, um die ungeheure Tragweite der hier von Jesus vollzogenen Gegenüberstellung der eigenen Person und Predigt zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung vollkommen würdigen zu können, in der Gedankenwelt des zeitgenössischen Judentums groß geworden sein. Das steht fest: Nie hat so ein Prophet gesprochen, und auch die größten unter ihnen empfanden mit zitternder Seele die Gnade, deren der Gott der Offenbarung sie würdigte, indem er sie zum Organ seiner Erbarmung machte. „So spricht der Herr," das ist die ständige Formel, in die sie die ihnen gewordene Erleuchtung gekleidet haben, in dem demütigen Bewußtsein, daß Gott es ist, der durch ihren Mund zu seinem Volk gesprochen hat. Aber ein: „Ich sage euch" wäre für sie vollendete Lästerung. Nicht so Jesus. Wohl ist auch für ihn der Alte Bund Gottes Werk, wohl sagt er, daß er nicht gekommen ist, das Gesetz und die Propheten aufzulösen,[6] aber er steht über ihnen, indem er sie erfüllt und vollendet. In diesem Bewußtsein, der Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung wie ihr Ziel und ihr Inhalt zu sein, der Herr des Gesetzes und der Propheten, stellt er sein neues „Ich sage euch" mit der bindenden Kraft göttlicher Machtvollkommenheit nicht nur neben, sondern über die alttestamentliche Offenbarung. Aus dieser seiner souveränen Stellung über dem Gesetz ergibt sich von selbst jene uneingeschränkte Machtbefugnis, in der er sprechen kann: Herr auch über den Sabbat ist der Menschensohn.[7] Und weil er sich als den einen Lehrer weiß, über dem es keinen anderen gibt,[8] darum kann er alle zu seiner Nachfolge aufrufen, mit einer Dringlichkeit, die alle irdischen Verhältnisse und Beziehungen für nichts achten muß um seinetwillen.[9]

Aber Jesu Tätigkeit greift noch viel tiefer, bis in das Innerste der Menschenseele hinein: Er hat das Bewußtsein, nicht nur der Lehrer, sondern auch der Erlöser der Menschen zu sein.[10] Seit den Tagen der ersten Sünde ist es der Wille Gottes, die Menschheit zu erlösen von der Sündenschuld, die auf ihr lastet, und durch die sie ewigem Verderben verfallen muß. Das ist der tiefste Inhalt der vorchristlichen Offenbarung, das eine Ziel, das am Ende aller Gnadenführung Israels durch seinen Gott gestanden hat. Aber daneben geht mit steigender Deutlichkeit der andere Gedanke, daß nur Gott es ist, der die Erlösung von Sünde und Schuld vollziehen kann. Es liegt durchaus innerhalb des alttestamentlichen Gedankenkreises, wenn die Schrift-

[1] Mt. 11, 9–11. [2] Mt. 12, 6. [3] Mt. 12, 41. [4] Mt. 12, 43.
[5] Mt. 5, 21, 27, 31, 33, 38, 43. [6] Mt. 5, 17.
[7] Mt. 12, 8. Mk. 2, 28. Lk. 6, 5. [8] Lk. 23, 10.
[9] Mt. 8, 22; 11, 28 f.; 16, 25. Mk. 10, 30. Lk. 22, 29.
[10] Vgl. die im allgemeinen treffenden Ausführungen bei Joh. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, Leipzig 1907, 24 ff., 54 f.

gelehrten dem Herrn, als er dem Gichtbrüchigen den Sündenerlaß verkündet, Gotteslästerung vorwerfen: Dieser lästert, wer kann Sünden nachlassen als Gott allein?[1] Und nun kommt Jesus und erhebt den Anspruch, der Erretter und der Erlöser zu sein: Er ist ja gekommen zu retten und zu suchen das Verlorene.[2] Aber das Entscheidende ist dieses: Die Erlösung, die er bringt, vollzieht sich nicht etwa durch das Mittel seiner Predigt und Lehre, auch nicht so, daß er im Namen Gottes Sünden vergibt und nachläßt. Es ist vielmehr die Hingabe seines eigenen Lebens, welches den Lösepreis bildet für die, welche im Todesland und im Schatten sitzen.[3] So wird sein Blut das Bundesblut, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden,[4] sein Tod die neue Bundesstiftung in seinem Blut, die das alte Bündnis, das einst Gott mit den Vätern geschlossen, abtut und das Gottesreich auf Erden einbürgert und in Vollzug setzt. Wohl hat man gerade hier „eine redaktionelle Zuspitzung im paulinischen Sinne" sehen wollen.[5] Aber wenn wir irgendwo in der neutestamentlichen Theologie auf geschichtlich zuverlässigem Boden stehen, dann ist es hier der Fall. Nicht nur, daß alle vier Abendmahlsberichte — bei den Synoptikern und im 1. Korintherbrief — den sühnenden und bundesstiftenden Charakter des Blutes des Herrn betonen; gerade der paulinische Bericht, etwa aus dem Jahre 56, führt uns in so unmittelbare Nähe der Urgemeinde, daß es nie ein Christentum Christi auf Erden gegeben hat, wenn hier schon die Christusmystik des Paulus eine so brutale Umbildung der Ideen seines Meisters hat vollziehen können. 1. Kor. 11, 17 ff. zeigt ja auf das klarste — ganz abgesehen davon, daß Paulus sich auf den Empfang vom Herrn für seine Überlieferung beruft —, daß die Einsetzungsworte, die der Apostel doch nur von den Jüngern in Jerusalem empfangen hat, in der Liturgie des Urchristentums eine feste Stelle haben. Zwar meint Johannes Weiß im ausschließenden Sinne, die Korintherstelle zeige nur die Überlieferung und die Auffassung, die in den heidenchristlichen Gemeinden um das Jahr 60 lebte.[6] Um einzusehen, daß diese Behauptung von geschichtlichen und psychologischen Schwierigkeiten geradezu erdrückt wird, genügt es, sich zu vergegenwärtigen, in welch inniger Beziehung Paulus sein Leben lang zur Muttergemeinde in Jerusalem gestanden hat. Es war nicht einmal notwendig, daß er uns Gal. 2, 2 versichert, er habe sein Heidenevangelium den Häuptern in Jerusalem vorgelegt, um sich zu vergewissern, ob er etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei. Steinbeck wird recht haben, wenn er meint,[7] man würde die Echtheit dieser Stellen auch dann bestritten haben, wenn sich noch mehrere derartigen Inhaltes in den Evangelien fänden.

Haben wir demnach keinen Grund, die Echtheit unserer Stellen in Zweifel zu ziehen, dann ist die Tragweite für das Selbstbewußtsein Jesu klar. Derjenige, der mit seinem Blut und Leben in den Riß tritt, der zwischen Gott und Welt klafft, der erfüllt die Verheißung, daß Gott sein Volk erlösen werde von seinen Sünden. Und wenn sein Blut die unendliche Schuld der Welt zu tilgen und zu sühnen vermag, dann ist ohne weiteres seine Bedeutung für die Menschheit derjenigen Gottes gleichgestellt. Ebenso sicher wie die Erlösung

[1] Mk. 2, 7. [2] Lk. 19, 10. [3] Mk. 10, 45. Mt. 4, 15.
[4] Mt. 26, 28. Mk. 14, 24. Lk. 22, 20. Vgl. 1. Kor. 11, 25.
[5] So H. J. Holtzmann, a. a. O. I, 302.
[6] Die Schriften des Neuen Testamentes, Göttingen 1906, I, 206.
[7] A. a. O. 30 Anm. 2.

ganz Gottes Werk und Tat ist, ebenso sicher steht Jesus, wenn er durch sein Blut und seinen Tod die Erlösung zu vollziehen glaubte, in der Tiefe seiner eigenen Gedanken und seines persönlichen Bewußtseins als der um unseret willen menschgewordene Sohn Gottes da.

Auf derselben, alle menschlichen Maßstäbe weit hinter sich lassenden Höhe zeigt sich uns Jesu Bewußtsein, wenn wir seine Aussagen über seine Stellung als König der Gemeinde, als Richter und Herr der Welt ins Auge fassen.

Es ist für Jesus ganz selbstverständlich, daß die Stellung der Menschen zu Gott durchaus abhängig ist von ihrer Stellung zu ihm selbst. Wohl werden an jenem Tage viele zu ihm sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und mit deinem Namen Dämonen ausgetrieben und mit deinem Namen viele Wunder getan? Und hierauf, spricht Jesus, werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch nie gekannt, weichet von mir, die ihr unrecht tut.[1] Er ist der Hausherr, der die Türe abschließt und niemanden mehr einläßt,[2] wie er auch der Eckstein ist, der die Bauleute zerschmettern wird, die ihn verworfen haben.[3] Wer sein Leben verliert um seinetwillen, der gewinnt es,[4] wie ja auch der, der Vater oder Mutter mehr lieb hat als ihn, seiner nicht wert ist.[5] Und darum kann er seine Jünger selig preisen, weil ihre Augen das schauen dürfen, was Propheten und Gerechte zu schauen begehrt haben und haben es nicht geschaut.[6] Und Maßstab für die Wertung des Menschenlebens im Gericht ist das Gute, das man getan, nicht darum, weil man es um Gottes willen getan hat, sondern darum, weil es in dem geringsten seiner Brüder ihm geschehen ist.[7] So steht überall er selbst, seine Person und das Verhalten ihr gegenüber als das Entscheidende da: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.[8]

Das Reich, das er zu gründen gekommen ist, ist Gottes Reich, aber es ist zugleich auch sein Reich, seine Kirche, die er auf den Felsengrund Petrus baut,[9] bei der er in göttlicher Allgegenwart zu bleiben verheißt bis an das Ende der Welt.[10] Im Alten Bunde nannte sich einst Jahve den Eheherrn seines auserwählten Volkes, dessen Treubruch darum dem Ehebruch gleichzusetzen ist. Jetzt weiß Jesus sich als den Bräutigam seiner gläubigen Gemeinde,[11] mit der er dereinst im Himmel die ewige Hochzeit hält.[12] Wohl ist es Gott, der seinem Sohne die Hochzeit bereitet, aber doch auch Jesus sitzt auf dem Thron der Herrlichkeit,[13] und er darf sich selbst einen König nennen, dessen Reich zwar nicht von dieser Welt ist, aber eben darum auch über alle Bedingtheit in Zeit und Raum erhaben ist.[14] Und wie ihm der Vater das Reich vermacht hat, so vermacht er es seinen Jüngern in der nämlichen Kraft und Wirksamkeit, daß sie essen und trinken sollen an seinem Tisch, in seinem Reich und sitzen auf Stühlen, zu richten die zwölf Stämme Israels.[15] So weiß er sich denn als den, der am Ende der Tage seine Tenne auskehren und die Scheidung der Schafe von den Böcken vollziehen wird. Dann sendet er die Engel aus, die im Dienst des Vaters stehen, die er aber doch auch seine

[1] Mt. 7, 21 ff. [2] Lk. 13, 24. [3] Lk. 20, 18.
[4] Mt. 16, 25. Mk. 8, 35. [5] Mt. 10, 37; 16, 25. Mk. 8, 35.
[6] Mt. 13, 17. [7] Mt. 25, 31 ff. [8] Mt. 12, 30; vgl. 10, 32 f. 10, 34; 11, 20.
[9] Mt. 16, 18. [10] Mt. 28, 20. [11] Mk. 3, 18. [12] Mt. 22, 1 ff.
[13] Mk. 10, 40. Mt. 25, 21. [14] Mt. 24, 35; 27, 11. Lk. 23, 3.
[15] Lk. 22, 29 f.

Engel nennen kann, daß sie seine Auserwählten sammeln von den vier Winden, die Gesegneten seines Vaters. Und jetzt fällt der Entscheid: Wer ihn bekannt hat, den bekennt auch er, wer sich seiner geschämt hat, dessen schämt sich auch der Menschensohn, wenn er kommt mit seinen heiligen Engeln. Fern von ihm ist ewiger Fluch und nimmer gelöschtes Feuer, in der Vereinigung mit ihm ist Segen und ewiger Lohn.[1]

Rückwärts schauend müssen wir sagen: damit ist Jesus für Welt und Kirche vollkommen an die Stelle Gottes getreten: keine Beziehung Gottes zu den Menschen, die Jesus vorenthalten bliebe, keine Funktion Gottes, die ihm nicht zu uneingeschränktem Vollzug übertragen erschiene. Offenbarer und König des Gottesreiches, Erlöser und Richter der Welt, das alles will Jesus sein in der Tiefe seines Berufsbewußtseins und spricht es aus mit einer Einfachheit und Selbstverständlichkeit, als handle es sich, um ein Wort Harnacks zu gebrauchen, um Wahrheiten, die man von den Sträuchern pflücken kann. Wohl betont er immer, daß der Vater ihm alles dieses übertragen hat — ist es doch der menschgewordene Gottessohn, der davon redet. Aber daß ihm die gesamte Heilstätigkeit Gottes gegenüber der Welt in Vollzug und Mittel, Abschluß und Vollendung so übertragen werden kann, daß er in vollkommener Einheit mit Gott erscheint, das alles fordert notwendig, daß er auf die Seite Gottes gehört. Einheit mit Gott, nicht das Gefühl des Abstandes der Kreatur von Gott, das ist die Eigenart des Selbstbewußtseins Jesu.

II.

Nun erübrigt noch, daß wir die Linien des gezeichneten Bildes durch einige, besonders charakteristische Worte des Herrn noch mehr zu vertiefen und zu beleuchten suchen. Ich greife ein paar der interessantesten Stellen heraus:

1. Alle drei Evangelisten berichten übereinstimmend ein Gespräch des Herrn mit den Pharisäern, in dem es sich unmittelbar um die Person des Messias handelt. Dieses Gespräch lautet:

Als die Pharisäer versammelt waren, fragte sie Jesus: Was dünket euch vom Messias, wessen Sohn ist er? Sie sagen ihm: Davids Sohn. Spricht er zu ihnen: Wie kann ihn denn David im Geiste „Herr" nennen, wenn er sagt: Es sprach der Herr zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache. Wenn ihn also David "Herr" nennt, wie ist er denn sein Sohn? — Und niemand vermochte ihm ein Wort zu antworten. (Mt. 22, 41 ff., vgl. Mk. 12, 35 ff.; Lk. 20, 41 ff.)

Der Sinn dieser Stelle ist klar. Der Heiland geht auf die Anschauung der Juden ein, wonach der Messias aus dem Hause Davids stammen muß. Das ist die Unterlage der ganzen Unterredung, auf der Jesus aufbaut. Aber er will sie zu einer höheren Erkenntnis führen und auf diese hinleiten, indem er ihnen aus der nämlichen hl. Schrift, auf die sie sich berufen, zeigt, daß der Messias mehr ist als der Sohn Davids, daß er der Herr Davids ist. Es ist aber ausgeschlossen, daß Jesus, war er nur der Messias in einem rein menschlichen Sinne, der Herr Davids sei, denn der Sohn ist nicht über den Vater. Demnach ist in Christus eine andere, übermenschliche Seite, vermöge deren er der Herr Davids ist. Das aber kann ein noch so inniges religiöses Kindesverhältnis zu Gott nie zustande bringen, das hat seine

[1] Mt. 25, 31 ff. Mk. 13, 24 ff. Lk. 21, 25 ff.

Wurzeln in einem höheren, übernatürlichen Sein, Jesus ist der Herr Davids, weil er Gottessohn ist in dem Sinne einer höheren Seinsweise, die ihn Gott gleichmacht.

2. Ebenfalls bei allen drei Evangelisten findet sich die bekannte Parabel von den Weinbergspächtern, die den Gedanken der einzigartigen natürlichen Gottessohnschaft Jesu mit aller Klarheit zur Aussprache bringt.[1] Ein Mann, erzählt Jesus, hatte einen Weinberg, den er an Pächter verdingt hat. Zur Zeit der Ernte schickt er seinen Knecht, um den Ertrag einzuholen; aber die untreuen Pächter töten den Knecht. Da schickt der Herr des Weinbergs andere Knechte aus, aber auch diese müssen das Leben lassen. Der Herr hat auch einen einzigen, über alles geliebten Sohn und zuletzt schickt er auch den zu den Pächtern seines Weinbergs, weil er denkt: Sie werden meinen Sohn doch scheuen. Aber auch den töten sie, weil sie meinen: er ist der Erbe, und die Erbschaft ist unser. — Der Sinn der Parabel ist dieser: der Weinberg, den Gott gepflanzt hat, ist nach dem Sprachgebrauch des Alten Testamentes, der allen Israeliten geläufig war, das Volk Israel. Die Knechte, die Gott zu ihm sendet, sind seine Propheten, der Sohn und Erbe, der zuletzt kommt, ist Jesus Christus. Aus diesem Sinne der Parabel ergeben sich folgende Sätze:

a) Jesus hält sich für den einzigen, vielgeliebten Sohn Gottes, der der einzige Erbe all dessen ist, was der Vater besitzt.

b) Ihm gegenüber sind selbst die Propheten, jene gotterfüllten Gesandten des Allerhöchsten, die in seinem Namen dem auserwählten Volke gesandt waren, nur die Knechte.

c) Das aber ist ein so einzigartiges und zwar auf natürlicher Sohnschaft beruhendes Verhältnis zum Vater, daß es gar nicht anders erklärt werden kann als mit dem Wort des Johannesevangeliums: Ich und der Vater sind eins.

3. Endlich möchte ich noch auf eine Stelle hinweisen, welche die Kritik mit vollem Recht als die johanneische Stelle in den synoptischen Evangelien bezeichnet hat. Man wollte damit sagen, daß diese Stelle mit dem Geiste des Johannesevangeliums getränkt ist, und daß in ihr die nämliche Anschauung von der wahren und wirklichen Gottessohnschaft des Herrn sich findet, die im Johannesevangelium klar am Tage liegt. Es ist nach der Aussendung der 72 Jünger. Sie sind freudestrahlend zu ihrem Meister zurückgekehrt und berichten ihm von dem wunderbaren Erfolg ihrer Missionsarbeit. Da bricht auch aus Jesu Herz die Freude über das Aufgehen der Gottessaat in mächtigen Akkorden hervor und löst sich aus in dem Jubelruf: Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, weil du solches verborgen hast vor Weisen und Verständigen und Unmündigen geoffenbaret hast. Ja, o Vater, also war es wohlgefällig vor dir. Alles ist mir übergeben von meinem Vater. Und niemand weiß, wer der Sohn ist, als der Vater, und wer der Vater ist, als der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.[2] Und Matthäus setzt das Wort hinzu: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig seid und beladen, und ich werde euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch, und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen.

[1] Mt. 21, 33—46; Mk. 12, 1—12; Lk. 20, 9—19.
[2] Mt. 11, 25 ff.; Lk. 10, 21 f.

Wir stehen hier vor einer Offenbarung des innersten Lebens und Wesens Jesu. Diese Worte, die vor fast 2000 Jahren zuerst gesprochen wurden, klingen heute noch so frisch und lebendig, so unmittelbar aus des Herrn Seele emporquellend, daß an ihrer Echtheit und Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln ist.[1] Aber sie stellen Jesu Verhältnis zum Vater in ein so einzigartiges Licht, schließen so klar und bestimmt jeden anderen von dieser Jesus allein zukommenden Erkenntnis Gottes aus, geben seiner Persönlichkeit eine so alles überragende, jede andere Vermittlung ausschließende Bedeutung, daß es für all dies nur einen ausreichenden Grund gibt: den Vater hat niemand gesehen, der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, dieser hat es erzählt.[2] Dieses Wort des Johannesevangeliums ist genau der Gedanke, den Jesus hier ausspricht: Niemand weiß, wer der Sohn ist, als der Vater, und wer der Vater ist, weiß niemand als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Hier steht nicht eine Gotteserkenntnis in Frage, die auch einem Menschen, und wäre er noch so begnadet, möglich wäre, sondern es handelt sich um eine Erkenntnis, die der Sohn vom Vater hat, die ohne jede Einschränkung sich mit der deckt, die der Vater vom Sohne hat, die also eine vollkommen göttliche ist. Daraus ergibt sich mit Evidenz, daß Jesus hier eine Fülle und Tiefe göttlicher Erkenntnis von sich aussagt, die notwendig den Besitz göttlichen Seins und Wesens voraussetzt. Denn das Maß der Erkenntnis ist das Maß des Seins. Göttliche Erkenntnis in allumfassender Tiefe besitzt nur Gott, und Jesus nur dann, wenn er wahrhaft der Sohn Gottes ist: Nicht als Ergebnis einer noch so innigen und zarten Gottesliebe, sondern auf Grund seiner Wesenseinheit mit dem Vater. Und dazu kommt noch ein anderes. Weil diese Gotteserkenntnis nicht auf Gnade beruht, sondern auf der wesenhaften Unterlage seiner Sohnschaft, darum ist sie Jesu eigenster Besitz, an dem niemand anders teilnimmt und teilnehmen kann. Und wenn einer daran teilnimmt, dann ist es aus Gnade, nicht aus der Vollkraft der persönlichen, im eigenen Wesen ruhenden Erkenntnis. Es ist gut und treffend beobachtet, was Bartmann[3] gesagt hat: „Nie denkt Jesus daran und läßt es vermuten, als könnten andere ebenfalls in den Besitz seiner Vaterkenntnis gelangen und dadurch ebenso zu Söhnen Gottes werden wie er. Diese Erkenntnis ist überhaupt nicht die Ursache, sondern die Folge der Sohnesstellung, so bei Johannes, so auch bei den Synoptikern. Der Sohn ist die einzige Quelle erschöpfender Gotteserkenntnis, ihm gegenüber bleibt jeder Gottsuchende ein Schüler, auch wer Gott durch ihn gefunden hat. Unus est magister vester für alle Zeiten." Einer ist euer Lehrmeister, Christus.

III.

Jetzt ist unsere Untersuchung an dem Punkte angelangt, wo wir unter die entwickelten Gedanken den Strich setzen können, um als reife Frucht das Ergebnis derselben einzuernten. Es steht wissenschaftlich ohne jeden Zweifel fest, daß Jesus in seiner Seele das Bewußtsein getragen hat, der wahre und

[1] Zu der jüngst von Harnack versuchten Bestreitung der Echtheit unserer Stelle (Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907, 189 ff.) sehe man jetzt Ernst Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu. 2. Tausend. Groß-Lichterfelde-Berlin 1907, 20 ff.

[2] Joh. 1, 18.

[3] Das Himmelreich und sein König, Paderborn 1904, 131.

wirkliche Sohn Gottes zu sein. Wenn er sich als den einzigen, geliebten Sohn des himmlischen Vaters bezeichnet, wenn alle Propheten, auch der größte der vom Weibe Geborenen, gegen ihn nur Knechte sind, wenn er Gott erkennt mit der ganzen Wahrheit, Kraft und Tiefe der absolut göttlichen Erkenntnis, wenn er allein darum Gott zu offenbaren und zur Teilnahme an seiner Erkenntnis aufzurufen vermag, wenn er Erlöser, König und Richter der Welt ist, wenn er das alles zu sein behauptet, dann gibt es für dieses wahrhaft göttliche Selbstbewußtsein Jesu nur eine mögliche Erklärung: Dann ist er im vollen Sinne des katholischen Dogmas Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott. Gegenüber so klaren und unzweideutigen Sätzen, wie wir sie aus den Synoptikern herausgelesen haben, erscheint die Behauptung, es handle sich hier nur um eine Gotteskindschaft, zu der schließlich jeder Mensch gelangen kann, als vollendeter Widerspruch gegen Jesu eigenste Auffassung, gegen sein innerstes Bewußtsein. Der Jesus der synoptischen Evangelien, dessen Sohnesbewußtsein nie auch nur im mindesten getrübt erscheint, dessen Seele so still und klar vor uns liegt wie ein Bergsee, dessen Spiegel keine Welle kräuselt und trübt, kann nie und nimmer ein Gottsucher gewesen sein, der in langsamem Werden und Wachsen zu den Höhen der Gotteserkenntnis emporstieg. Das zwölfjährige Kind wie der sterbende Mann am blutüberströmten Kreuzholz auf Golgatha faßt die ganze Tiefe seines innersten Lebens in unvergleichlicher Sicherheit und Klarheit in das eine Wort: Vater.

Hält man diese Gedanken fest, dann ergeben sich folgende Sätze:

1. Die liberale Kritik hat kein Recht, die von ihr vertretene sittlich-religiöse Deutung der Gottessohnschaft Jesu als ein Ergebnis historisch-kritischer Prüfung der Quellen des Lebens Jesu hinzustellen. Dieselben stehen vielmehr auf der ganzen Linie zu dieser Deutung in vollkommenem Widerspruch. Die Kritik befindet sich an diesem Punkte in einer eigenartigen Zwangslage. Läßt man den besprochenen Stellen ihren natürlichen Sinn, dann steht ja Jesus in seinem eigenen Bewußtsein als der menschgewordene Sohn Gottes da. Aber kann die Kritik diesen Befund als geschichtliche Tatsache anerkennen? Es ist keine Forderung methodischer Forschung, sondern ein Postulat ihrer Weltanschauung, wenn sie auf diese Frage mit einem glatten „Nein" antwortet. Denn wenn man Gott die Hände bindet und jedes Wunder als unmöglich erklärt, dann kann man auch das größte Wunder nicht als Tatsache anerkennen, das je geschehen ist, das Wunder der Menschwerdung. Dann aber bleibt kein anderer Ausweg als der, gegen alle Methode und gegen alle Gesetze wissenschaftlicher Quellenforschung den Worten des Herrn einen Sinn unterzulegen, der ihnen fremd ist.

2. Gesteht man aber zu, daß wir auf Grund unserer Quellen kein anderes Urteil gewinnen können, als daß Jesus in der Tat sich für den wahren und wirklichen Sohn Gottes gehalten hat, dann gibt es nur ein doppeltes: Jesus ist entweder im Recht oder im Unrecht, er ist entweder der Sohn Gottes oder er ist es nicht. Und wieder muß die Kritik, nicht auf Grund einer Prüfung des lauteren, aller Schwärmerei um Himmelsweiten entrückten geschichtlichen Jesusbildes, sondern als Postulat ihrer wunderleugnenden Weltanschauung, ihr Nein sprechen.

Aber dann ist Jesus auch nicht mehr die höchste religiöse Persönlichkeit, die je auf Erden gelebt hat. Wie mag man noch sagen, das religiöse Leben

in ihm sei von einer so wundersamen Zartheit und Tiefe, Schönheit und Kraft, daß es vorbildlich dastehe für eine ganze Menschheit! An welchem Punkt entscheiden sich denn Zartheit und Tiefe, Schönheit und Kraft alles religiösen Lebens? Ich denke doch an dem, was den innersten Kern aller Religion bildet, an dem Verhältnis, in dem eine Menschenseele zu ihrem Gott steht. Und was steht höher, Zartheit und Schönheit des religiösen Lebens oder seine innerste Wahrheit und Wahrhaftigkeit? Christi Religiosität ist ohne Wert, nie und nimmer Vorbild für wahrhaftige, zur Höhe strebende Menschen, wenn sie aufbaut auf Irrtum oder Lüge, wenn er sich selbst in dem Herzpunkt seines religiösen Lebens getäuscht und betrogen hat.

Zum Schlusse streifen wir noch einmal die eingangs berührte Frage: läßt sich wirklich dieses Selbstbewußtsein des Herrn, wie es uns aus den synoptischen Evangelien entgegenstrahlte, als Übermalung eines ursprünglich rein menschlichen Bewußtseins erklären? Ist wirklich die Glaubenskraft der Urgemeinde stark genug gewesen, um aus dem Menschen Jesus den ewigen Gottessohn zu schaffen? Solange es Tatsache bleibt, daß Jesu Lebenswerk, menschlich gesprochen, gescheitert ist, und er selbst am Kreuzholz geendet hat, so lange wird es keiner kritischen Kunst gelingen, die Berge von geschichtlichen und psychologischen Schwierigkeiten abzutragen, die hier gelegen sind. Ich möchte in diesem Zusammenhang nur auf einen Punkt aufmerksam machen. Was ich soeben geben konnte, war ja nur eine Auswahl aus dem reichen Material, welches aus den Synoptikern zur Beurteilung des Selbstbewußtseins Jesu gewonnen werden kann. Es stehen hier nicht bloß einige vereinzelte Stellen in Frage, bei deren Ausprägung die Glaubensbegeisterung der Urgemeinde vielleicht beteiligt gewesen sein könnte. Der ganze synoptische Bericht ist von Äußerungen dieses übermenschlichen, göttlichen Bewußtseins des Herrn völlig durchtränkt, sein Jesusbild trägt nicht bloß einen Glorienschein, den man mit leichter Hand fortnehmen könnte, ohne das Bild selbst zu zerstören, sondern es ist ganz in Farben gemalt, die nicht der Erde entnommen sind. Da liegt doch eine andere Erklärung viel näher, die auch noch den Vorteil hat, daß sie lange nicht in dem Maße von Schwierigkeiten gedrückt ist wie jene Übermalungshypothese. Es ist jene radikale Lösung, die in Bruno Bauer und Albert Kalthoff ihre Vertreter gefunden hat: eine historische Persönlichkeit Jesus hat es nie gegeben. Ist es nicht, als hörten wir einen konsequenten Vertreter jener Richtung, welche dem Urchristentum eine solche schöpferische Kraft beilegt, wenn wir bei Kalthoff lesen: Die in den Evangelien niedergelegte Geschichte Jesu ist in Wirklichkeit nur die Entstehungsgeschichte des Christusbildes d. h. Geschichte der werdenden Gemeinde; es gibt also kein Problem des Lebens Jesu, sondern nur ein Christusproblem. Wohl hat der Radikalismus Kalthoffs in der wissenschaftlichen Leben-Jesu-Forschung nur harte Ablehnung gefunden. Aber diejenigen Kritiker, welche unsere Quellen des Lebens Jesu entwerten, indem sie dem Gemeindeglauben für ihre Entstehung eine so durchschlagende schöpferische Bedeutung beimessen, mögen bedenken, daß bis zu jenen extremen Anschauungen nur noch ein Schritt ist.

Als Petrus den Herrn als den Messias und Gottessohn gläubig bekannt hat, da wird ihm die Antwort: Nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Nicht die Wissenschaft trägt den Glauben in die Menschenseele, sondern Gottes alles überwindende Gnade.

Dennoch trägt auch die Wissenschaft auf starken Schultern ein heiliges und verantwortungsvolles Amt. In dem Lichte ruhiger und methodischer Forschung zeigt sie dem suchenden und sehnenden Denken den vollen Einklang zwischen den Sätzen des Glaubens und den Tatsachen der Geschichte. Und in diesem Licht steht auch die geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth. Nun nicht mehr als ein Rätsel, das uns in seiner unentwirrbaren Schwere zu Boden drückt, sondern Quelle des Lebens und der Gnade, Vorbild und Ideal, das in unerreichter Schönheit, lockend und rufend vor unseren Seelen steht, unvergängliche Hoffnung für Leben und Ewigkeit.

So einen sich Wissen und Glauben in dem Bekenntnis, das unsere Seelen mit den Seelen seiner ersten Jünger zusammenschließt und in der gleichen Erkenntnis und im nämlichen Glauben jene und uns sprechen läßt: Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens, wir haben erkannt und geglaubt, daß du der Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes (Joh. 6, 68 f.).

Ist in Lukas 2, 2 ein Irrtum enthalten?

Von Tharsicius Paffrath O. F. M., Löwen.

Schürer spricht in seiner Geschichte des jüdischen Volkes Ramsan gegenüber einmal von der „Blindheit apologetischen Eifers“ (1901. I S. 517, vgl. S. 463 Anm. 53). Uns scheint gerade in der Frage der Schatzungen des Quirinius, um die es sich dort handelt, der Eifer rationalistischer Angriffe viel blinder zu sein als die christliche Verteidigung. Die Hartnäckigkeit, mit der man um jeden Preis dem Verfasser des dritten Evangeliums bei dieser Frage einen groben Irrtum anhängen will, ist ein typisches Beispiel für die „Voraussetzungslosigkeit“, gegen die Harnack in seinem neuesten Buche (Die Apostelgeschichte S. 20) mit beißender Schärfe glaubt bemerken zu müssen, daß seine Kritik „unter keinem Obersatz steht, der sie beeinflußt“. Diese Seite der genannten Streitfrage verdient eine besondere Beleuchtung. Da Schürer in seiner Geschichte des jüdischen Volkes alles einschlägige Material der Gegenseite zusammengetragen hat (I S. 508 – 543), so sollen seine Ausführungen zur Unterlage dienen.[1] Es sei noch bemerkt, daß dabei Lukas nur als Historiker behandelt, von der Inspiration also abgesehen wird.

Lukas berichtet im Evangelium 2, 1 – 2, Maria und Joseph seien durch eine Schatzung veranlaßt worden, nach Bethlehem zu reisen, und so sei Jesus in der Davidsstadt geboren worden. „Es begab sich aber in jenen Tagen, daß ein Befehl vom Kaiser Augustus ausging, den ganzen Erdkreis aufzuzeichnen“ (Luk. 2, 1). Im 2. Verse bringt der heilige Schriftsteller diese Schatzung in Zusammenhang mit dem römischen Statthalter Quirinius: „*αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου*, das ist die erste Schatzung, welche stattfand, als Quirinius in Syrien den Oberbefehl

[1] Schon Aberle hat sich in der Tüb. Quartalschrift 1874 gegen die Aufstellungen Schürers gewandt. Aber sein Widerspruch richtet sich mehr gegen das Material desselben, während diese Ausführungen sich hauptsächlich gegen seine Beweismethode wenden.

hatte." Absichtlich übersetzen wir so ἡγεμονεύοντος, um nicht durch die Übersetzung schon vorzugreifen.

Der jüdische Geschichtschreiber Josephus berichtet nun an verschiedenen Stellen von einer Schatzung, welche der Statthalter Quirinius im Jahre 760 und 761 p. u. c. = 6/7 nach Christi Geburt in der römischen Provinz Syrien vornahm. Diese Schatzung rief in dem zu Syrien gehörenden Palästina einen Aufstand der Juden hervor; dadurch blieb sie bei den Juden berüchtigt. Diese allen bekannte Schatzung, so behauptet man nun, hat Lukas an unserer Stelle im Auge, durch sie läßt er Maria und Joseph veranlaßt werden, nach Bethlehem zu reisen. Dementsprechend übersetzt man Vers 2: „Das ist jene erste (vom Aufstande her bekannte) Schatzung, welche stattfand, als Quirinius Statthalter von Syrien war." Lukas hätte in diesem Falle natürlich den großen Irrtum begangen, jene Schatzung etwa 10–12 Jahre früher anzusetzen, als sie in Wirklichkeit stattfand. Denn Christus wurde nicht im Jahre 760 p. u. c. = 6 unserer Zeitrechnung geboren, sondern etwa 748 oder 749 = 5 oder 6 Jahre vor dem Beginn unserer heutigen Zeitrechnung, die bekanntlich nach dem falschen Ansatze des Dionysius einige Jahre zu spät anfängt. Diesen Zeitpunkt für die Geburt Christi und also auch für die Reise der beiden heiligen Personen nach Bethlehem gewinnen wir mit Sicherheit aus der Tatsache, daß der Erlöser zu Lebzeiten des Königs Herodes d. Gr. in diese Welt kam; Herodes aber starb schon im Jahre 750.

Soll also der Bericht des dritten Evangeliums auf Wahrheit beruhen, so muß schon 11 oder 12 Jahre vor der von Josephus berichteten Schatzung durch denselben Quirinius eine andere in Palästina vorgenommen worden sein. In diesem Falle ist Vers 2 zu übersetzen: „Diese Schatzung fand als erste statt (zum Unterschiede von der zweiten, bekannteren im Jahre 760), als Quirinius in Syrien den Oberbefehl hatte." Es fragt sich also, „wie sich diese Nachricht (des Lukas) zur ähnlichen des Josephus verhält: ob wirklich zwei verschiedene von Quirinius geleitete Schatzungen in Judäa stattgefunden haben, oder ob Lukas die Schatzung vom Jahre 7 nach Christus irrtümlich in die letzte Zeit des Herodes d. Gr. verlegt hat (Sch. S. 510)".

Zunächst ist hinreichend klar, daß im Falle einer solchen Verwechselung von einer Kleinigkeit keine Rede sein kann. Denn es handelt sich einmal um das wichtige Datum der Geburt Christi, und zum andern war die Schatzung des Quirinius ein so bedeutendes Ereignis, daß ihr Zeitpunkt leicht zu erfahren war. Ein Irrtum um 11 oder 12 Jahre würde also bedauernswerten Mangel an Kenntnis und große Nachlässigkeit zur Voraussetzung haben. Und solch ein Irrtum sollte einem Historiker wie Lukas unterlaufen sein? Vollkommene Beherrschung seines Stoffes muß jeder Unbefangene bei dem Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte anerkennen und bewundern. Mit Recht sagt Belser in seiner Einleitung in das Neue Testament: „Bewunderungswürdig ist die Kenntnis, welche Lukas bezüglich der Zeitverhältnisse, der politischen Einrichtungen und Zustände sowohl in Palästina als in den übrigen Provinzen und Ländern des römischen Reiches an den Tag legt." Für Belege sei auf die genannte und andere Einleitungen verwiesen. Auch die Kritik wird wohl allmählich bezüglich der Wertung des Lukas in andere Bahnen lenken, nachdem Harnack in seinem letzten Werke über die Apostelgeschichte dem feingebildeten griechischen Arzte ein so glänzendes Zeugnis ausgestellt hat.

(22. 1. 09.)

Sch. hat das Unglaubliche jenes groben Irrtums bei einem solchen Geschichtschreiber wohl empfunden. Er verweist deshalb den, der „etwa glaubt, solche ‚Irrtümer‘ dem Lukas nicht zutrauen zu dürfen“ (S. 543), auf Apgsch. 5, 36 f., wo nach seiner Behauptung „kaum“ ein anderer Theudas gemeint sein kann „als der bekannte, welcher tatsächlich etwa 40 Jahre später gelebt hat“. Das Mißliche bei dieser Stütze ist nur, daß es mit der Sicherheit dieses zweiten „Irrtums“ ebenfalls recht schwach bestellt ist.[1] Es ist bezeichnend, daß man zur Glaubhaftmachung einer so fatalen Verwechselung, wie sie im Ansatze der Quiriniusschatzung vorliegen soll, bei den fast unzähligen Geschichtsangaben beider lukanischen Werke auf einen „Irrtum“ wie Apgsch. 5, 37 rekurrieren muß.

Wenn ein sonst zuverlässiger Historiker eine etwas schwer verständliche Notiz enthält, so legt sich bei der Möglichkeit verschiedener Erklärungen die Pflicht auf, an eine solche zu denken, die jene Notiz mit der geschichtlichen Wahrheit in Einklang bringt. Sooft und solange es nicht ganz sicher feststeht, daß der betreffende Geschichtschreiber einen irrtümlichen Sinn mit seinen Worten verbunden hat; solange man ohne seinem Wortlaut oder dem Zusammenhang Gewalt anzutun eine andere Auslegung geben kann, so lange ist es unrecht, den Schriftsteller eines offenbaren Irrtums zu zeihen; am allermeisten, wo man, wie im vorliegenden Falle, dadurch in die Lage käme, einem Historiker vom Ansehen eines Lukas einen so groben Verstoß aufzuladen. Dieser gewiß richtige Standpunkt ist in unserer Frage wohl zu beachten. Es haben also die Gegner zu beweisen, daß der Verfasser des dritten Evangeliums unbedingt sicher mit seinen Worten nur den Sinn verbunden haben kann, daß die Geburt Christi mit der aus Josephus bekannten Schatzung des Jahres 7 n. Chr. zusammenfalle. Wenn z. B. im Evangelium noch Einzelzüge aufgeführt würden, die sich nur auf die genannte Schatzung beziehen könnten, oder wenn sich klar erweisen ließe, daß vor jener Schatzung des Jahres 7 überhaupt keine andere stattgefunden hätte, wenigstens keine, die sich mit dem Namen des Quirinius in Verbindung bringen ließe, so läge freilich die ganze Frage wesentlich anders.

Allerdings, das sei hier gleich vorweggenommen, selbst dann hätte man nach dem vorliegenden Wortlaut noch nicht das Recht, einen Irrtum bei Lukas mit Sicherheit zu behaupten, da sehr wohl noch eine Erklärung der Stelle möglich ist, die den Widerspruch beseitigt. Es kann nämlich das Wort πρῶτος auch komparative Bedeutung haben, so daß also der Sinn von V. 2 dieser wäre: Diese Schatzung geschah als erste, bevor (od. eher als) Quirinius Statt-

[1] Daß bei den vielen Unruhen jener Zeit zweimal ein Theudas an der Spitze stand, ist gar nicht so schwer glaublich. Harnack (Apostelgesch. S. 188[1]) teilt als Mahnung zur Vorsicht bezüglich der Dubletten folgende Ausführungen eines Schweizer Jahrbuches mit: „Wenn jemand irgendwo gelesen hätte, daß in den 1820er Jahren ein Schüler der Aargauschen Kantonsschule, Sohn eines Pfarrers Trümpi in Schwanden (Kanton Glarus) in der Nähe von Aarau beim Baden in der Aare ertrunken sei, und nachher läse derselbe anderswo, daß 1837 in der Nähe von Aarau ein Balthasar Lenzinger, Sohn des Pfarrers M. Lenzinger in Schwanden, beim Baden in der Aare ertrunken sei, so würde der Betreffende, sofern er ein irgend kritisch veranlagter Mensch wäre, doch wohl den Schluß ziehen: hier handelt es sich offenbar um ein und dasselbe Ereignis . . . Aber in Wirklichkeit sind in der Aare in der Nähe von Aarau (also weit von Schwanden entfernt) in der Tat zwei junge Glarner ertrunken, welche beide Söhne eines Pfarrers von Schwanden waren.“ — Von der Frage, ob Apostelgesch. 5, 37 eine „citatio tacita“ vorliegt, können wir hier absehen.

halter in Syrien war. Selbst Sch. gesteht (S. 535), „daß diese Übersetzung grammatisch zur Not sich rechtfertigen läßt". Nun wohl, wenn wir keine andere Erklärung hätten, läge diese Not vor, und jeder Einsichtige müßte sich dahin entscheiden: der Historiker hat hier dem Worte πρῶτος die freilich seltenere Bedeutung von „eher als" gegeben; denn sonst müßte man ihn in dieser wichtigen und dazu noch so leicht kontrollierbaren Frage einer gänzlich falschen Angabe zeihen, was doch wohl bei einem Lukas nicht angeht. Anders Sch. Nachdem er die Möglichkeit jener Übersetzung zugegeben, fährt er fort: „Aber damit ist durchaus nicht bewiesen, daß sie auch die richtige ist." Als wenn das bewiesen werden müßte! Nein, zur Verteidigung des Lukas genügt es, die Möglichkeit jener Übersetzung darzutun. Wer dagegen einen Irrtum behaupten will, muß beweisen, daß sie nicht richtig sein kann. Bis dahin wird doch jeder antworten: Lukas kann es anders gemeint haben, also ist der Irrtum nicht erwiesen. Ebenso schwach ist, was Sch. weiter vorbringt: „Es ist ja schlechterdings nicht einzusehen, wozu Lukas die müßige Bemerkung machen sollte, daß diese Schatzung eher stattfand, als Quirinius Statthalter von Syrien war. Weshalb nennt er nicht den Statthalter, unter welchem sie stattfand? Man sagt freilich, er unterscheide den früheren Zensus unter Herodes von dem späteren unter Quirinius." Allerdings sagt man so, und weil bei Nennung einer Schatzung in Judäa jeder sofort an die Schatzung des Quirinius und den folgenden blutigen Aufstand dachte, so lag eine ausdrückliche Unterscheidung von dieser späteren Schatzung wenigstens ebenso nahe als die Nennung des Statthalters, unter dem die erste Schatzung stattfand. Sch. meint freilich weiter: „Aber dies (unterscheiden von der späteren Schatzung) tut Lukas nach jener Übersetzung in Wahrheit nicht. Er sagt nicht: diese Schatzung fand eher statt als die unter Quirinius gehaltene, sondern: diese Schatzung geschah eher, als Quirinius Statthalter von Syrien war. So übersetzt auch Wieseler, und die Analogie aller von ihm beigebrachten Beispiele gestattet keine andere Übersetzung." Und jetzt die Entscheidung: „Aber einen passenden Sinn wird schwerlich ein Unbefangener in diesen Worten finden." Also der Satz: diese Schatzung geschah eher, als Quirinius Statthalter in Syrien war (und als solcher, so ergänzt jeder, die bekannte Schatzung vornehmen konnte), dieser Satz hat keinen passenden Sinn! „Eher als die unter Quirinius gehaltene" wäre ja wohl deutlicher gewesen; aber es ist doch selbst von einem Lukas zuviel verlangt, daß er so jedesmal bis ins einzelne die höchste Vollkommenheit erreiche. Deutlichkeit und Glätte des Ausdrucks ist allerdings, wie Sch. ganz richtig weiter bemerkt, sonst eine hervorstechende Eigenschaft bei Lukas; aber historische Treue und Genauigkeit nicht minder. Und wenn einmal beide in Konflikt geraten, dann ist es doch wohl richtiger, eine kleine Unebenheit im Ausdruck anzunehmen, als einen so großen historischen Fehler. Der Sinn des Satzes bleibt auch so: eher, als Quirinius die allen bekannte Schatzung abhielt. Die Begriffe, die nebeneinandergestellt werden, sind demnach, nicht zwar in den Worten, wohl aber im Sinne des Hagiographen, die beiden Schatzungen. Damit erledigt sich die Bemerkung, mit der Sch. sein Zugeständnis der Richtigkeit jener Übersetzung „eher als" wieder abzuschwächen sucht. „Freilich nur zur Not" soll jene Übersetzung sich rechtfertigen lassen. „Denn von den Beispielen, welche Huschke S. 83 – 85 für πρῶτος mit gen. compar. beigebracht hat, bleiben, wenn wir die völlig unpassenden ausscheiden, nur solche, wo zwei parallele oder

analoge Begriffe miteinander verglichen werden, nicht aber, wie hier, zwei völlig disparate (die Schatzung unter Herodes und die Statthalterschaft des Quirinius)." Nein, dem Sinne nach werden die zwei Schatzungen in Vergleich gestellt. So darf man die Worte nicht pressen auf Kosten des Sinnes. — Die Anhänger dieser Meinung könnten noch hinzufügen, daß jene Ausdrucksweise „eher als Quirinius Statthalter in Syrien war" noch näher lag als die andere „eher als Quirinius die zweite Schatzung abhielt", weil, wie wir gleich sehen werden, nicht nur um das Jahr 760 p. u. c., sondern auch schon 750—752 Quirinius Statthalter in Syrien gewesen ist, also kurz nach der Geburt Christi. Demnach könnte man die Worte des Lukas so verstehen: diese Schatzung war eher, als Quirinius Statthalter in Syrien war, nicht nur das zweite Mal, wo er die bekannte andere Schatzung abhielt, sondern selbst eher, als er das erste Mal Statthalter in Syrien war. Den ersten Lesern des Buches, welche die Zeitumstände besser kannten, wäre das nicht so schwer verständlich gewesen als den Lesern des 20. Jahrhunderts, die erst mühsam eine doppelte Statthalterschaft des Quirinius nachweisen müssen — und das nicht einmal einwandfrei zustande bringen.

Bevor wir jedoch auf diesen Punkt eingehen, müssen wir einigen Bedenken untergeordneter Natur begegnen, die sich in gleicher Weise gegen die eben vorgelegte wie gegen die gleich anzuführenden Erklärungen richten. Da heißt es zunächst: „Von einem allgemeinen Reichszensus zur Zeit des Augustus weiß die Geschichte sonst nichts" (Sch. S. 519). Dabei muß aber Sch. selbst zugeben, „daß zu Augustus' Zeit in vielen Provinzen Schatzungen vorgenommen wurden". Wenn das feststeht und ein Historiker wie Lukas berichtet uns dasselbe auch für Palästina, so ist schwer einzusehen, was die Geschichte „sonst" noch von dem Reichszensus zu wissen brauchte. Oder stützt sich nicht eine ganze Anzahl von Angaben in Sch.s Geschichte des jüdischen Volkes auf den einzigen, an Zuverlässigkeit dem Lukas wahrlich nicht überlegenen Josephus? Übrigens weiß die Geschichte auch sonst noch etwas von diesem Zensus, wofür wir aber hier mit einem Hinweis auf etwa Belser, Tüb. Quartalschrift 1896 S. 10 uns begnügen müssen. — Daß Josephus über eine Schatzung zur Zeit Christi nichts bemerkt, wie man weiter zum Gegenbeweis anführt (Sch. S. 530), fällt jedenfalls gerade bei ihm weniger ins Gewicht, als es bei einem weniger parteiischen Historiker der Fall wäre. Selbst ein ganz absichtliches Schweigen über diese Schatzung, die für die Christen ihre hohe Bedeutung hatte, wäre bei ihm durchaus nicht so auffällig. Daß viele mit den besten Gründen bei Josephus Antt. XVII, 2, 4 eine hinreichend deutliche Erwähnung dieser Schatzung finden, sei eben bemerkt (vgl. Belser l. c. 1896 S. 13 f.). Sicher ist, daß dieses Bedenken nicht dadurch verstärkt wird, daß man sagt: „Man bedenke, daß ein römischer Zensus nicht spurlos vorübergehen konnte, sondern so gut wie der vom Jahre 7, ja noch viel mehr (denn letzterer wäre ja nichts Neues mehr gewesen) einen Aufstand hervorrufen mußte." Einmal wissen wir nicht, ob bei der ersten Schatzung alles so ganz ruhig abgegangen ist, und dann wurde diese Schatzung ja nach jüdischem Muster vollzogen, wie die Reise nach Bethlehem beweist. Bei dem Zensus im Jahre 7 gibt außerdem Josephus Antt. XVIII, 1, 1 als Grund der Unzufriedenheit ausdrücklich τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς ἀκρόασιν, das Verhör bei den Aufzeichnungen an, was durch die allgemeiner gehaltene Stelle Bell. Iud. II, 8, 1 trotz der gegenteiligen Meinung Sch.s (S. 532) nicht

aufgehoben wird. Und selbst bei zwei Schatzungen nach römischem Muster wäre das Ausbrechen eines Aufruhrs erst bei der zweiten nicht so unwahrscheinlich, daß eine diesbezügliche Nachricht keinen Glauben verdiente. In 12 Jahren kann in so aufgeregter Zeit vieles geschehen, das die Erregung steigert; und wenn dann noch ein Führer sich an die Spitze stellte, wie es bei der zweiten Schatzung Judas der Galiläer tat, so konnte recht wohl ein Aufstand ausbrechen, obwohl es 12 Jahre früher bei ähnlicher Gelegenheit nicht geschehen war. — Der nun folgende Einwurf ist eigentlich kaum der Beachtung wert: „Durch einen römischen Zensus konnte Joseph nicht zur Reise nach Bethlehem und Maria nicht zur Mitreise dorthin veranlaßt werden" (Sch. S. 524). Hier geht der Vorwurf des Irrtums in den Vorwurf der Fälschung über. Wenn der Geschichtschreiber ohne Anhaltspunkt hinzufügt, nur um einen Grund für die Reise nach Bethlehem zu haben, sie sei durch die Schatzung veranlaßt worden, wenn er also, nur weil es zu seinem Zwecke notwendig ist, die Schatzung nach jüdischer Sitte geschehen läßt, so ist das kein bloßer Irrtum mehr. „Nun ist allerdings richtig, meint Sch., daß die Römer bei derartigen Maßregeln sich häufig den bestehenden Einrichtungen anschlossen." Nun also! „Aber gerade in diesem Falle wäre eine solche vermeintliche Schonung höchst auffällig, da diese Art der Schatzung viel lästiger war und zu viel mehr Inkonvenienzen führen mußte als die römische." Daß ein Volk seine Traditionen festhält, selbst wenn sie lästiger sind als die Neuerungen eines verhaßten Bedrückers, wird wohl nicht jeder „höchst auffällig" finden. Statt übrigens aus dem unbewiesenen Vordersatz: So kann die Schatzung nicht stattgefunden haben, den Schluß zu ziehen: Also hat sie überhaupt nicht stattgefunden, läge eine andere Schlußfolgerung viel näher. Lukas berichtet ausdrücklich, daß sie nach jüdischem Muster stattgehabt; das aber ist jedem, „der sehen will" (Belser, l. c. S. 8), ein Beweis, daß Lukas von einer anderen Schatzung spricht als Josephus. Was die Mitreise Mariens angeht, so genügt die eine Bemerkung, daß nirgendwo steht, daß Maria mitreisen mußte. — Aber „ein römischer Zensus konnte überhaupt in Palästina zur Zeit des Königs Herodes nicht vorgenommen werden" (Sch. S. 525). Der Grund soll sein, daß Judäa damals noch keine römische Provinz, sondern „noch ein selbständiges, wenn auch unter römischer Oberheit stehendes Königreich war". Wie Augustus den „selbständigen" König Herodes behandelt hat, wie er diesen ehemaligen Anhänger seines Nebenbuhlers Antonius in den Staub gedemütigt hat, ist bei Josephus Antt. XVI, 9, 1—3 nachzulesen. Übrigens gibt Sch. selbst S. 530 ein „Beispiel eines Eingriffs des Kaisers in das Steuerwesen Judäas vor seiner Einziehung als römische Provinz". Die Römer verstanden sich bekanntlich auf die pénétration pacifique noch besser als moderne Völker, und es war keine Macht da, die sie daran hätte hindern können.

Außer diesen Bedenken, denen wir eine weitere Ausführung nicht widmen können und wegen ihrer Bedeutungslosigkeit auch nicht zu widmen brauchen, bleibt noch „das Hauptbedenken gegen den Bericht des Lukas". Wenn man im Gegensatz zu der oben angeführten Erklärung dem πρῶτος seinen gewöhnlichen superlativen Sinn lassen will, wenn man also übersetzt: Das war die erste Schatzung unter Quirinius, so muß noch die Schwierigkeit gelöst werden, wie Lukas diese Schatzung eine solche des Quirinius nennen kann, wo doch feststeht, daß zur Zeit der Geburt Christi, selbst noch

einige Zeit nach dem 750 erfolgten Tode des Herodes d. Gr. nicht Quirinius, sondern der später in Deutschland so unglückliche Quintilius Varus Statthalter in Syrien war.

Es ist ziemlich allgemeine Ansicht, daß Quirinius ganz sicher Statthalter von Syrien war im Jahre 760 p. u. c., höchstwahrscheinlich aber auch vorher schon, etwa von Ende 750–752. Die zuletztgenannte Statthalterschaft hat man erst im vorigen Jahrhundert mit genügender Sicherheit festgestellt; aber auch die des Jahres 760 ist durchaus nicht so unbestreitbar sicher, wie man es oft darzustellen beliebt. Josephus sagt allerdings an verschiedenen Stellen, daß Quirinius 760 zum Zwecke eines Zensus in Syrien gewesen sei (vgl. Antt. XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; XVIII, 2, 1; Bell. Iud. VII, 8, 1); aber er sagt nirgendwo, daß er als Statthalter diesen Auftrag vollzogen habe. Aberle hat schon 1865 in der Tüb. Quartalschr. nach eingehender Prüfung der bezüglichen Stellen des Josephus dem Quirinius die sog. zweite Statthalterschaft von 760 bestritten. Zahn hat in der N. kirchl. Zeitschr. 1893 und in seiner Einleitung in das Neue Testament (Bd. II, 1907, S. 401 f.) aufs neue diese Meinung vertreten. In wirklich bestechender Beweisführung, wie selbst Sch. meint, legt er dar, daß im Jahre 760 Quirinius nur mit dem besonderen Auftrage nach Syrien geschickt worden sei, nach der Absetzung des Archelaus dessen nun in römische Verwaltung übergehendes Gebiet zu organisieren. Josephus hätte nun die Schatzung, welche derselbe Quirinius früher, als Statthalter (zwischen 750 u. 753) in der Tat vorgenommen, irrtümlich mit jenem besonderen kaiserlichen Auftrage verwechselt und so Schatzung samt Aufstand in das Jahr 760 gelegt, während sie tatsächlich 10 Jahre früher stattgefunden hätten. Durch Josephus irregeleitet, hätten dann die modernen Historiker dem Quirinius für 760 eine neue Statthalterschaft zugeschrieben, um jene von Josephus berichtete Schatzung unterbringen zu können. Lukas wäre demnach der besser Unterrichtete, da er die einzige Schatzung, die Quirinius in seiner einzigen Statthalterschaft vorgenommen, die erste in Palästina überhaupt (Luk.: αὕτη πρώτη ἐγένετο), mit Recht bedeutend früher ansetze. – Für unseren Gesichtspunkt in der Behandlung dieser Frage ist dabei dies von hoher Bedeutung, daß so hervorragende Gelehrte dem mit so großer Sicherheit vorgetragenen „Irrtum" des Lukas die ganze Grundlage entziehen. Denn wenn es nicht einmal sicher ist, daß Quirinius 760 Statthalter war; wenn es ferner nicht einmal sicher ist, daß Quirinius 760 eine wirkliche Schatzung in Syrien abgehalten hat, dann kann es ja wohl noch viel weniger sicher sein, daß Lukas[1] diese erst von Josephus erfundene Schatzung gemeint hat.

Bleiben wir aber einmal bei der allgemeineren Ansicht, daß Quirinius gegen 750 und dann wieder gegen 760 Statthalter geworden sei, steht dann wenigstens ein Irrtum fest, falls man nicht die erklärte Übersetzung des πρῶτος mit „eher als" annehmen will, „da Quirinius bei Lebzeiten des Herodes niemals Statthalter von Syrien war", während doch die von Lukas erwähnte Schatzung zu dessen Lebzeiten stattfand? Bis zum Jahre 748 war Sentius Saturninus Statthalter, von 748–750 Quintilius Varus, von da

---

[1] Lukas spricht offenbar von einer wirklichen Schatzung, gleichviel ob man das πᾶσαν τὴν οἰκουμένην auf das ganze römische Reich oder nur auf Palästina beziehen will.

ab Quirinius. Dieser letztere reicht damit ziemlich nahe an die Geburt Christi heran. Sch. (S. 538) meint freilich, damit sei „für die Rechtfertigung des Lukas nichts gewonnen". Es könnte aber das umfassende Werk ganz gut schon unter den Vorgängern des Quirinius begonnen worden sein, während es von ihm als dem Vollender den Namen erhielt, zumal ja auch (nach der Annahme) die spätere Schatzung mit seinem Namen verknüpft blieb. Damit stimmt ganz auffällig eine Bemerkung Tertullians (Adv. Marc. IV, 19) überein, die ausdrücklich einen früheren Anfang zu bestätigen scheint. Nach dieser Bemerkung soll Sentius Saturninus die Schatzung zur Zeit Christi vorgenommen haben. Tertullian weiß doch auch, daß Lukus sie nach Quirinius benennt; wenn er also ausdrücklich dessen zweiten Vorgänger nennt, so muß er seine Kenntnis von dem Zensus aus anderen Quellen geschöpft haben. Darum ist wohl nirgend weniger als gerade hier die Bemerkung Zumpts am Platze, die Sch. (S. 538) zustimmend anführt, daß nämlich die Kirchenväter „überhaupt alles geschichtlichen Sinnes bei der Auffassung der evangelischen Erzählung entbehrten". Sch. fügt hinzu: „Auf ihre Notizen ist daher sicherlich nicht zu bauen." Mit diesen wenigen Worten wird die hochwichtige Bemerkung Tertullians abgetan! Und doch ist gerade hier offensichtlich, daß Tertullian nicht allen geschichtlichen Sinnes entbehrte, sonst hätte er wie Lukas den Quirinius angeführt. Daß nun Maria und Joseph noch unter Herodes nach Bethlehem zogen, zeigt allerdings, daß wenigstens in Judäa damals schon der Zensus nicht nur angeordnet, sondern auch ausgeführt wurde. Daß aber dadurch „diese scheinbar einfachste" Erklärung zur „in Wahrheit freilich schwächsten" (Sch. S. 536) werde, ist aus dem Grunde gar schwer einzusehen, weil Syrien noch etwas größer war als Palästina. Es bleibt also die Möglichkeit bestehen, daß die Schatzung erst unter Quirinius beendet wurde.

Genügt schon diese Erklärung, um auch im Falle einer doppelten Statthalterschaft und einer doppelten Schatzung des Quirinius dem Vorwurf des Irrtums gegen den Verfasser des dritten Evangeliums seine Berechtigung zu nehmen, so ist es aber ferner wohl möglich, daß der Name des Quirinius noch viel enger mit der fraglichen Schatzung verbunden ist. Suidas berichtet nämlich, Augustus habe 20 der besten Männer zur Vornahme des Zensus in die Provinzen gesandt. Unter diesen kann Quirinius als kaiserlicher Kommissar nach Syrien gesandt worden sein, um dann nach der Vollendung seiner Aufgabe selbst ebendort Statthalter zu werden. Anzunehmen, daß Suidas diese ganze Angabe aus den Fingern gesogen habe, und mit einem kurzen: „Bei Suidas liegt die Abhängigkeit von Lukas auf der Hand" (Sch. S. 521) ihn unberücksichtigt lassen, geht doch wohl nicht an. Daß Suidas mit Lukas gleich nachher sagt: *Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο*, ohne die damals noch nicht gebräuchlichen Gänsefüßchen zu setzen, nimmt doch dem Vorhergehenden nichts an Wert. — Bei dieser Erklärung wäre *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* nicht zu übersetzen: Da Quirinius Statthalter von Syrien war, sondern: Da Quirinius in Syrien mit der Leitung (der Schatzung) betraut war, oder auch, wie gleich wird dagelegt werden: Da Quirinius in Syrien Oberbefehlshaber der Truppen war. Daß *ἡγεμών* bei Lukas nicht gerade immer einen Statthalter bezeichnet, ergibt sich aus Luk. 3, 1 und Apgsch. 23, 24, wo Pilatus und Felix so genannt werden, während sie doch nur den **Rang** eines *ἐπίτροπος* besaßen. Auch Aberle (l. c. 1865, S. 109 ff.) hat mit Huschke die Ansicht verteidigt, daß Schatzungen über-

haupt nicht Sache der Statthalter, sondern eigens dazu ernannter Beamten gewesen seien.

Ist es aber nicht sicher, daß Quirinius während des Zensus Statthalter in Syrien war, so eröffnet sich noch eine andere Möglichkeit. Ramsay (bei Sch. S. 540 f.) hat angenommen, Quirinius habe schon vor seiner Statthalterschaft zu den Zeiten des Sentius Saturninus oder Varus das militärische Kommando innegehabt, und zwar wegen des Krieges gegen die Homonadenser, den nach dem Zeugnisse des Tacitus (Ann. III, 48) Quirinius ausgefochten hat. Gegen diese Meinung scheint zu sprechen, daß ein Zensus doch zur inneren Verwaltung gehörte (Sch. S. 451). Aber eine Inschrift, die auch Sch. S. 327 mitteilt, beweist, daß Kriegführung und Zensus doch nicht so unvereinbar sind. Ein Q. Aemilius Secundus sagt da von sich: „Iussu Quirini censum egi Apamenae civitatis millium hominum, civium CXVII. Idem missu Quirini adversus Ituraeos in Libano monte castellum eorum cepi.“ Wenn hiernach Quirinius einen Soldatenführer mit dem Zensus an einem Orte beauftragt, dann ist es gar nicht so ganz unwahrscheinlich, daß er selbst als oberster Truppenführer die Schatzung zu besorgen hatte. Für die Meinung von Ramsay spricht aber nicht nur, daß sie der Nachricht des Tertullian bezüglich der Schatzung unter der Statthalterschaft des Sentius Saturninus gerecht wird, sondern sie wird auch durch eine Stelle des Tacitus nahegelegt. Dieser berichtet (Ann. III, 48) über Quirinius: „Consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector Caio Caesari Armeniam optinenti.“ Das Wort mox legt nahe, den Krieg nach dem Konsulat nicht weit hinauszuschieben. Weil aber Quirinius schon 742 Konsul war, so läge ein Ansetzen des Krieges nach 750 etwas weit ab, während die Zeit des Sentius Saturninus oder die erste Zeit des Varus entsprechend wäre. Daraus ergäbe sich die Anwesenheit des Quirinius in Syrien für jene Zeit, in welcher die Schatzung stattgefunden hat. Daß Quirinius den Krieg gegen die Homonadenser nur als Statthalter habe führen können, wie man behauptet hat, wird wohl kaum zu erweisen sein.

Es ist schwer zu entscheiden, welche von den im vorstehenden angeführten Möglichkeiten bis zur Stunde die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Aber das ist für den Gesichtspunkt, von dem aus wir die Frage behandelten, auch gar nicht von Bedeutung. Hier genügt es, daß jene Möglichkeiten alle zeigen, daß die Worte des hl. Lukas sehr wohl auf Wahrheit beruhen können, daß also der Beweis für einen Irrtum noch in weiter Ferne liegt. Sch. freilich behauptet mit größter Sicherheit am Schlusse seiner Abhandluug (S. 542): „Alle Auswege sind verschlossen, und es bleibt nichts anderes übrig, als anzuerkennen, daß der Evangelist auf unbestimmte Kunde hin eine Angabe gemacht hat, welche gegen die Tatsachen der Geschichte verstößt.“ Sch. hat diese Auswege sicher nicht verschlossen.

Ob man den Historiker Lukas wohl so behandelt hätte, wenn er nicht zu den Verfassern der hl. Schrift gehörte?

Von unserer Frage gilt das treffende Wort, das Harnack (Die Apostelgeschichte S. 205) bezüglich des anderen Werkes des nämlichen Lukas sagt, daß man „die selbstgefällige Methode zu verabschieden hat, nach welcher man aus der bestehenden und zurzeit unüberwindlichen Unkenntnis von Vorgängen, Einrichtungen, Kompetenzen usw. jener Zeit – und die ist groß – dem Ver-

fasser der Apostelgeschichte einen Strick dreht. Der Grundsatz: ‚Was wir nicht wissen oder nicht nachzuweisen vermögen, kann nicht richtig sein‘, herrscht noch immer und meistert die Geschichte, und doch haben wir es immer wieder erlebt, daß das bessere Verständnis bekannter Quellen und die Auffindung neuer vorschnelle Urteile über die urchristliche Tradition ins Unrecht gesetzt hat.“

Furcht und Wunsch in der Religion.

Von Dr. Joh. Nep. Espenberger, Privatdozent, München.

I.

Wenn des Tages Helle fast zur Finsternis wird, wenn Blitz auf Blitz dem Schoß der dunklen Wolke entfährt, wenn der Donner unaufhörlich rollt, wenn das Feuer vom Himmel zündet oder Baumriesen wie dürres Reis zerbricht: dann fühlt sich der Mensch in seiner Kleinheit. Und in diesem Gefühl werden ihm des Himmels Erscheinungen zu übermächtigen, göttlichen Wesen, die er um Gnade und Erbarmen anfleht.

Es ist die Furcht, sagt man verallgemeinernd über dem angeführten Beispiel, welche Götter schafft und Götterverehrung zeugt. Der alte Lukretius behauptet es in dem bekannten Satz: Primus in orbe deos fecit timor: ardua coelo fulmina dum caderent (De rer. nat. 6,50). Und Epikur sagt es, und Hume und viele andere sagen es bis zu einem gewissen Grade wieder.

Ob es wahr ist? Nun, man beruft sich zur Erhärtung auf die Bibel, welche unter anderem die Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit nennt (Ps. 110, 10), welche zur Furcht vor demjenigen mahnt, der Leib und Seele ins Verderben stürzen kann. (Matth. 10, 28.) Man beruft sich auch auf die Menschen von primitiver Kultur, welche gleichsam augenscheinlich das geheime oder offene Grauen vor einem Gegenstand bis zur Scheu vor einem Gott treiben und in Gebet und Opfern zum Ausdruck bringen.

Indes, die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube. Was die Bibel anlangt, so ist es direkt verkehrt, sie zum Beweise heranzuziehen. Ihre Gottesfurcht setzt den Gott überall voraus. Sie gilt ihr als Grundlage und Ausgangspunkt einer guten, gottwohlgefälligen Lebensführung, gilt ihr als treffliches Mittel, vom Bösen abzuhalten, gilt ihr aber nirgendwo als die Ursache, welche dem Himmel einen Herrn, eben einen Gott, gibt. Darüber zweifelt keiner, der sie kennt oder doch kennen will. Und es kann auch bei vorurteilsloser Überlegung keiner zweifeln, so daß eine gründlichere Auseinandersetzung als völlig überflüssig erscheint.

Was dann den zweiten Punkt betrifft, so beruht auch er allem Anschein nach nur auf oberflächlicher psychologischer Betrachtung und überstürzter Folgerung. Blitz und Donner sind, um am Beispiel festzuhalten, an sich Naturvorgänge, denen jedes Leben, vor allem jedes geistige Leben fehlt. Es leuchtet von vorneherein ein, daß sie sich in solcher Eigenschaft nicht zum Gott und zum Gegenstand religiöser Verehrung eignen. Der Mensch kann sich doch nur einem Wesen unterwerfen und fügen, das ihn versteht, kann

sich nur einem Wesen huldigend oder bittend nahen, das für sein Inneres Verständnis besitzt. In der Tat, niemals gilt das Donnern und das Blitzen als Gott, sondern der Donnernde und der Blitzende, der leuchtend durch den Himmel fährt und mit seinem Krachen und Rollen den Raum unter ihm erfüllt. Zeus und Donar und Rudra sind dafür treffende Illustrationen, und sogar der Fetischdienst erhärtet es. Denn nicht der Stein oder der Knochen, nicht das Haarbündel oder das Bild sind hier Gott, sondern das Wesen, das in ihnen ist und wirkt und wahrnimmt und will, der Seele ähnlich, die im Leibe wohnt.

Ist dem so, ist der Gott von Anfang an, wie jeder „Furcht"-Theoretiker einräumt, im gewissen Sinn eine Person, so ist es mindestens zu wenig, die Furcht allein für den Glauben an ein höheres und höchstes Wesen verantwortlich zu machen. Denn auch der Kulturmensch fürchtet sich und greift dennoch nicht sofort zum Gott. Auch er zittert vor dem mächtigen Blitz, der den Himmel zum Flammenmeer macht, der sein Heim und sein Leben bedroht, und dennoch kommt es nicht von seinen Lippen: Du göttlicher Blitz, verschone mich; ich will in Dankbarkeit dir opfern. Soll demnach der Gott fertig werden, so müssen zur Furcht noch andere psychische Faktoren kommen, welche dem gefürchteten Gegenstand Leben, persönliches Leben einhauchen. Diese können aber keine anderen sein als Vergleichen und Schließen, obschon fehlerhaftes Vergleichen und fehlerhaftes Schließen. Der Naturmensch beobachtet, wie all sein Tun, all seine Bewegungen und Kraftäußerungen in seinem denkenden und wollenden Wesen Grund und Ursache haben. Naiv, wie er ist, verallgemeinert er und glaubt, auch jede Bewegung und Kraftäußerung außer ihm müsse ein ihm wenigstens irgendwie ähnliches Subjekt zur Voraussetzung haben. Was Wunder daher, wenn er den Blitz, der den Himmel durchquert und am Baumesriesen seine Macht zeigt, so ganz nach sich selbst beurteilt und in der Folge eben für einen „Blitzenden", d. h. für ein persönliches Wesen hält, das in der Feuererscheinung sich äußert analog der Seele, die in den körperlichen Vorgängen sich auswirkt! Er macht es dabei wie das Mädchen, das allerliebst mit seiner Puppe spielt, weil es in ihr Leben vermutet; er macht es wie der Knabe, der Stuhl und Tisch züchtigt, weil sie so unvorsichtig waren, seinem Kopf Widerstand zu leisten.

Was demnach den Gott ins Dasein ruft, ist zunächst nicht die Furcht allein, sondern daneben noch dasjenige, was andere psychologische Einfüllung oder auch personifizierende, beseelende Tätigkeit des Menschen nennen, wir aber ohne Zweifel richtiger auf ein, allerdings fehlerhaftes, Vergleichen und Schließen zurückführen.

Die Furcht wird noch weiter zurückgedrängt, wenn wir bedenken, daß doch nur Gegenstände vergöttert und verehrt werden konnten, die wirklich Furcht einjagten, in der Regel also Dinge, welche sich der Beherrschung durch den Menschen entzogen, seiner Kraft spotteten und sich als unüberwindlich und unbezwingbar erwiesen.[1] Was unter seiner Hand das Leben läßt oder andere Formen annimmt, was seiner List unterliegt, vor dem mag er wohl Angst haben und Schrecken empfinden, aber ein deus kann es vom Standpunkt der Furcht aus allem Anschein nach nicht werden. Denn so töricht

---

[1] Der Fetischismus bedeutet nicht den Anfang, sondern den Verfall der Religion und bleibt daher hier unberücksichtigt.

dürfen wir auch den Urmenschen nicht fassen, daß er über sich hinaushebt und anbetet und im Staube verehrt, was sich vor ihm beugen muß. Ist dem so, so verlangt die Furcht wieder eine Ergänzung durch andere psychologische Vorgänge, nämlich wie vorhin durch Vergleichen und Schließen. Nur indem der Mensch seine Kraft an der des gefürchteten Objektes mißt, nur indem er daraus einen für sein Vermögen nachteiligen Schluß zieht und einen um so günstigeren für den Gegenstand, nur so kommt er zum Gott und zu Göttern und zur religiösen Verehrung.

Noch schlechter steht es um die Furcht, wenn sie gar vom ersten Augenblick an einen sogenannten primitiven Monotheismus verursachen soll. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, in diesem Fall müsse das Denken mit seinem kausalen Schließen noch eine weit größere Rolle spielen.

Furcht allein kann demzufolge nicht als Ursache des Gottes- oder Götterglaubens und der religiösen Verehrung angesehen werden. Zwar soll noch die Geschichte aus der Klemme helfen, indem sie z. B. in Japan die bösen Götter an die Spitze stellt.[1] Indes, die sogenannten historischen Tatsachen sind mindestens zu problematisch, als daß sie einen strikten Beweis abgeben könnten, und obendrein durch anderweitige Beobachtungen nach meinem Dafürhalten direkt entwertet. Der „Himmel-Vater" z. B., der weit und breit Gebet und Opfer entgegennimmt, ist sicher ebenso früh beglaubigt als der Böse oder die Bösen. Und selbst wenn es nicht so wäre, selbst wenn die erste Behauptung vor der Kritik bestünde, wäre nichts für die Furchttheorie gewonnen. Denn die oben vorgeführten Erwägungen werden dadurch, wie leicht ersichtlich, nicht aus dem Sattel gehoben. Sie werden nur modifiziert, wenn das Erst-Verehrte nicht personifizierte Naturobjekte oder Naturvorgänge, sondern üble Geister sind. Die Personifikation fällt weg, aber sofort stellt sich auch hier über der Furcht die Frage ein: wie erlangen die Geister göttliche Würde? Doch nicht zufällig oder grundlos, sondern weil Vergleichen und Schließen, welche vom eigenen Können ausgehen, ihnen, obschon fälschlich, solche Würde verleihen.

Die bisherige Erörterung der Furchttheorie drängt noch zur Untersuchung über das gegenseitige Verhältnis von Furcht und Denken. So wie die Sache zunächst liegt, ist die Furcht offenbar das Moment, welches die anderen psychischen Tätigkeiten auslöst und zum Flug in die Höhe veranlaßt. Verspürte der Mensch keine Furcht, so würde er ohne Zweifel die Ursache seines Schreckens nicht näher ins Auge fassen und so auch zu keinem deus kommen. Nur weil er bebt, denkt er nach und landet mit dem Denken bei Gott. Daran ändert nichts, ob er blitzartig und mit einem Male, oder, was wahrscheinlicher sein dürfte, nach und nach, durch längeres Grübeln und Abwägen das Ziel erreicht, denn immer leitet die Furcht jene gedankliche Abfolge ein. Zwar ist sie nicht die Ursache davon, wie der Funke die Ursache der Pulverexplosion ist, auch nicht Grund, wie die Seele Grund ihrer Vermögen ist, aber sie ist Bedingung und Anlaß zum gedanklichen Weitersuchen und endlichen Einhalten.

Dadurch nun wird sie mehr als jenes bloße Gefühl der Unlust, das den Menschen durchdringt, wenn er sich in einer gefährlichen Situation befindet. Während sie nämlich hier nur Folge- und Begleitungserscheinung des

[1] Vgl. Zeitschr. für Religions-Psychologie Bd. II Heft 1 S. 24 f.

durch eine bestimmte Erkenntnis eigenartig gehemmten Wollens ist, ist sie dort vom aktiven Einfluß auf den Fortlauf des Denkens. Sonst müßte es ja bei der bloßen Furcht bleiben und nicht zur Landung an den Gestaden des Götterhimmels kommen.

Trotzdem geht es nicht an, der Furcht in der Religion jene dominierende Stellung einzuräumen, welche ihre Gönner für sie fordern. Im Vergleich zur Denktätigkeit ist sie nur von untergeordneter, sekundärer Bedeutung. Denn diese allein bringt den Höchsten, während jene für sich nur ein unbehagliches Befinden konstatiert. Ich mag mich noch so sehr fürchten, ich mag im Innersten erbeben, ich mag vor Grauen und Entsetzen dem Tode nahe sein: Der Gott stellt sich nicht ein, wenn nicht die „Einfüllung", die beseelende, personifizierende Tätigkeit der Seele in Aktion tritt, wenn nicht Vergleichen und Schließen einsetzen. Unzweifelhaft gebührt letzterem die Palme. Der Satz: Furcht macht Götter und Religion muß also in jedem Fall in den anderen umgewandelt werden: Furcht veranlaßt bloß, einen Gott zu suchen und ihn zu verehren. Und auch dieser Satz muß noch mit Vorbehalt aufgenommen werden. Er darf nicht den Beigeschmack der Ausschließlichkeit erhalten. Es gibt ja auch höchste Wesen, denen Liebe und Vertrauen entgegengebracht wird, und sie sind mindestens so alt, d. h. auch abgesehen von der Bibel, so weit zurück beglaubigt wie ihr Gegenteil. Sie der Furcht in die Schuhe schieben, heißt augenscheinlich eine psychologische Torheit begehen. Darum bleibt nichts anderes übrig, als zu bekennen: Neben anderem veranlaßt auch die Furcht zum Gottesglauben. Und selbst hier ist noch große Vorsicht am Platze. Es ist nämlich auch für den tiefststehenden Menschen nach Analogie mit seiner eigenen Tätigkeit noch möglich, sich einfach zu fragen: woher die Umgebung? und zur Lösung dieser Frage ein höchstes, ihn an Macht weit überragendes Wesen anzunehmen, das Verehrung verdient. Darum ist es auch möglich, alle Gefühle, auch jenes der Furcht auszuschalten und den Anfang des Gottesglaubens und der Religion in einem mehr oder minder nüchternen Denken zu suchen.

Ist dem so, dann mag es zwar schön geschildert sein, aber es ist darum nicht weniger einseitig, wenn Franz Hebbel in seinem „Moloch" (1. Akt) sagt:

> Merk auf! Das Volk verehrt noch keinen Gott.
> Doch hat der Schauer, der des Menschen Herz
> In tiefer Einsamkeit beschleicht, die Angst,
> Die seinen Geist erfaßt, wenn's über ihm
> In Wolken laut wird, wenn der Donner rollt
> Und Blitze zucken, ihm auch hier die Brust
> Mit ungewisser Ahnung einer Macht,
> Der seine weicht und jede, längst erfüllt usw.[1]

Bei der Entstehung des Gottes- oder Götterglaubens spielt also nach dem Vorhergehenden die Furcht jedenfalls nicht die Hauptrolle, auch nicht ausschließlich die zweite, ja, möglicherweise wenigstens, sogar überhaupt keine. Damit soll jedoch nicht behauptet sein, daß sie auch unter Voraussetzung des Glaubens an eine göttliche Macht nicht von großer Bedeutung sein könne. Im Gegenteil, hier hat sie als vortreffliches Förderungsmittel der Religiosität zu gelten. Die tägliche Erfahrung läßt jeden den Satz des

[1] Vgl. Zeitschrift f. Religions-Psych. Bd. II Heft 1 S. 24 f.

hl. Augustin unterschreiben: „Wie viele gibt es, die nur deshalb nichts Böses tun wollen, weil sie die Hölle fürchten, weil sie vor den Qualen beben! Sie lieben noch nicht die Gerechtigkeit . . . aber sie zittern vor der Strafe". (Enarr. in ps. 149, 15.) Wenn das Gericht nicht wäre und die Hölle nicht, wenn der Gott nicht Krankheit und Tod und Unglück und Seelenqual schicken könnte und würde: viele, vielleicht die meisten, ließen ihn ruhig auf seinem Throne sitzen und Gebote geben. So aber beugen sie sich und wiederholen die Worte aus dem Dies irae:

Quid sum miser tunc dicturus,
Quem patronum rogaturus,
Cum vix iustus sit securus?

So aber überlegen sie noch wie Hamlet:

. . . . „Sterben — schlafen —
Nichts weiter! — und zu wissen, daß ein Schlaf
Das Herzweh und die tausend Stöße endet,
Die unsers Fleisches Erbteil — 's ist ein Ziel,
Aufs innigste zu wünschen. Sterben — schlafen —
Schlafen! Vielleicht auch träumen! — Ja, da liegt's:
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn unser sterblich Teil wird abgeschüttelt,
Das zwingt uns, stillzustehen. . . .
. . . . Wer trüge Lasten
Und stöhnt' und schwitzte unter Lebensmüh'?
Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tode —
Vor jenem unentdeckten Land, aus dem
Kein Wandrer wiederkehrt — den Willen irrt.
. . . .
So macht Gewissen Feige aus uns allen." (3. Akt. Sz. 1.)

Es läßt sich demzufolge nicht leugnen, Furcht sei ein wirksames Mittel, Religiosität zu erhalten und zu fördern, ja in krankhafter Übertreibung wird sie sogar Ursache von religiösen Exzentrizitäten, wie die Vorgänge um das Jahr 1000 n. Chr. beweisen, da man den Weltuntergang erwartete, desgleichen die Tollheiten der Flagellanten und öfter auch die aus Furcht dem religiösen Wahnsinn Verfallenen. Darum ist es notwendig, sie nur in den von der Vernunft festgesetzten Grenzen wirken zu lassen. Und in dieser Einschränkung wird sie auch von der hl. Schrift an zahlreichen, bekannten Stellen empfohlen. „Der Weisheit Anfang ist die Gottesfurcht" (Ps. 110, 10) und: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern". (Phil. 2, 12.)

II.

Weil die Furcht nicht leistet, was sie leisten soll, darum greifen andere zur selbstsüchtigen Begierde, zum Wunsch oder zum Egoismus, um davon Gott und Gottesverehrung herzuleiten. Sie stimmen im wesentlichen mit Feuerbach überein, der die Sätze formulierte: „Die Götter sind wohlgeleibte, verkörperte, verwirklichte Wünsche des Menschen — die aufgehobenen Naturschranken des menschlichen Herzens und Willens."[1] Gott ist die Summe aller menschlichen Wünsche, deren Erfüllung ins Jenseits verlegt wird, weil sie im Diesseits

[1] Wesen der Religion, opp. Bd. VII S. 466, Stuttgart 1903.

nicht erreichbar erscheinen.[1] Der Mensch will sicheren Erfolg in Jagd und Fischfang und Viehzucht, und in seinem Eigennutz fordert er ein Wesen, das ihm dafür garantiert und garantieren kann. Er will Fortdauer und Glück auch nach dem Tod, und dazu braucht er wieder einen Gott. Er will, auf höherer Stufe stehend, von Elend und Sünde erlöst sein, und auch dazu bedarf er eines höchsten Herrn und nach manchen Religionen sogar noch eines Mittlers. Also sein Eigennutz fordert und sein durch die Begierde getrübtes Denken konstatiert die Existenz des Geforderten. Der Wunsch allein ist demnach das produktive Element im Glauben an die Gottheit.

Man ist demgegenüber wenigstens bei den Naturreligionen berechtigt, wie bei der Furcht sofort auf die beseelende und personifizierende Tätigkeit der Psyche hinzuweisen und ihre Nichtbeachtung als Fehler zu charakterisieren. Denn nicht der Wunsch als solcher macht meinetwegen den Regen zum Regnenden, das Licht zum Leuchtenden, sondern jene psychische Tätigkeit, die wir oben genügend betonten und hervorhoben.

Noch eine andere Ergänzung ist notwendig, genau wieder wie bei der Furcht. Es ist auch dem primitivsten Menschen nicht zuzutrauen, Gegenstände von geringer Bedeutung und Wirksamkeit in göttlicher Majestät sehen zu wollen. Sie könnten ihm ja nach der täglichen Erfahrung keinen Nutzen bringen und sichern. Bloß solche Objekte, die eine bestimmte Größe und Erhabenheit aufweisen, die seiner Macht nicht unterstehen und ihn doch fördern und unterstützen, bloß solche Objekte können in ihm vernünftigerweise den Wunsch wachrufen, sie möchten Lenker, Leiter, sie möchten Götter sein.[2] Damit zeigt sich aber der Wunsch so sehr von der Überlegung abhängig, daß er nicht allein in den Vordergrund gerückt werden darf. Er hat das von der Überlegung geschaffene Gedankenbild zum Inhalt und wäre ohne dieses völlig leer und somit psychisch unmöglich. Denn ein Wunsch ohne Inhalt ist ein Unding. Daß dies erst recht von einem primitiven Monotheismus gilt, bedarf keines Beweises.

Es ist also einleuchtend, der Wunsch braucht das Denken, um zur Götterschöpfung schreiten zu können. Noch mehr, bei genauerem Zusehen ist das Denken sogar die Hauptsache und der Wunsch nur die Folge, welche vom Denken ausgelöst wird. Der Urmensch sieht, wie Licht und Wärme des Tagesgestirnes, vor allem im Frühling, belebend wirken, wie Regen und Gewässer als Wohltat empfunden werden. Er findet sie dazu übermächtig und seiner Naivität entsprechend auch belebt und beseelt. Sollen ihm nun diese Gegenstände zum Gott werden, weil er es wünscht, oder naht er sich ihnen wünschend, weil er sie zuvor als Gott erkennt? Offenbar hat letzteres statt. Denn die festen Tatsachen im Naturleben haben in seinen Augen bereits alle Momente in sich, die sie zum θεός geeignet machen. Der Wunsch braucht ihnen nichts mehr zu geben und kann ihnen nichts mehr geben, weil sie haben, was sie brauchen, und mehr als Götter oder Gott nicht zu sein vermögen. Somit ist der Wunsch nicht Ursache, sondern Folge, somit entzündet er nicht den Glauben an einen deus, sondern holt sich von diesem selbst Kraft und Tätigkeit und Leben.

Überdies, wie sollte der Wunsch einen Gott fordern? Wenn er schaut, wie Regen und Wärme ihm Vorteil und Nutzen bringen, so verlangt er eben

[1] Vgl. Wesen des Christentums, opp. Bd. I S. 240 f.; 250 f. Leipzig 1849.
[2] Beachte Seite 129, Anm. 1.

als purer Wunsch, sie möchten sich einstellen zur rechten Zeit und in genügender Menge, und er ist damit zufrieden. Also woher der Gott? Wenn er nicht von außen, von einer anderen psychischen Funktion kommt, in dem Wunsche findet er keinen Boden, der ihn sprossen ließe, weil eben der Keim dazu fehlt. Der Wunsch will erfüllt sein, und wenn er es ohne Gott ist, hat er keinen Grund, einen Gott zu postulieren. Regen und Wärme aber, um beim Beispiel zu bleiben, vermögen ihn zu befriedigen, auch wenn sie nicht „Regner" und „Wärmer" oder „Regnende" und „Wärmende" sind, wie die höhere Kulturstufe beweist.

Letzteres führt noch auf einen wichtigen Punkt. Wenn der Wunsch auch ohne den „Wärmenden" und „Regnenden" zur Ruhe kommt, wie soll er dann nach solchen suchen und Sehnsucht verspüren, die ihm gerade keine Bequemlichkeiten schenken? Denn Gebet und Opfer und tausenderlei anderes in der Religion dürfen nicht schlechterdings zu den Annehmlichkeiten gerechnet werden. Im Gegenteil, sonst würden sie nicht so viel unterlassen werden. Auf den Wunsch den Gott gründen, heißt also dem Wunsch etwas zumuten, was ihn selber, wenigstens zur rechten Zeit, drückt, heißt ihn zur Ursache von etwas machen, was ihm selber nicht angenehm sein kann, mindestens nicht angenehmer als die Pflichtenlosigkeit. Es scheint, als ob er dazu aus sich nicht geneigt wäre; es scheint, als ob er sich dazu nur verstände, wenn er muß, wenn das Denken ihn treibt.

Demzufolge ist es verkehrt, den selbstsüchtigen Wunsch in den Vordergrund zu rücken; es ist auch verkehrt, ihn allein zu betonen. Der Sonnenbrand, der als Moloch Menschenopfer verlangt, der Donner, der als Thor mit Schrecken züchtigt, die Geister und Gespenster, die ihre Freude am Schaden des Menschen haben, sind als Wunschprodukte durchaus unverständlich. Mag der Urmensch noch so tiefstehend gedacht werden: den Gedanken darf man ihm doch nicht mehr zutrauen: „Donner, ich fürchte dich; darum wünsche ich, du seiest mein Gott"! Freilich, man sucht dieser Ungereimtheit zu entgehen, indem man erklärt: Der Urmensch wünschte, von der Furcht befreit zu sein. Dies gelang ihm aber am besten, wenn das Schreckliche ein Gott wurde, der durch Gebet und Opfer zu versöhnen war. Nun, einmal wurde er von der Furcht nicht befreit, denn die Erfahrung lehrte ihn, daß der Blitz trotzdem seine Wege geht. Seine Furcht konnte sich also nur etwas mindern unter der Hoffnung, doch etwas zu erreichen. Und dann muß auch dem primitivsten Menschen einleuchten, daß sein purer Wunsch weder Existenz noch Beförderung gibt. Die tägliche Erfahrung mußte ihn davon überzeugen, sonst hätte er wohl unzähligemal an seinen Wunsch appelliert und den Himmel auf die Erde verlegt.

Eine eigentümliche Richtung der Wunschtheorie basiert Gott und Gottesverehrung auf das Verlangen der Schwachen, Minderwertigen und Unterdrückten, sich gegen die Starken zu schützen und so zu einer besseren Lage, am Ende gar zur Herrschaft zu gelangen. Wenn aber das Verlangen keine Tatsache zur Grundlage hatte, wenn es der Starke und Mächtige nicht fast begründet sah, so beugte er sich mit aller Gewißheit nicht, sondern trieb den Schwachen einfach das Verlangen aus oder kümmerte sich nicht darum. Es ist nicht einzusehen, wie ihm der pure Wunsch des Minderwertigen die Götter hätte aufhalsen können, ja es ist auch nicht einzusehen, wie der Unterdrückte trotz übler Erfahrung am Gegenstand des bloßen Wunsches hätte festhalten

mögen. Und sollte etwas, wie die zufällige Entdeckung des Feuers,[1] durch arbeitende Sklaven zum Mittel geworden sein, den „Herrn" durch Vergöttlichung desselben gefügig zu machen, so ist hier der Betrug und nicht der Wunsch Urheber der Religion. Letzterer veranlaßte nur, auf Mittel zu sinnen, die ihm von Nutzen sein konnten. Übrigens hätte im Laufe der Zeit der Starke wohl auch den Betrug erkannt und nach seiner Art dem Minderwertigen entgolten.

Hätten umgekehrt die Starken, die Fürsten, Gott und Religion erfunden, um die Untergebenen im Zaum zu halten, so wäre wiederum der Betrug und nicht der Wunsch als Ursache verantwortlich zu machen. Man verweise übrigens nicht auf Minos und Numa Pompilius, denn zu ihrer Zeit waren Götter schon allgemein bekannt und verehrt.

Das Vorhergehende lehnt die Schilderhebung des Wunsches ab, will ihm aber nicht jede Bedeutung in der Religion absprechen. Im Gegenteil. Viele sind religiös, weil sie ewiges Glück im Jenseits wissen. Am Ende ist nicht einer auf Erden, der aus reiner Pflicht, ohne Rücksicht auf diesen Lohn, dem Höchsten dient. Viele eilen zu Gebet und Opfer, weil sie irdische Güter wollen und hoffen. Viele sind vielleicht fromm, weil sie jene Zufriedenheit und innere Ruhe ersehnen, welche Welt und Sünde nicht gewähren oder grausam zerstören. Adveniat regnum tuum, beten alle Christen.

Es mag sogar sein, daß der Wunsch unter Voraussetzung des Götterglaubens an neuen Göttern den Hauptanteil hat, wiewohl es nicht einmal bei Aphrodite zu erhärten ist. Es mag auch sein, daß er neue Ideen, wie jene der Erlösung, im Mysteriendienst einführt und vorhandenen Göttern, z. B. Mithras, dementsprechende neue Aufgaben zuteilt. Mag alles sein, doch den Satz gestattet er nicht: Gott und Gottesverehrung sind vom Anfang an sein Produkt.

[1] Vgl. Hellwald, Kulturgeschichte 1875. S. 27.





Zur Berechtigung der Quellenkritik.

Von Dr. Alfons Schulz, Professor der Theologie, Braunsberg.

Ein Feld der alttestamentlichen Forschung, das seit einiger Zeit auch die katholischen Exegeten zu bebauen angefangen haben, ist das der Literarkritik. Man glaubt aus inneren Gründen beweisen zu können, daß viele Bücher des Alten Testamentes nicht aus einem Gusse geschrieben sind, wie man früher gewöhnlich annahm, sondern aus Quellenschriften zusammengesetzt, oder daß später größere oder kleinere Abschnitte hineingearbeitet sind. Furchtsame Gemüter wittern da gleich Gefahr für den Glauben. Ohne Grund! Mit dem Dogma hängen solche Versuche rein wissenschaftlicher Art gar nicht zusammen; es ist keine Gefahr der Erschütterung des Dogmas vorhanden, auch wenn der eine oder andere dogmatische Beweis aus dem Alten Testament nicht mehr so geführt werden kann, wie man es gewohnt war. Jedenfalls darf man aber die Kritik nicht verantwortlich machen für gewisse philosophische und religionsgeschichtliche Erörterungen und Folgerungen, die manchmal ohne Grund aus ihren Ergebnissen gezogen werden. Das kirchliche Lehramt hat nur ausgesprochen, daß die betreffenden Bücher zur Hl. Schrift gehören, und daß sie so, wie wir sie haben, inspiriert sind. Wie sie geschrieben sind, ob in einem Zuge oder nach und nach, ob von einem oder von mehreren Verfassern, darüber ist dogmatisch nichts festgestellt. — Anderseits ist nicht zu leugnen, daß bei den literarkritischen Untersuchungen sehr viel Subjektivismus mitspielt und daß die Kritiker mitunter die abenteuerlichsten Hypothesen über die Entstehung des einen oder anderen biblischen Buches aufgestellt haben. Es ist nun ein äußerst billiges Verfahren, von solchen Entgleisungen auszugehen, sie zu verallgemeinern und der urteilslosen Menge ein Zerrbild von der Kritik zu entwerfen, um diese lächerlich zu machen. Das ist natürlich viel bequemer als zu untersuchen, ob in der kritischen Arbeit doch nicht ein positiver Gewinn stecken könnte. An Verketzerung und Verspottung ist ja die Kritik nachgerade gewöhnt; sie hat es schon genug hören müssen, daß man ihr Oberflächlichkeit, falsche Erklärung der Hl. Schrift, Nachbeten protestantischer Ansichten usw. vorwirft.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, an einem Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit zu zeigen, daß die literarkritische Methode doch festen Boden unter den Füßen hat und nicht bloß mit Hirngespinsten arbeitet.

Vor mir liegt ein kurzer Aufsatz im „Türmer", V. Jahrg. S. 361—64: „Erdkatastrophen und göttliche Strafgerichte" von Ludwig Heumann. Er ist gerichtet gegen einen Aufsatz von Carus Sterne „Vulkanische Katastrophen" in derselben Zeitschrift IV, 435—42.

Ungefähr die erste Hälfte des Aufsatzes von Heumann, an den ich die kritische Sonde setzen möchte, nimmt eine genauere Beschreibung des Toten Meeres samt einer Geschichte seiner Entstehung (die letzte nach der Hl. Schrift) ein. Freilich ist es nur die Entstehung des südlichen, flachen Beckens, die aus der Hl. Schrift herausgelesen wird:

der nördliche, größere Teil bis zur Halbinsel el-Lisân soll aus vorgeschichtlicher Zeit stammen.

In dieser Beschreibung ist nun manches auffällig, besonders wenn man sie mit dem anderen Teil des Aufsatzes vergleicht.

Zunächst heißt die sündhafte Stadt in der Einleitung und in dem zweiten Teil Sodoma, dagegen in der „Beschreibung" Sodom. Sodoma ist die Schreibweise der Vulgata, die den hebräischen Namen durch Anhängung eines a latinisiert hat. Warum steht in dem kurzen Aufsatz von nicht ganz vier Seiten viermal Sodoma und dreimal Sodom? „Es ist reiner Zufall" — höre ich sagen. Ich würde mich auch gar nicht wundern, wenn man mir sagte, daran Anstoß zu nehmen, sei „ebenso rückständig und unbegreiflich, als wenn jemand aus dem periodischen Gebrauch der Namen Wilhelm I., der Siegreiche, der Große in einem Geschichtswerk über den ersten deutschen Kaiser drei Autoren herleiten wollte" (Apologetische Rundschau 1908, 377). Doch sehen wir weiter zu. Im zweiten Teil ist eine Psalmstelle wiedergegeben: 59, 4. 6 (nicht Vers 5, wie H. angibt). Sowohl die Zählung des Psalms (im hebräischen Text ist es der 60.) als der Text führen auf die Vulgata, und zwar ist größtenteils die Übersetzung von Allioli zugrunde gelegt. Ebenso ist die gleich darauf folgende Stelle Gn. 19, 24. 25 fast wörtlich nach Allioli angeführt. — Dagegen in dem Abschnitt, der die Lesart Sodom hat, steht eine Stelle aus demselben Kapitel der Genesis (19, 28), wo nicht die Vulgata, sondern das Hebräische als Vorlage erkennbar ist. Denn das in diesem Vers zweimal vorkommende kitôr ist beidemal mit „Rauch" übersetzt, während die Vulgata das erstemal favilla, das zweitemal fumus hat (Allioli „Dampf" und „Rauch"). Welcher Grund lag für den Verfasser vor, V. 24. 25 nach der Vulgata, den gleich darauf folgenden V. 28 nach dem hebräischen Text anzuführen?

Aber auch inhaltlich erregt der Abschnitt von der Beschreibung des Toten Meeres Befremden. H. will, wie er in der Einleitung hervorhebt, das Tote Meer beschreiben „nach den Ergebnissen der exakten Forschung". Da ist es nun nicht verständlich, weshalb er als Gewährsmänner für die exakte Forschung nur Lynch aus dem Jahre 1849 und de Saulcy aus dem Jahre 1858 kennt, während Sterne sich auf die viel jüngeren und daher zuverlässigeren Beschreibungen des Toten Meeres von Blankenhorn aus dem Jahre 1892 berufen konnte! Wenn H. beweisen wollte, daß die Ansicht von St. „mit den Ergebnissen der exakten Forschung in Widerspruch steht", dann mußte er mindestens an Blankenhorn anknüpfen, statt 40 Jahre zurückzugehen. Man könnte fast auf die Vermutung kommen, daß der Aufsatz vor 1892 geschrieben wäre, obwohl er in einer Zeitschrift von 1902 steht.

Fragen wir uns weiter nach dem Zweck der Beschreibung. St. wollte aus psychologischen Gründen beweisen, daß die Erzählung vom Untergang von Sodom und Gomorrha auf eine Stufe mit den zahlreichen Sagen von untergegangenen Städten, Schlössern und Kirchen zu stellen sei, die wegen der Gottlosigkeit der Bewohner ein jähes Ende gefunden hätten. Demgegenüber sucht nun H. darzutun (m. E. aber ohne Erfolg), daß nach dem Wortlaut der Hl. Schrift die zerstörten Städte gar nicht an der Stelle des Toten Meeres gelegen haben, sondern daneben, — „auf den Ufern rings um die südliche Lagune herum". War es für diesen Zweck nötig, eine genaue Beschreibung des Meeres, wie es jetzt sein soll, zu geben, zu erzählen von den Bestandteilen seines Wassers, seiner Ausdehnung u. dgl.? Um zu beweisen, daß St.s Ansicht dem Wortlaut der Hl. Schrift widerspreche, war der größte Teil des fraglichen Abschnittes überflüssig. — Allein der Gegensatz zwischen St. und H. liegt noch tiefer. St. leugnet, daß in gewaltigen Naturereignissen, also auch in dem Untergang von Sodom und Gomorrha, ein göttliches Strafgericht zu suchen sei. H. weist ihn hin auf den Wortlaut der Hl. Schrift, der die

Zerstörung ausdrücklich als ein Strafgericht Gottes bezeichnet. „Entweder ist die Katastrophe wirklich als ein Gottesgericht aufzufassen, oder ich muß der Bibel den Charakter einer Offenbarung Gottes absprechen." Wir wollen hier von der schiefen Auffassung des Begriffes Offenbarung, die nach Monophysitismus schmeckt, absehen. Steht aber H. auf diesem Standpunkt, dann war für ihn die Beschreibung des Toten Meeres erst recht überflüssig.

Aber nicht nur überflüssig für H.s Zweck ist die Beschreibung, sondern auch unverständlich, wenigstens teilweise. Gegen Schluß der Beschreibung lesen wir nämlich auf einmal von „dem in Rede stehenden Tale", bald darauf von dem „Boden des Waldtales", und endlich von dem „ehemaligen Tale Siddim". Vorher ist aber mit keinem Worte an ein Tal dieses Namens oder überhaupt an ein Tal gedacht.

Es sind verschiedene Rätsel, die uns die genauere Durchsicht des H.schen Aufsatzes aufgibt. Vielleicht ist es nicht zu gewagt, zu ihrer Lösung folgende Hypothese aufzustellen. Die Beschreibung des Toten Meeres stammt nicht von H. selbst, sondern ist einer älteren Schrift entnommen. Der Verfasser dieser „Quellenschrift" legte den hebräischen Text zugrunde und verfolgte einen ganz anderen Zweck als H. H. hat aber die Stelle nicht vollständig übernommen, sondern gekürzt, wodurch einmal eine sehr deutliche Lücke entstanden ist.

Wem jedoch diese Hypothese zu luftig vorkommt, den bitte ich, Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² VIII, Sp. 1176 ff. aufzuschlagen. Da finden wir einen Aufsatz von F. Kaulen, der mit der Beschreibung des Toten Meeres, wie wir ihn bei H. lesen, wörtlich übereinstimmt. H. hat fast zwei Seiten, etwa die Hälfte seiner Abhandlung, Kaulen entnommen, ohne im geringsten anzudeuten, daß er die Arbeit eines anderen bringt. Nur einige Kürzungen hat er vorgenommen. An einer Stelle ist die Kürzung etwas umfangreicher, und hier ist es auch, wo Kaulen das „Tal Siddim, oder wie die Vulgata hat, das Waldtal" einführt. Der hierauf beiden gemeinsame Satz beginnt bei K. mit „Von diesem Tale sagt nun Gn. 14, 10 gelegentlich". Daraus macht H., um eine, ihm freilich nicht gelungene, Glättung herbeizuführen, „Von dem in Rede stehenden T.".

Die schriftstellerische „Sitte", größere Abschnitte aus anderen Büchern ohne Nennung der Quelle auszuschreiben, gab es nicht nur im Jahre 1902 n. Chr., sondern auch schon zu der Zeit, wo die Bücher des Alten Testamentes entstanden. Nur war die Beurteilung solcher Handlungen damals eine ganz andere als heutzutage. So etwas galt in alter Zeit als gutes Recht des Schriftstellers, von dem er ohne weiteres Gebrauch machen konnte. Darum ist es auch gar nicht auffällig, wenn wir derartiges in inspirierten Büchern finden; denn der Hl. Geist hat sich bei der Inspiration den schriftstellerischen Gepflogenheiten der damaligen Zeit angepaßt. Aus diesem Grunde gab man sich aber auch damals nicht solche Mühe, die Spuren zu verbergen, und es ist darum verhältnismäßig leichter, in alttestamentlichen Büchern Quellenkritik zu treiben als in neueren.

Die obige Methode, deren Richtigkeit sich bestätigt hat, wird auch bei der alttestamentlichen Forschung angewandt. Sollte sie da stets ohne Erfolg geblieben sein?

Ein neues Fragment eines nichtkanonischen Evangeliums aus Oxyrrhynchos.

Von Dr. Heinrich Poggel, Professor der Theologie, Paderborn.

Dasselbe intensive Interesse, das die Funde bei den babylonischen Ausgrabungen in den weitesten — nicht bloß fachmännischen — Kreisen hervorgerufen haben, ist den neutestamentlichen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte nicht entgegengebracht worden. Es liegt das aber wohl weniger an dem mangelnden Wunsche, etwas von dem vielen, was nach Joh. 21, 25 an historisch guter Tradition über Christus vorhanden sein könnte, zu erfahren, als an dem Umstande, daß von den ohnehin nicht zahlreichen Bruchstücken altchristlicher Tradition kein einziges eine echte vorevangelische Quelle repräsentiert, so daß dadurch das von den kanonischen Evangelien gebotene Bild des Lebens Jesu in glaubhafter Weise ergänzt würde. So ist das 1886 entdeckte sog. Petrusevangelium nichts als ein im Interesse gnostischer Theologie phantastisch aufgeputzter Stoff, ähnlich wie die übrigen apokryphen Evangelien (vgl. Hennecke, Neutest. Apokryphen in deutscher Übersetzung); ebenso sind gnostisch gefärbt die 1898 von Grenfell und Hunt publizierten sechs Sprüche Jesu (Oxyrrh. Pap. Bd. I). Unbedeutend waren das 1885 veröffentlichte Papyrusblättchen aus der Sammlung des Erzherzogs Rainer und die im IV. Bd. der Oxyrrh. Papyri veröffentlichten Sprüche aus dem Jahre 1894. Trotz ihres unkanonischen Charakters sind aber diese geringen Überbleibsel wertvoll für die Erkenntnis der in manchen Gegenden Ägyptens im Umlauf befindlichen Tradition über Christi Lehre.

Wie verhält es sich mit dem neu aufgefundenen, ziemlich bedeutenden Evangelienfragment, das im Jahre 1905 Grenfell und Hunt bei Oxyrrhynchos in Ägypten entdeckten und 1908 im V. Bande der Oxyrrh. Papyri veröffentlichten? (Separatausgabe: Fragment of an uncanonical gospel from Oxyrrh. ed. etc. by Grenfell and Hunt, Oxford 1908, 22 S. mit Facsimile. 1 Sh.) Es ist ein Pergamentblättchen von winzigen Dimensionen (8,8 × 7,4 cm); beide Seiten enthalten in einem Schriftraum von 5,5 × 5,2 cm in kleiner Schrift 22 resp. 23 Zeilen. Aus dem Umstande, daß der Text rückwärts geschrieben ist, wie bei den jüdischen Amuletten, sowie aus anderen Kriterien folgert Blau (Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1908, 204—16) wohl mit Recht, daß das Büchlein, dem das Fragment angehört hat, als Amulett am Halse getragen wurde, wahrscheinlich von Judenchristen. Das Alter der Handschrift verlegen die Herausgeber in das 4. oder 5. Jahrh. Die in den verstümmelten Textpartien von den Herausgebern vorgenommenen Ergänzungen geben überall einen guten Sinn. Die Übersetzung lautet:

(Verso): . . . bevor er Unrecht tut, überlegt er alles schlau. Aber hütet Euch, daß Ihr nicht auch dasselbe erleidet wie jene. Denn nicht nur unter den Lebenden empfangen die Übeltäter unter den Menschen (ihren Lohn), sondern sie erleiden auch Strafe und viele Qual. — Und er nahm sie und führte sie in die heilige Stätte selbst (*εἰς αὐτὸ τὸ ἁγνευτήριον*) und wandelte im Heiligtum umher (*ἐν τῷ ἱερῷ*). Und hinzutretend kam ein Oberpriester, Levi (?) mit Namen, zu ihnen und sprach zu dem Heilande (*τῷ σωτῆρι*): „Wer hat dir erlaubt, diese heilige Stätte (*ἁγνευτήριον*) zu betreten und diese heiligen Geräte anzuschauen, ohne daß du dich gewaschen hast, und ohne daß fürwahr deine Jünger ihre Füße gebadet haben? Sondern beschmutzt hast du dieses Heiligtum (*ἱερόν*) betreten, der doch ein reiner Ort ist, den kein anderer betritt, ohne sich gewaschen und die Kleider gewechselt zu haben, und auch nicht wagt er die heiligen Geräte anzuschauen." Und sofort mit den Jüngern stehen bleibend, antwortete ihm der Heiland (Recto): „Bist demnach du, der du im Heiligtum (*ἐν τῷ ἱερῷ*) bist, rein?" Spricht zu ihm jener: „Ich bin rein, denn ich habe mich im Teiche Davids

gewaschen, und nachdem ich auf der einen Treppe hinabgestiegen, bin ich auf der anderen hinaufgestiegen und habe weiße und reine Kleider angezogen, und darauf bin ich gekommen und habe diese heiligen Geräte angeschaut." — Der Heiland antwortete ihm und sprach: „Wehe, ihr Blinden, die ihr nicht sehet. Du hast dich in diesem dahinfließenden Wasser gewaschen, in das Hunde und Schweine geworfen werden Tag und Nacht, und hast deine äußere Haut abgewaschen und abgeputzt, die auch die Huren und Flötenspielerinnen salben und waschen und abtrocknen und schmücken für die Begierden der Menschen, inwendig aber sind jene voll von Skorpionen und jeglicher Schlechtigkeit. Ich aber und meine Jünger, von denen du sagst, daß sie sich nicht gewaschen, wir sind eingetaucht in die Wasser des (ewigen?) Lebens, die da gekommen sind von . . . Aber wehe dem . . .

Abgesehen von den ersten sieben Zeilen, die wegen ihres fragmentarischen Charakters dunkel sind, haben wir hier eine Streitrede Jesu mit einem pharisäischen Oberpriester über innerliche und äußerliche Reinheit. Die Kontroverse, ob wir hier ein Stück echter Tradition über eine Episode aus dem Leben Jesu vor uns haben, oder eine Fiktion, ist in lebhaftem Gange. Zunächst ist die Frage, ob die ganze Situation, Haltung und Redeweise Jesu als möglich oder wahrscheinlich zu denken ist. Die Vertreter der Echtheit finden darin eine vollkommene Parallele zu der Situation bei Mk. 7, 1 ff.; Mt. 15, 1—20; Lk. 11, 38 ff. Es ist richtig, daß wie in den dort geführten Streitreden ein Gegensatz zwischen äußerlicher, durch Waschungen herbeigeführter Reinheit und der Reinheit der Gesinnung hervorgehoben wird, dies auch hier geschieht. Es ist das einer der am meisten hervortretenden Punkte der Lehre Jesu. — Das ist aber auch alles. Die ganze Szene, die der Rede voraufgeht, erscheint innerlich unwahrscheinlich; das Verhalten Jesu im Tempel mit den sonstigen Berichten der Evangelisten nicht vereinbar. Wenn Lietzmann (Münchener Allg. Ztg. 1908 S. 669) und auch Bludau (Wiss. Beilage zur Germania 1908, 282b) eine solche Ignorierung der (pharisäischen) Tempelvorschriften seitens Jesu für recht gut möglich halten, so ist das doch schwer begreiflich, besonders wenn, wie Bludau mit Preuschen (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1908, 6) annimmt, solche vorgeschriebenen Waschungen eine Forderung der Wohlanständigkeit waren und „sich die Anstandspflicht zu einer religiösen gestalten konnte, sobald es sich um den Verkehr mit Gott und sein Heiligtum handelte" (Bl.). Das Hinwegsetzen Jesu über die Speisevorschriften im privaten Leben, das Mt. 15 die Veranlassung zu einer inhaltlich gleichen Streitrede gibt, ist mit dieser Situation im Tempel nicht in Parallele zu setzen. Hier handelt es sich um die Heilighaltung des Gotteshauses, und da waren solche strengen Vorschriften wohl am Platze, besonders bei der Neigung zu Mißbräuchen, wie sie bei den Juden vorhanden war. Nach den Berichten der Evangelisten über das Benehmen Jesu im Tempel ist eine solche unmotivierte Verletzung der religiösen Gefühle des Volkes seinerseits ausgeschlossen. Man vgl. Mk. 11, 15 ff. besonders v. 16. Auch lag hier gar kein höheres Motiv für eine solche Übertretung vor.

Was nun die Rede Jesu angeht, so ist sie den obigen Streitreden parallel inbezug auf den Hauptgedanken. Auch der Vergleich mit den Huren und Flötenspielerinnen hat seine Berechtigung. Es ist sachlich eine Parallele zu Mt. 23, 27. — Die Worte Jesu indessen von dem Werfen von Hunden und Schweinen in den Teich Davids sind jedenfalls von ihm nicht gesprochen. Gewiß braucht er auch bei den Evangelisten drastische Ausdrücke. Aber abgesehen von anderen Schwierigkeiten (s. u.), passen die Worte logisch gar nicht in den Kontext. Es handelt sich hier um den Gegensatz zwischen durch Waschungen bewirkter ritueller Reinigkeit und innerer Reinheit der Gesinnung. Ob diese äußere Reinheit durch Quellwasser oder durch trübes Wasser herbeigeführt wird, ist gleichgültig. So macht die Schilderung der Situation und der Bericht über diese

Worte Jesu den Eindruck der Erfindung, zum Zweck der Erzielung eines höheren dramatischen und rhetorischen Effekts. Es ist bekanntlich eine den Apokryphen eigene Tendenz, die Schilderungen der Evangelisten übertrumpfen zu wollen.

Sprachlich liegt sonst nichts gegen die Originalität vor. Das Wort σωτήρ für Jesus findet sich in den Pastoralbriefen und sonst im N. T. (vgl. Preuschen l. c. S. 9 f.). — Es bestände die Möglichkeit, daß der Autor die Erzählung auf Grund von Mt. 15, 23, 25—27 u. a. frei komponiert hätte. Indessen liefert der Autor ein derartig genaues Lokalkolorit und tritt mit solcher Sicherheit auf, daß man meinen sollte, die ganze Szene sei von einem Augenzeugen notiert. Hier sind die Meinungen geteilt. Verschiedene erste Autoritäten inbezug auf Topographie und Ritual des Tempels sind der Ansicht, daß die Behauptungen des Autors inbezug auf diese Fragen mit der Wirklichkeit nicht vereinbar seien, daß die lokale Färbung auf der Phantasie des Autors beruhe. Andere behaupten das gerade Gegenteil und meinen, daß der Autor unsere mangelhafte Kenntnis in dankenswerter Weise ergänze. So viel steht fest: wenn in dieser Beziehung Unkorrektheiten vorhanden sind, dann bricht der historische Charakter der ganzen Episode zusammen. — Prüfen wir die in Betracht kommenden Fragen.

Schürer (Theol. Literaturzeitung 1908 Nr. 6) streitet dem Vf. jede Kenntnis der Lokalitäten des Tempels ab. Der Tempelbezirk bestand bekanntlich aus verschiedenen Teilen, die verschiedene Grade von Heiligkeit besaßen. Der äußerste war der Vorhof der Heiden, der folgende zerfiel in zwei Teile, den Vorhof für die Männer Israels und den der Frauen, dann kam der Priestervorhof mit Brandopferaltar und Schlachtplatz, dann das Tempelgebäude (ναός) mit dem Heiligsten, in dem sich die wichtigsten heil. Geräte, wie Schaubrottisch, siebenarmiger Leuchter, befanden und das nur der amtierende Priester betreten durfte, endlich das Allerheiligste, in das nur der Hohepriester am Versöhnungstage eingehen durfte. Nun scheint zwar der Vf. zwischen zwei Teilen des Tempels zu unterscheiden, einem ἁγνευτήριον und einem ἱερόν (vgl. d. Text), doch identifiziert er sie tatsächlich (Schürer l. c.), denn er gebraucht sie promiscue (Bludau l. c.). Er weiß von Abstufungen nichts. Er denkt offenbar an die Einrichtung eines heidnischen Tempels. Mit dieser tatsächlichen Identifizierung fällt auch die Behauptung Preuschens (l. c. 55), dem Verfasser sei ἁγνευτήριον der weitere Begriff = Tempelbezirk, und ἱερόν der engere = Tempelgebäude. Nach ihm begab sich Jesus in den Tempelbezirk und dann in das Tempelgebäude.

Dann soll Jesus die hl. Geräte neugierig betrachtet haben. Darunter können nur die im Heiligen befindlichen verstanden werden, nicht etwa die im Vorhofe der Priester vorhandenen, die jeder betrachten durfte. Nun war aber das Anschauen des inneren Raumes des Heiligen auf das strengste verboten (Sulzbach, Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1908, 175). Es ist gar nicht anzunehmen, daß der mit Staub bedeckte Jesus mit seinen Jüngern durch den Priestervorhof (den zu betreten nur den am Opfer beteiligten Israeliten gestattet war) bis in das Heilige (in das nur der amtierende Priester nach ritueller Waschung und Wechseln der Kleider eingehen durfte) vorgedrungen wäre. Die Tempelwache würde ihn mit Gewalt daran gehindert haben und der Hohepriester viel energischer aufgetreten sein. Wenn Blau (Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. 1908, 214) dies dennoch annimmt und zur Erklärung der Möglichkeit des Falles die Geschichte des Priesters Simon erzählt, der auf seine Aussage, er habe das Heilige ohne Waschung betreten, von R. Eliezer zur Antwort erhielt, daß man in einem solchen Falle selbst dem Hohenpriester den Schädel mit einem Holzkloben spalten sollte, so bestätigt das eben unsere Ansicht von der Unmöglichkeit der Sache in unserer Erzählung. Nach Sulzbach (l. c.) soll Jesus von dem Raume um das große Waschbecken im Vorhofe der Priester her die Geräte betrachtet haben. Ganz abgesehen davon, ob von

hierher ein Einblick in das Heilige möglich war (was Sulzbach behauptet, Bludau aber wohl mit Recht leugnet, wegen des trennenden Vorhangs l. c. S. 282), ist auch das Betreten des Priestervorhofs nicht anzunehmen. Dies war jedem Israeliten auf das strengste verboten, außer wenn er am Opfer beteiligt war. Auch hier würde Jesus zurückgewiesen sein, außerdem würde ihnen der Hohepriester vorgeworfen haben, daß sie als nichtopfernde Laien nicht zum Eintritt berechtigt seien, und nicht nur, daß sie unrein seien. Wenn neuerdings Blau (l. c. S. 213) meint, auch der erstere Vorwurf liege in den Worten des Priesters, so ist das absolut falsch. Damit fällt auch die Ansicht Lietzmanns (l. c. S. 669), es seien die hl. Geräte gemeint, die in den (38) Tempelkammern waren und die zu Opferzwecken in den Priestervorhof gebracht seien. Preuschens Vorschlag (l. c. S. 5) den Ausdruck „Betrachten der hl. Geräte" in übertragenem Sinne zu nehmen = „vor Gott hintreten mit Opfer oder Gebet", wird auch von Blau (l. c. S. 214) zurückgewiesen. Somit scheint Schürer mit seiner obigen Behauptung recht zu haben.

Ganz besonders genau will der Vf. unterrichtet sein über den Ort, wo die Priester ihre rituellen Waschungen vornahmen. Es ist der „Teich Davids", eine in der Tradition völlig unbekannte Bezeichnung. Daß er dabei an das „eherne Meer Salomos" gedacht haben sollte (Schürer), an dessen Stelle im Herodianischen Tempel ein ehernes Waschbecken getreten war, ist ausgeschlossen. Er beschreibt den Teich ganz genau. Er liegt außerhalb des Tempels und ist auf Treppen zugänglich. Dies letztere ist auch in der Tradition ohne Analogie. Daß in ein solchen Zwecken dienendes Bassin Hunde und Schweine (in Judäa!) sollten geworfen sein, ist unmöglich, auch nicht zur Reinigung (so Zahn) oder dergl. Darin baden sich Hohepriester nicht. Deshalb vermutet Sulzbach (l. c. S. 176) einen Übersetzungsfehler seitens des griechischen Übersetzers, es müsse statt „Hunde und Schweine" wahrscheinlich heißen: „Tintenfische und Dornen". Es sei ein stagnierender Tümpel von Regenwasser gewesen (*ὕδατα χεόμενα*), in dem Unkraut wuchs und unreine Fische hauseten. Solche Regenwassertümpel genügten zur rituellen Reinigung. Die Annahme einer solchen verwahrlosten Einrichtung weisen die Herausgeber, Grenfell und Hunt, auf das entschiedenste zurück. Außerdem wurden doch nicht fortwährend kleine Fische in den Tümpel geworfen, wie es der Text doch besagen würde. Lietzmann (l. c. S. 671) meint, der Ausdruck sei allgemein vom Wasser gebraucht. Doch heißt es im Text: *τούτοις τοῖς χεομένοις ὕδασιν;* also ist die Rede vom „Davidsteich". Preuschen (l. c.) will die Sache durch die Annahme erklären, es sei von Wildschweinen die Rede, die in die draußen befindlichen, schadhaft gewordenen Leitungen geworfen seien. Es ist aber an und für sich unwahrscheinlich, daß man Hunde- und Schweinekadaver in defekte Wasserleitungen zu werfen pflegte, ferner ist der Ausdruck *ὕδατα χ.* = Leitungswasser, nicht belegt.

Wie steht es endlich mit des Vfs. Kenntnis der rituellen Reinigungsverpflichtung? Recht schlecht nach Schürer (l. c.). Nur für Priester galt die Verpflichtung zu einem rituellen Tauchbade und Anlegung eines weißen Dienstgewandes vor Antritt des Tagesdienstes und verschiedenes andere. Von den übrigen Israeliten forderte man levitische Reinheit, aber kein rituelles Tauchbad usw. Wenn Bücheler (Jew. Quarterly Review XX, Jan. 1908) auch für Laien ein rituelles Tauchbad vor Betreten des inneren Vorhofs für geboten hält, so beruht das auf Mißverständnis der bezüglichen Stellen, die nur von levitischer Reinheit redet. (So Schürer l. c.)

Daß solche Forderungen für Laien nicht bezeugt sind, erkennt auch Preuschen an. Sie sollen aber etwas Selbstverständliches sein. Man war gehalten, den Tempel barfuß zu betreten (Ex. 3, 5; Jos. 5, 15), danach verstand sich die Reinigung der Füße von selbst. Ebenso wäre es Anstandspflicht gewesen, statt des Werktagskleides ein festliches beim Betreten des Tempels anzuziehen, wenn darüber auch keine Vorschrift bestand

(Preuschen l. c. S. 6). So auch Lietzmann (l. c. S. 670). Ähnlich weist Blau (l. c. S. 212 f.) auf das Verbot hin, den Tempelberg mit staubigen Füßen zu betreten. Das ließ sich nur durch Waschen der Füße bewerkstelligen. Das Ablegen des Werktagskleides erklärt er als Anstandspflicht.

Indessen der Hohepriester fordert mehr. Nicht nur ist im Text, wie Blau meint, vom Waschen der Füße die Rede, sondern Christus wird ausdrücklich getadelt, daß er sich nicht gewaschen, während seine Jünger nicht mal die Füße abgewaschen hätten. Also fordert er eine rituale Waschung und wahrscheinlich auch Kleidungswechsel.

Fassen wir alles zusammen, so können wir in dem Fragment ein Stück guter jerusalemischer Tradition nicht erkennen, wie Preuschen und Blau annehmen. Häretische Färbung hat es nicht, Beziehungen zu den übrigen apokryphischen Evangelien lassen sich nicht nachweisen. Es scheint eine phantastische Komposition auf Grund echter Tradition (Mt. 15 u. 23) zu sein.

Das Verhältnis von Buddhismus und Christentum im Urteil von J. Dahlmann S. I.

Von Dr. Joseph Schulte, Professor der Theologie, Paderborn.

Das archäologische und religionswissenschaftliche Ergebnis der „Indischen Fahrten" von J. Dahlmann S. I.[1] ist in vielen Punkten so neu und überraschend, daß sich wohl noch manche wissenschaftliche Diskussion daran anknüpfen wird. Vor allem wird die völlig neue Beleuchtung, in die Dahlmann das Verhältnis von Buddhismus und Christentum gerückt hat, in den Kreisen der offenbarungsfeindlichen Religionswissenschaftler Sensation hervorrufen. Eine kurze Zusammenfassung der wertvollen Darlegungen Dahlmanns über die Beziehungen zwischen buddhistischem Kult und christlicher Lehre dürfte deshalb manchem willkommen sein.

Die älteste Heimat des Buddhismus liegt in dem unteren Gangestale; sein zweites Heimatland fand er an der Nordwestgrenze Indiens im Kabultale; die dritte Heimat verbirgt sich in den tibetanischen Hochtälern des Himalaja. Seine ursprüngliche Heimat hat der Buddhismus schon verhältnismäßig früh an den brahmanischen Hinduismus verloren; er hat auch nicht von hier aus seine Eroberungszüge durch die ostasiatische Welt angetreten. Das Heimatland des siegreich in die chinesische und japanische Kultursphäre vorgedrungenen Buddhismus ist vielmehr das Kabultal. Hier aber hatten vorher die buddhistische Lehre und der buddhistische Kultus eine tiefgreifende Umwandlung erfahren.

Die Unterschiede namentlich zwischen den altbuddhistischen Skulpturen aus Santschi und Barhut im Gangesgebiet und den späteren buddhistischen Bildwerken und Heiligtümern aus Gandhara im Kabultale müssen den Forscher stutzig machen. Alle Denkmäler jener älteren Kunst tragen den reinen, ungemischten Stil Indiens und spiegeln das ganze Leben des altbuddhistischen Kultus wider. Als Hauptobjekte der Verehrung treten der Reliquienschrein, der hl. Bohdibaum, das Rad des Gesetzes und Buddhas Fußspur hervor. Die meisten dieser Skulpturen, die teilweise noch dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehören, enthalten Szenen aus dem Vorleben Buddhas, einige wenige Darstellungen allerdings beschäftigen sich auch bereits mit Buddhas historischem Leben. Aber

[1] Illustrierte Bibliothek der Länder- und Völkerkunde. Indische Fahrten von Joseph Dahlmann S. I. 1. Band: Von Peking nach Benares. Mit 195 Bildern auf 52 Tafeln und einer Karte. 2. Band: Von Delhi nach Rom. Mit 279 Bildern auf 59 Tafeln und einer Karte. (XIV, 403 S. bezw. XVIII, 458 S., 8⁰.) Freiburg i. B., Herder, 1908.

eines fehlt bei allen Darstellungen: das Bild des Buddha selber. Es ist, als ob für den Künstler die Person des Religionsstifters nicht existierte.

Woher dieser grundsätzliche Ausschluß des Bildes Buddhas? Es kann die Scheu vor dem Bilderkulte nur aus der Grundrichtung der älteren antibrahmanischen Erlösungslehre Buddhas befriedigend erklärt werden. Vollzog sich des Brahmanen Erlösung durch die Aufnahme seines individuellen Seins in das absolute Sein des Gottes Brahma, so blieb dagegen die altbuddhistische Erlösungslehre beim vollständigen Erlöschen des persönlichen, individuellen Seins stehen. Von einer Vollendung des „Ich" in einem göttlichen Sein wußte der Buddhismus nichts. Nur durch sich selbst erlöst sich der Mensch. Lediglich in die Erkenntnis und Verkündigung der Wahrheit der Erlösung legte man Buddhas Ruhm und Beruf. Buddha war menschlicher Lehrer der Erlösung, aber nicht persönlicher Erlöser und göttliches Wesen.

Im Gegensatz zu dieser älteren, „Hinayana" (kleiner Wagen) genannten, Schule vertrat eine unter dem Namen „Mahayana" (großer Wagen) bekannte spätere Richtung wesentlich neue Auffassungen in der Erlösungslehre. In den Mittelpunkt des Kultus trat jetzt Buddha Maitreya, ein von dem Buddha Gotama der früheren Überlieferung grundverschiedener Charakter. Buddha Maitreya ist nicht ein menschlicher Lehrer und Verkündiger der Erlösung, sondern ein göttliches Wesen, ein liebevoll erbarmender Mittler der Erlösung, ein Heiland!

In schroffstem Widerspruch zur Kunst des Altbuddhismus tritt nun in dem Bilderkreis Gandharas das Buddhabild auffällig in den Vordergrund. Und das ist das Merkwürdigste: „Überall erscheint Buddha mit dem faltenreichen Gewande angetan, wie es während der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung in der griechisch-römischen Welt getragen wurde" (Indische Fahrten, II, 110). „Es werden Szenen dargestellt, die in den handelnden Personen christliche Erinnerungen wachrufen. Die Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf die Mittelgestalt mit dem Nimbus . . . Würdevoll ist die Rechte wie zum Segnen oder zur Belehrung erhoben. Die ganze Erscheinung macht einen ernsten Eindruck. Das ist weder brahmanisch noch buddhistisch. Es sieht aus, als wäre es aus der christlichen Antike hervorgegangen, ein Christustypus in Buddhabildern!" (a. a. O., II, 100).

Daß die religiöse Kunst Gandharas sich aus dem Einfluß erkläre, den die seit Alexander eindringende Macht der hellenischen Beherrscher des Pandschab auf indisches Leben ausübte, daß namentlich den Buddhabildern Gandharas der griechische Apollotypus zugrunde liege, ist eine Vermutung, die zwar vielfach ausgesprochen wurde, aber weder vom geschichtlichen noch vom künstlerischen Standpunkte aus haltbar ist. Die Gandhara-Epoche reicht nach der übereinstimmenden Ansicht der zuverlässigsten Forscher nicht über die Anfänge der römischen Kaiserzeit zurück, und nur starke Einbildungskraft kann in den Buddhaköpfen der Gandhara-Heiligtümer Spuren apollinischer Schönheit entdecken. Sowohl geographische wie chronologische Tatsachen sprechen vielmehr dafür, daß die neue Kunst Gandharas mit der Schule des „Mahayana" in enger inniger Verbindung steht. Ist es doch unbezweifelbar, daß die neue Lehre „des großen Wagens" auch im Kabultale entstanden ist und ebenfalls ihr zeitlicher Ursprung frühestens in das erste Jahrhundert n. Chr. fällt. Die Denkmäler Gandharas im Kabultale stellen die künstlerische Verherrlichung des neuen Ideals der buddhistischen Erlösungslehre dar.

Woher nun der Wandel, der sich in der buddhistischen Lehre und Kunst zur gleichen Zeit vollzogen hat? Die religiöse Kunst ist nur Reflex der religiösen Lehre. War nun aber das Neue und Charakteristische des „Mahayana" die in Buddha verkörperte Heilandsidee, so kam offenbar der umgestaltende Einfluß aus solchen Kreisen, in denen die Heilandsidee bereits entwickelt war. Dieser Kreise gab es drei: der jüdische,

iranische und christliche Kultus. Von einer Berührung des jüdischen Kultes mit dem Gebiete von Gandhara ist nichts bekannt. Mit dem iranischen Kultuskreise stand zwar das buddhistische Leben des Kabultales in nächster Berührung, aber bei einem genaueren Vergleiche fallen alle Ähnlichkeiten zwischen der iranischen und buddhistischen Erlöseridee; auch zwischen Maitreya und Mithras zeigt sich trotz des Zusammenklangs der Namen nicht die geringste Verwandtschaft. So kann es nur das Christentum gewesen sein, das durch seine Heilandsidee die außerordentliche Wandlung im Buddhismus herbeigeführt hat. Läßt sich eine derartige Einwirkung des christlichen Erlösungsgedankens auf den Buddhismus wahrscheinlich machen? Dahlmann wagt diese Frage zu bejahen, und seiner eingehenden, sorgfältigen und vorsichtigen Argumentation wird sich kaum Stichhaltiges entgegenstellen lassen. Das Eindringen des Christentums in das Gebiet von Gandhara ist durch den lebhaften syrisch-indischen Handelsverkehr, der gerade während der ersten Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit blühte, recht wohl erklärbar. Überdies läßt sich von dem Berichte der Thomas-Legende (2. bis 3. Jahrh.) über die Ausbreitung des Evangeliums im nordwestlichen Indien dartun, daß seine historischen, geographischen und chronologischen Angaben mit den unzweifelhaften Ergebnissen der indischen Forschung vollständig im Einklang stehen. Dahlmann hat recht: fände man in den Katakomben auf Schritt und Tritt indische Ornamente und Christus stets im Kleide des indischen Mönches, jeder unbefangene Kritiker sähe die unverfälschte indische Ursprungsmarke den Denkmälern der Katakomben greifbar aufgedrückt und bei etwaigen Parallelen in den literarischen Urkunden den Beweis für die Abhängigkeit des Christentums unwiderleglich erbracht. „Nun, gerade das, was für Kultus und Kunst der Katakomben der vollgültige Beweis der Abhängigkeit von Indien wäre, das trifft im umgekehrten Sinne für Gandhara zu“ (a. a. O. II, 138). Um so mehr wird diese Schlußfolgerung das Richtige treffen, als bereits von dem Scharfsinne des französischen Jesuiten Boyer der Beweis erbracht worden ist, daß gerade jene Buddhalegende, die die meisten angeblichen Parallelen zum Neuen Testament enthält, das „Lalita vistara“ nämlich, mit den Inschriften auf Kunstdenkmälern Gandharas enge Beziehungen aufweist.





Schell, Dr. Herman, Kleinere Schriften. Herausgegeben von Dr. Karl Hennemann. X u. 704 S., 8°. Paderborn, F. Schöningh. Mk. 12,—.

Wenn auch die einzelnen Schriften, die hier zusammengefügt sind, bereits gedruckt vorlagen, so ist ihre Zusammenstellung doch ein verdienstvolles Werk des Herausgebers. Denn teils waren sie als Einzelschriften gar nicht oder nur schwer zu erreichen, anderseits gewährt es einen besonderen Genuß, die verschiedensten Probleme, bald dieses, bald jenes, in reicher Abwechselung von dem Schellschen Genius behandelt zu sehen. Je mehr sich allmählich die um Schells Person und seine literarische Arbeit hochgehenden Wogen des Kampfes geglättet haben, um so leichter wird sich die Verwertung der zahlreichen kräftigen Anregungen und der neuen gesunden Gedanken, wie auch die Abweisung der mannigfachen Irrungen des ideenreichen, regsamen und begeisterten Würzburger Theologen zu Nutz und Frommen der kirchlichen und wissenschaftlichen Interessen vollziehen. Auch die vorliegende Publikation wird dazu ohne Zweifel ihren Teil beitragen.

Was den Inhalt der Sammlung betrifft, so zeigt sie auf den ersten Blick in dem Reichtum und der Verschiedenheit der behandelten Objekte eine große Allseitigkeit des produktiven Geistes, die um so mehr anspricht, als sich mit ihr eine gleiche Höhe der Gedanken und Tiefe der Spekulation zu verbinden pflegen. Wir finden da in buntem Wechsel behandelt religionswissenschaftliche, philosophische, dogmatische, apologetische Probleme, Katholizismus, Protestantismus, Buddhismus, Monismus, Wissenschaft und Kultur, Auktorität und Freiheit, Religion und Kirche, Gottesbegriff und Geistesleben und auch akute Tagesfragen abstrakt wissenschaftlicher und praktischer Art.

In der Fülle der anregenden Gedanken befinden sich allerdings manche Irrtümer. Einige sind offenbar entstanden bei Versuchen von neuen und befriedigenderen Lösungen, vielfach sind es Überspannungen, wie sie einem nach Reinheit und Läuterung in stetem Idealismus ringenden Geiste gar leicht entspringen, zumal bei dem Drange, weniger die alten Bahnen kräftiger zu beleuchten und gangbarer zu machen, als neue und originelle zu eröffnen, freilich Irrtümer, manchmal mit sehr weittragenden Konsequenzen, die mit derselben Entschiedenheit abzuweisen sind, wie die gesunden Gedanken dankbar aufgenommen und verwertet werden sollten. Man darf die Gefahren der Schellschen Irrtümer gewiß nicht verkennen, aber die Gefahren mindern sich doch in demselben Maße, als sie als solche immer tiefer und allgemeiner von der objektiven Kritik dargelegt und auch von Anhängern Schells anerkannt sind. Wiederholt macht der Herausgeber Dr. Hennemann, der Schüler und vertraute Freund des verewigten Würzburger Apologeten, ebenso pietätvoll wie klar und bestimmt, wenn auch kurz, in seinen Anmerkungen auf die abzuweisenden Auffassungen aufmerksam. So erinnert er S. 249 f. an eine von der gewöhnlichen Terminologie abweichende Begriffsfassung von „reiner Geist" und korrigiert S. 305 eine mißverständliche und im Wortlaute unhaltbare Auffassung des Priestertums in der katholischen Kirche. Die Studie „Die Kämpfe des Christentums", S. 334—346, hatte nicht ohne Grund einen sehr scharfen literarischen Protest hervorgerufen, namentlich gegenüber der Wendung, das Christentum habe drei große Konfessionen aus sich geboren, den Arianismus, das byzantinische Kirchentum und den Protestantismus, und wegen der scheinbaren Anerkennung des Protestantismus, besonders seines Persönlichkeitsideals. H. macht darauf aufmerksam, daß Schell selbst die Mißverständnisse in der folgenden „Erklärung", S. 346—352, durchaus befriedigend klargestellt habe. In den Anmerkungen auf S. 423 korrigiert er die Möglichkeit einer zu engen Fassung des Schellschen Begriffs der „Hypothese" und auf S. 464 und 501 zu scharfe und unhaltbare Sätze Schells gegen die kirchliche Beaufsichtigung und die Forderung der kirchlichen Druckerlaubnis. Zu der Studie „Gottesbegriff und Aberglaube" konstatiert der Herausgeber zunächst die Übereinstimmung der Schellschen überaus klaren,

scheinbar eigenartigen Darlegungen über den Aberglauben mit der allgemeinen Ansicht der Theologen; dann bemerkt er weiter, S. 574, daß der Satz: „Die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert demnach ein tiefes Verständnis davon, warum er allein durch Wesen und Dasein die anbetungswürdige Persönlichkeit und Dreipersönlichkeit ist, und warum er allein als unendliches Gut der allein genügende Lebensinhalt für unser nie ruhendes unvergängliches Denken und Verlangen ist,“ die Anforderungen zu hoch spanne und in ähnlicher Überspannung ein anderer Satz auf der folgenden Seite das Motiv der Heiligenverehrung „zu eng“ fasse. Ganz speziell weist er im Interesse der Wahrheit und richtigen Schätzung sogleich im Vorwort hin auf die vielgenannte Rektoratsrede Schells: „Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des dreieinigen Gottesbegriffs und der biblischen Schöpfungsidee“ (S. 185—238). Mit vollem Recht sagt er: „Diese Schrift wurde von Schell hoch gewertet, weil sie eine kurze Darstellung seines philosophisch-theologischen Systems ist und dessen Grundlagen kurz und klar zum Ausdruck bringen sollte. Man bewundert in ihr die Durchsichtigkeit der Behandlung des so schwierigen Geistesproblems. Sie bietet eine überzeugende in moderne Form gefaßte Widerlegung des Kantschen Subjektivismus und des erkenntnistheoretischen Idealismus. Sehr wertvoll ist auch die scharfe Betonung des Geistes als eines in sich vollendeten, alles auf sich zurückbeziehenden und aus sich selbst erklärbaren Wesens, während die Materie wesentlich über sich hinausweist und ihren höheren Erklärungsgrund nur in einem höheren geistigen Wesen haben kann.“ Er fügt dann freilich sogleich hinzu: „In der Summe der vielen neuen, kräftig anregenden und tiefwahren Gedanken findet sich allerdings auch die durch die kirchliche Zensurbehörde beanstandete Darstellung des Gottesbegriffs als causa sui. Obwohl die Schrift selbst seinerzeit von der Inderkongregation nicht beanstandet worden ist, glauben wir dennoch, um Mißverständnissen und Streitigkeiten vorzubeugen, feststellen zu sollen, daß der wesentliche Unterschied zwischen der aristotelisch-scholastischen Philosophie und der Anschauung Schells in der abweichenden Auffassung der Begriffe actus purus, Substanz und intellectus possibilis besteht, und daß hierin eine Quelle seines von der kirchlichen Behörde getadelten Gottesbegriffs erblickt werden muß.“ Der Scholastik gegenüber sind es in der Tat gerade die drei von Dr. Hennemann angeführten Begriffe, deren irrtümliche Auffassung inbezug auf die Aktivität Schell von dem früher allgemein angenommenen zu seinem Gottesbegriff abdrängen mußte. Nachdem der Herausgeber ausdrücklich auf die kirchliche Beanstandung des in der Broschüre dargelegten Gottesbegriffs[1] aufmerksam gemacht, ist die Einfügung dieser Studie in die Sammlung um so begründeter, als dort zugleich die Quellen des Irrtums, wenigstens einige, offengelegt werden.

Was zunächst den actus purus betrifft, so verstanden Aristoteles und die gesamte Scholastik diesen Ausdruck als reine Wirklichkeit im Gegensatz zur Potentialität und machten diesen Begriffsinhalt zur Grundlage ihrer Untersuchungen über Gott, sein Wesen und seine Begründung. Schell faßte dagegen den actus purus auf als reine Tätigkeit (actio pura) und legte ihn, so verstanden, seiner Spekulation zugrunde. Weil nun jede Tätigkeit ihrem Begriffe nach eine Produktivität besagt, etwas produzieren muß (sei dieses Hervorgebrachte ein substantielles oder akzidentelles Sein), so muß auch das Wesen Gottes als actus purus notwendig etwas Entsprechendes hervorbringen. Das aber kann, wenn nicht die höchste lebensvolle Einheit im göttlichen Wesen verloren gehen soll, nur sein das göttliche Sein selbst, nicht etwa bloß die zweite und dritte göttliche Person. Denn auch im Vater abgesehen von seiner Vaterschaft, desgleichen im Sohne Gottes abgesehen von seiner Sohnschaft, und im Hl. Geiste abgesehen von der passiven Hauchung findet sich das göttliche Wesen, der actus purus, die „reine Tätigkeit“ samt dem damit verbundenen (immanenten) Produkt, das ist das göttliche Sein, die göttliche Substanz. Somit ist Gott wahrhaft „Ursache seiner selbst“, denn er bringt (nicht zeitlich, sondern) ewig sein Sein hervor und zwar durch die Doppeltätigkeit des Geistes: Erkennen und Wollen. Dies „sich selbst verursachen“ besagt somit kein göttliches Entstehen, keinen Übergang vom Nichtsein zum Sein, sondern nur die ewige ursächliche Selbstbegründung. „Die Selbstursache bedeutet, daß das Urerste (Gott) kraft eigener Weisheits- und Heiligkeitstat ewig und in unendlicher Lebensfülle besteht, ohne jemals des (zeitlichen) Entstehens oder der Vervollkommnung zu bedürfen“ (S. 207). Was kraft der eigenen Tat besteht, hat sich selbst verursacht, hier allerdings nicht in der Zeit, sondern in der

[1] Derselbe Gottesbegriff kehrt in der Sammlung noch einige Male wieder, der Herausgeber macht im Interesse der kirchlichen Lehre jedesmal eigens darauf aufmerksam, indem er auf sein Vorwort hinweist, so S. 250, 331 und 558.

Ewigkeit. Weil nun auch Gottes Wesenheit gewirkt, verursacht ist, so kann Schell S. 206 den Satz aufstellen: „Der hinreichende Grund des Wirklichen heißt Ursache.“ Die Scholastik sagt: der hinreichende Grund des Gewordenen heißt Ursache, Gott ist nicht geworden, also hat er keine Ursache, sondern bloß einen realen Grund seines Seins. Somit hat Schell von seinem Standpunkte aus recht, das, was wir Gesetz vom hinreichenden Grunde nennen, einfach als Kausalgesetz zu bezeichnen (S. 206 f.). Er glaubte um so mehr trotz des Widerspruches der Neuscholastiker an seiner Anschauung festhalten zu müssen (s. S. 207), weil der Sohn Gottes und der Hl. Geist nach katholischem Dogma wirklich durch eine innergöttliche Lebenstätigkeit (Erkennen und Liebe) hervorgebracht werden, nicht in zeitlichem, sondern in ewigem Ursprung, ähnlich wie aus einem als ewig vorausgesetzten Feuer ewiges Licht und ewige Wärme hervorgehen würden. Hierbei übersah Schell allerdings, daß auch der Hl. Geist nach dem trinitarischen Dogma von Ewigkeit her das göttliche Wesen besitzt, selbst aber kein ewiges göttliches Produkt erzeugt, mithin das göttliche Wesen, insofern es im Hl. Geist sich findet, — und dies Wesen, actus purus, findet sich voll und uneingeschränkt in ihm — unmöglich als produktive Tätigkeit aufgefaßt werden kann. Es ist ein ausdrücklicher Bestandteil des Trinitätsdogmas, daß in Gott das produzierende Prinzip (der Vater gegenüber dem Sohne, Vater und Sohn gegenüber dem Hl. Geiste) real vom Produkte verschieden ist ganz entsprechend dem hier in Betracht kommenden metaphysischen Prinzip [1] während nach dem Schellschen Begriff der Selbstursache das Produzierende und das Produkt real identisch sein müßten. Wir werden darauf gleich zurückkommen.

Schell wurde in seiner Auffassung noch durch ein weiteres Mißverständnis der scholastischen Ausdrucksweise bestärkt.

Die Scholastik betrachtet in der Geister- nicht weniger als in der Körperwelt als das Erste und Fundamentalste eines jeden Wesens die „Substanz“, wie auch Aristoteles in seinen „Kategorien“ an die erste Stelle die Substanz setzt und erst an neunter Stelle die „Tätigkeit“ aufzählt. (Antipraedicamenta cap. 5.) Da nun nach Schellscher Auffassung jedes geistige [2] Wesen in einem gewissen Sinne actus purus, „reine Tätigkeit“ ist, Substanz aber etwas Ruhendes besagt, so schienen ihm die Scholastiker offenbar im Unrecht zu sein, wenn sie die Substanz als das Erste auch im Geistesleben ansahen und die Tätigkeit erst als ein zur Substanz hinzukommendes Akzidens betrachteten. — Nun ist der Geist zwar wesentlich Tätigkeitsprinzip, nicht aber wesentlich wirkliche geistige Tätigkeit. Die Seele des menschlichen Embryo ist ja auch ein wahrhafter Geist und wahres Prinzip geistiger Tätigkeit, und doch übt sie noch keinerlei Geistestätigkeit aus, die geistigen Tätigkeiten schlummern noch. Wenn die gesamte Scholastik die aktuelle Tätigkeit keineswegs als notwendiges Begriffsmoment des Geistwesens anerkannte, so faßte sie dennoch die Substanz nach dem Wundtschen, von Schell angeführten Ausdruck nicht als „Wirklichkeitsklötzchen“ (S. 188 u. 190) auf, d. h. als ein zwar wirkliches, aber totes Sein, sondern als ein Sein, das wesentlich Tätigkeitsprinzip ist. So dachte sie nicht bloß vom geistigen, sondern auch vom stofflichen Wesen, indem auch dieses seine (chemisch-physikalische) Tätigkeit hat, und sonach die materielle Substanz wesentlich Prinzip solcher Tätigkeit ist. Als Tätigkeitsprinzip hat allerdings die Substanz in der scholastischen Terminologie einen anderen Namen, nämlich „Natur“. Die Natur eines Wesens bezeichnet seine Substanz, insofern diese wesenhaftes Tätigkeitsprinzip, d. h. zum „Erzeugen“ bestimmter Wirkungen veranlagt ist. Wenn man dies übersieht, gelangt man ohne Mühe zu der scholastischen Substanz als Wirklichkeitsklötzchen, die Schell in dieser Form mit Recht ablehnte.

Er glaubte noch einen anderen Grund zur Ablehnung des scholastischen Substanzbegriffes zu haben, der mit jenem in inniger Beziehung steht.

Bekanntlich teilt die Scholastik das esse primo et per se der Substanz zu und jedem Akzidens, also auch der Tätigkeit, das esse secundario und dependenter a substantia; ja das esse des Akzidens ist eigentlich nicht so sehr esse als vielmehr inesse, das notwendig die Substanz voraussetzt, und zwar nicht nur physisch als Inhäsionssubjekt, sondern auch in metaphysischer Gradation.

---

[1] Daß in Gott das produzierende Prinzip und das Produkt real voneinander verschiedene Personen begründen, wissen wir freilich nur durch die Offenbarung, daß aber das Produkt und sein Prinzip voneinander verschiedene Realitäten sind, das sagt uns nicht nur der Glaube, sondern auch die bloße Vernunft.

[2] Inbezug auf eine eigentümliche, von der gewöhnlichen abweichende Begriffserfassung von „reiner Geist“ vgl. S. 249 f.

Das scholastische Axiom agere sequitur esse gilt offenbar zunächst in der kreatürlichen Ordnung; man wandte es aber auch an auf Gottes Wesenheit und Tätigkeit, sofern es sich um eine rein begriffliche Priorität und Posteriorität handelt. Schell umgekehrt setzt in demselben Sinne in platonischer Grundanschauung das agere dem esse voraus sofern es sich um Gottes Wesenheit handelt. — Hier zeigt es sich, daß die menschliche Metaphysik das Sein Gottes nicht zu durchforschen vermag, weil sie das göttliche Sein nicht in unsere metaphysischen Kategorien hineinzwängen kann. Sowohl die Substanz als auch die Aktion wird, wenn auch formell, so doch nicht univok von Gott und der Kreatur ausgesagt. Deus non est in genere. Während die prädikamentalen Begriffe Substanz und actio sich ausschließen, schon darum weil die Kategorie actio Akzidens ist, sind sie in Gott real identisch. Gott ist mehr als aristotelische Substanz und aristotelische actio, er ist im Sinne der Eminenz Übersubstanz und Überaktio, d. h. eine Realität, welche, mit Ausschluß beider kreatürlich-prädikamentalen Formalitäten, die Vollkommenheit beider in der absoluten Einheit seines Seins enthält. Daraus erklärt sich, daß jeder Versuch der Gotteserklärung fehlschlagen muß, der die Begriffe Substanz und actio nach ihrem kreatürlich-formalen Inhalt, d. h. getrennt, in ihrer Gegensätzlichkeit, auf Gott anwendet. In Gott geht das agere dem esse weder voraus noch folgt es ihm, weil Gottes Wesenheit tatsächlich in der höheren ontologischen Indifferenz beider Begriffsinhalte besteht. Schon vor Schell hat man die Frage aufgeworfen, ob der Begriff der Substanz — nicht in seiner relativen Bedeutung dem Akzidens gegenüber, sondern — seinem positiven absoluten Inhalt nach nicht einer Vervollkommnung und Vertiefung bedürfe. Bis jetzt hat die Spekulation Resultate nicht gefördert. Ob die Schellsche Theorie nicht zur Weiterführung des Begriffs Anhaltspunkte und Gesichtspunkte bietet?

Wie Schell bei seinem Gottesbegriff in dem actus purus und dem Geistwesen als solchem die Aktivität der mißverstandenen Scholastik gegenüber kräftiger hervorkehren zu müssen glaubte, so schien ihm überhaupt die Aktivität, wie aus der vorliegenden Schrift hervorgeht, in der scholastischen Erkenntnistheorie im Erkenntnisakte nicht hinreichend gewürdigt zu sein. Er war der Meinung, der aristotelisch-scholastische intellectus passivus oder possibilis, der dem intellectus agens gegenübersteht, sei etwas rein Passives ohne wahre Tätigkeit. Die ganze Tätigkeit im geistigen Erkenntnisprozeß werde auf die vorbereitende Leistung des intellectus agens beschränkt (S. 193 f.). Daß Schell einer solchen Auffassung nicht beitreten konnte, ist selbstredend. Aber sie findet auch in der Scholastik keine Vertreter. Diese alle ohne Ausnahme teilten dem intellectus passivus die Haupttätigkeit beim Erkennen, ja die formelle Erkenntnistätigkeit ausschließlich und ganz zu; denn er ist es, der angeregt vom intellectus agens die species expressa, das Erkenntnisbild, in sich erzeugt und so das Objekt der Erkenntnis in sich nachbildet, um dann mittels dieses Nachbildes das Objekt sich innerlich zu vergegenwärtigen und zu erfassen. Der Ausdruck intellectus passivus ist darum allerdings nicht sehr glücklich gewählt, er trifft nur zu, sofern der intellectus passivus dem intellectus agens gegenüber sich passiv verhält. Die Scholastik braucht auch dafür gewöhnlich die Bezeichnung intellectus possibilis, weil er die Fähigkeit besitzt, durch seine erkennende Tätigkeit alles zu werden, d. h. jedes Objekt in sich geistigerweise nachzubilden.

Schell scheint zu der Aufstellung seines Begriffes von Gott als causa sui namentlich durch zwei Rücksichten bestimmt worden zu sein, vgl. S. 206 f.:

1. er glaubte sowohl der Sache selbst wegen, als auch den Forderungen der modernen Wissenschaft gegenüber an der metaphysisch-allgemeinen Gültigkeit des Kausalgesetzes (im passiven Sinne, jedes Sein ist ein verursachtes) festhalten zu müssen, und

2. ihm schien die scholastische Gottesbegründung mit der ratio sui, dem Denkgrunde, als eine rein ideelle, nicht in Gottes Sein hineingreifende vor dem Forum der Wissenschaft philosophisch und apologetisch-ungenügend zu sein, die wissenschaftlich keinen Schritt weiter führe.

Indessen, wie will man den Satz beweisen, daß jede Sache eine Ur-Sache haben müsse, wenn man nicht schon vorher einen pantheistisch-ewigen, in sich widerspruchsvollen Entwicklungsprozeß, dem Schell sicherlich nicht huldigte, annimmt? Im Gegenteil postuliert die Vernunft endlich einmal eine absolut-erste Ur-Sache, eine Ursache aller anderen Ursachen, die ihrerseits selbst nicht wieder verursacht sein kann von einer früheren Ursache, weil sie ja die absolut erste Ursache sein soll.

Wenn Gott sich selbst verursacht und zwar durch seine Tätigkeit (erkennen und wollen), dann fragen wir weiter, um mit dem absolut allgemeinen Kausalgesetze wirklich Ernst zu machen, welches ist denn die Ursache dieser das Sein Gottes begründenden Tätigkeit des absoluten Erkennens und Wollens?

Oder soll vor dieser ersten Ursache das allgemeine Kausalgesetz doch haltmachen??

Wir sahen, Schell sagt: „Die Selbsturſache bedeutet, daß das Ursprünglichste (Gott) kraft eigener Weisheits- und Heiligkeitstat ewig und in unendlicher Lebensfülle besteht, ohne jemals des (zeitlichen) Entstehens oder der Vervollkommnung zu bedürfen," im Sinne Schells auf den kürzesten Ausdruck gebracht: „Was kraft der eigenen Tat besteht, hat durch sich selbst Bestand." Dieser Satz hat ohne Zweifel einen gesunden Sinn, er bedarf jedoch einer genaueren Bestimmung. Er könnte besagen: Das Ursprünglichste ist die Tat, und in dieser absoluten Tat, nicht durch deren Produktivität, sondern in ihrem Tatsein als solchem, hat das göttliche Wesen seinen Bestand. Dann ist ein ontologischer Prozeß der Begründung ausgeschlossen, dann bietet aber auch dieser Gottesbegriff nichts wesentlich Neues und enthält keine neue Begründung der Schule gegenüber, er verlöre nur im Vergleich zu der Grundlage des scholastischen actus purus an Klarheit und müßte doch schließlich auf diesen zurückgeführt werden. In Wirklichkeit aber soll in jenem Satze, entsprechend der ganzen Tendenz der Schellschen Philosophie und der besonderen Betonung des Kausalgesetzes in diesen Gedankengängen, offenbar ein Prozeß ausgesprochen werden, und zwar von der Tat zum Bestand; kraft der Tat (haben wir den Bestand), durch die Tat, nicht so sehr in und mit der Tat haben wir den Bestand.

Jeder Prozeß, und so auch der hier in Frage stehende, ist nun entweder ein ontologischer, ein Seinsprozeß, oder ein logischer, ein Denkprozeß. Jeder Prozeß setzt weiterhin notwendig einen terminus a quo und einen terminus ad quem voraus, jeder logische Prozeß einen logischen terminus a quo und einen logischen terminus ad quem, d. h. zwei verschiedene Begriffe, und ebenso jeder Seinsprozeß einen Seinsterminus a quo und einen Seinsterminus ad quem, d. h. zwei Realitäten, die voneinander real verschieden, durch den Prozeß real miteinander verbunden werden; sonst kann von einem Seinsprozeß im wahren Sinne des Wortes nicht die Rede sein.

Wäre nun der in Rede stehende Prozeß ein ontologischer, dann müßten wir auch in Gottes Wesen, abgesehen von den Personen, — es handelt sich ja hier nicht um die Begründung der Trinität, sondern der göttlichen Wesenheit — zwei getrennte Realitäten haben: als erste Realität die Weisheits- und Heiligkeitstat als realen terminus a quo, kraft deren dann die zweite Realität, der terminus ad quem, d. h. der göttliche Wesensbestand, real verschieden von der sie begründenden Tat, verursacht wird, oder, um bei der Schellschen Terminologie zu bleiben, „besteht". Das aber widerstreitet dem Gottesbegriff. Also ist in dem Satze: Was kraft der eigenen Tat besteht, hat durch sich selbst Bestand, ein ontologischer, ein Seinsprozeß ausgeschlossen. Ist aber der Prozeß unmöglich ein ontologischer, dann kann er nur ein logischer sein, der nicht zwei getrennte Realitäten, sondern nur zwei verschiedene Begriffe postuliert. Dann besagt er aber auch nichts anderes als die scholastische ratio sui ipsius, die Schell zu schwach zu sein, zu wenig ontologischen Charakter zu haben schien.

Sie wird bekanntlich folgendermaßen kurz dargestellt. Jede kreatürliche Wesenheit ist als solche notwendig ein begrenztes, also bestimmtes Sein, ein Sosein (Menschsein, Tiersein, Pflanzesein usw.), in welchem das „So" sowohl den positiven Inhalt, die Vollkommenheit, als auch die Begrenztheit, den Ausschluß weiterer Vollkommenheit, also Unvollkommenheit ausdrückt bezw. andeutet. Die uns umgebenden geschaffenen begrenzten Wesenheiten führen den denkenden Geist notwendig via causalitatis, negationis und eminentiae zu der absoluten Wesenheit, die nicht ein begrenztes Sosein ist, sondern die das Sein ist, das unbegrenzte Sein, das esse ipsum. Wie nun alle geschaffenen Wesenheiten als beschränktes Sein nicht alle Vollkommenheiten besagen, so besagen sie auch namentlich nicht wesensnotwendig den letzten aller Akte, die Spitze aller Vollkommenheiten, den Existenzakt, das Dasein, die Wirklichkeit. Wie aber das esse ipsum alle Vollkommenheit einschließt, — welche Vollkommenheit könnte gedacht werden, welche nicht im esse als solchem enthalten wäre, also nicht ein esse, ein Nichts wäre? — so muß es auch wesensnotwendig die Existenz[1] einschließen. Und so gelange ich in logischem Prozeß von Gottes Wesenheit auf Grund ihres realen Inhalts notwendig zu seiner Wirklichkeit, sie ist der letzte vollauf genügende reale Grund für Gottes Dasein, weil sie bei virtueller Distinktion logisch sein Dasein einschließt und ontologisch sein Dasein ist. Bei voller realer von der Vernunft geforderter Identität von Wesenheit und Wirklichkeit ist eine weitere ontologische Begründung nicht möglich und kann darum auch nicht von der Vernunft postuliert worden.

[1] Das soll nicht gesagt sein im Sinne des ontologischen Gottesbeweises, da dieser nur aus der abstrakten Idee Gottes den Schluß vollzieht, während hier von den existenten Wesenheiten ausgegangen wird.

Diese Formel, daß Gott die ratio sui ipsius sei, führt den denkenden Geist in der Gottesbegründung in der Tat einen, wenn auch nur kleinen, Schritt weiter, sie begründet Gottes Wirklichkeit tatsächlich auf der realen Grundlage der göttlichen Wesenheit, wir haben in ihr eine wahre Selbstbegründung Gottes.

Eine solche Begründung genügt aber auch den Ansprüchen des forschenden Geistes. Mit Recht sagt Jos. Mausbach[1]: „Auch bedarf ein Wesen, das das Sein selbst ist, keiner „Erklärung". Daß das esse ipsum existiert, ist selbstverständlicher, als daß das Kausalitätsgesetz zu Recht besteht."

Endlich ist diese ratio sui nicht eine völlig abstrakte Gotteskonstruktion, die im Gegensatz zur causa gar nicht in Gottes Sein hineingriffe, die einen bloß logischen Charakter ohne ontologische Beziehung hätte. Sie bezeichnet in Gottes Wesenheit den wahren Realgrund seiner Wirklichkeit, nicht nur den abstrakten Idealgrund. Die göttliche Wesenheit ist als ipsum esse wirklich der Sachgrund der Wirklichkeit Gottes. — Überhaupt hat der Denkgrund notwendig irgend einen sachlichen Charakter. Er ist stets auf eine zugrundeliegende sachliche Beziehung zurückzuführen, selbst dann, wenn die logische und ontologische Begründung zweier durch ein kausales Verhältnis miteinander verbundenen Realitäten einen direkten diametralen Gegensatz zueinander bildete. Wenn ich mit dem Rauche in der Erkenntnisordnung die Existenz des Feuers begründe, während doch physisch das Feuer den Rauch verursacht, so ist diese ratio, diese Begründung in der Denkordnung, nur deshalb zu Recht bestehend, weil sie schließlich auf das umgekehrte kausale Sachverhältnis zurückzuführen ist. Entbehrte der Denkgrund in der Tat in Kantischer Auseinanderreißung der logischen und ontologischen Ordnung jeglicher sachlichen Unterlage, dann wäre die Denkordnung nicht gegründet auf die Seinsordnung; dann wäre sie nicht Denkordnung, sondern Denkunordnung oder ein Phantasiespiel. Das ipsum esse ist in unserem Falle wahrer Sachgrund für den Bestand Gottes, wenn es auch nicht die Ursache des Bestandes bezeichnet. Sachgrund und Ursache sind keineswegs identische Begriffe, und nicht Ursache allein ist Sachgrund. In der Sache liegt es, daß ein Wesen, welches das esse ipsum ist, notwendig in sich Bestand hat, und insofern ist es unzutreffend, die ratio jeder sachlichen Beziehung zu entkleiden und sie als bloßen Denkgrund der causa als Sachgrund gegenüberzustellen. Beide, causa und ratio, können Sachgründe sein, können eine reale Begründung enthalten, die causa per productionem, die ratio hier per realem identitatem bei begrifflicher Verschiedenheit des Grundes und des Begründeten.

Somit verlangt weder der Ernst des Kausalgesetzes die causa sui, noch ist die ratio sui als Gottesbegründung etwa wegen Mangels an sachlichem Charakter als „bloßer Denkgrund" ungenügend und wertlos.

Unter den Wahrheiten, die Schell wirksam geltend gemacht hat, mag wohl eine der fundamentalsten und wichtigsten die des gesunden Intellektualismus sein. Mit einer hochgespannten, siegesfreudigen Zuversicht hat er denselben ausdrücklich in der grundsätzlichen Vorrede zu seiner Apologie des Christentums aufgestellt und in seinen Forderungen und Konsequenzen eingehend begründet und verteidigt: „Darum halten wir," sagt er gegen Schluß seiner klaren Erörterungen, „an der intellektualistischen Grundlage der alten Apologetik fest und verehren in ihrem Prinzip des Intellektualismus die philosophia perennis."[2] Diese Auffassung hat Schell bis zu seinen letzten Lebens- und Arbeitstagen festgehalten und durchgeführt. Sie tritt, wie in allen seinen Schriften, so auch in der vorliegenden Sammlung kraftvoll hervor und ist in Schells konsequenter Anwendung die ausgeprägteste Negation und der unzweideutigste Protest gegenüber dem neuen Modernismus mit seiner Immanenz, seiner Gefühlsverschwommenheit und seinem Mystizismus.

Eine charakteristische Eigentümlichkeit des Schellschen gesprochenen und geschriebenen Wortes hebt H. treffend hervor, wenn er sagt: „Schell schreibt und spricht nicht bloß mit der scharfen Kritik seines Intellekts, sondern auch, und das weckt Sympathie, mit der Glut eines für die höchsten Ideale flammenden Herzens und mit der Innigkeit eines für Gott den Alleinguten begeisterten Gemüts."[3] Diese flammende Begeisterung für die Ideale der Wahrheit, die alles mit sich fortzureißen suchte, war in der Tat ein hervorstechender Zug in Schells Leben und Wirken, das er selbst gern stempelte mit dem Sigill des „Viam veritatis elegi". Sie hat ihm zahllose Verehrer zugeführt und wird ohne Zweifel in Tausenden von Seelen, die im Glauben wankten, neue Glaubensfestigkeit und neue Hingabe an die hl. Kirche hervorgerufen haben. Freilich war sie

---

[1] Katholik, 1901 II. S. 215.

[2] Vorwort zur I. Aufl. S. XXIV. [3] S. V.

auch nicht ohne jede Schattenseite. Mit der hellen Begeisterung für die Person entzündete sie sehr leicht bei seinen Verehrern die gleiche Begeisterung für die Lehre auch da, wo es sich nicht um objektiv sichere Wahrheit handelte, sondern um subjektiv irrige Auffassungen des gefeierten Apologeten. Der wissenschaftlich gebildete, aber theologisch ungeschulte Leser vermochte die in den oft glänzenden Theorien vielfach nur keimhaft enthaltenen unhaltbaren Konsequenzen nicht zu erkennen und auszuscheiden und mochte geneigt sein, solche Hypothesen um so lieber festzuhalten, als sie aus einem hervorragend veranlagten Geiste und aus einem für die Wahrheit glühenden Herzen geboren waren. Diese Tatsache wird nicht selten die theologischen Gegner der von der Kirche später zurückgewiesenen Hypothesen zu einer desto energischeren Reaktion gedrängt und die Führung einer ruhigen und ergiebigen Diskussion auf beiden Seiten erschwert haben. Die Glut des Herzens und die Innigkeit des Gemütes sind in der Tat ein zweischneidiges Schwert von ungeheurer Kraft und einer wahrhaft erobernden Wirksamkeit. Daraus geht aber auch hervor, daß sie in ihrer ungehemmten Macht nur da sich entfalten sollen, wo es sich um feststehende Wahrheit handelt, aber verhängnisvoll werden können in der Kontroverse, wo die nüchterne sachliche Kritik am Platze ist und sie das letzte Wort spricht. Eine Theorie ist nicht in dem Maße wahr und darum der Hingabe würdig, als ein idealer Geist oder ein glühendes Herz für sie mit Wärme eintritt, sondern als sachliche Gründe ihre innere Berechtigung dartun. In einer alten hellenischen Gesetzgebung war es dem Rechtsanwalt geradezu untersagt, die Macht des Gemütes zugunsten seines Klienten im Streite der Meinungen den Richtern gegenüber spielen zu lassen, weil man dadurch die objektive Wahrheit für gefährdet erachtete. So mag für die absolute Wahrheit eintreten und zwar mit der flammendsten Begeisterung eintreten, was immer an intellektueller und auch sittlicher Macht des Geistes und des Herzens zu Gebote steht, — im Streite der Meinungen herrscht am nützlichsten der ruhige sachliche Intellektualismus. Unter dieser Rücksicht fehlte es Schell in seiner hellodernden impulsiven Begeisterung ohne Zweifel hie und da an der erforderlichen nüchternen Diskretion auch bei seinen edelsten Absichten.

Wir haben uns in dieser Besprechung namentlich mit den bedeutenderen Schellschen Irrtümern in dieser Sammlung befaßt. Dabei leitete uns vornehmlich die Absicht einer größeren Fruktifizierung der vorliegenden Schriften. Denn je klarer und bestimmter man die Irrtümer erfaßt und ausschließt, desto froher und ungetrübter kann man sich im übrigen der Aufnahme und dem Genusse der manchmal wahrhaft großen und ergreifenden Ideen hingeben.

Paderborn. B. Funke.

Kirchliches Handlexikon, ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, herausgegeben von Professor Michael Buchberger unter Mitwirkung der Professoren Karl Hilgenreiner, Joh. B. Nisius S. I., Jos. Schlecht, Andreas Seider und zahlreicher Fachgelehrten. Erster Band. München, Allgem. Verlags-Gesellschaft m. b. H. 1904—7.

Der erste Band dieses wirklich praktischen und nützlichen Werkes liegt seit Jahresfrist bereits fertig vor. Er erschien in Lieferungen, die anfangs auf 20 Hefte berechnet waren, aber dann wegen der Wichtigkeit mancher Artikel bis auf 22 vermehrt werden mußten. Das Werk will natürlich unserem Kirchenlexikon keine Konkurrenz machen; es ist ganz anders als dieses angelegt. Es will ein „Nachschlagebuch" sein, worin jeder, zunächst der Theologe, dann aber auch der für Theologie interessierte Laie, rasch und zuverlässig sich über alle Einzelheiten des weiten Gebietes der katholischen Theologie unterrichten kann. Das ganze Werk wird in ca. 25000 Artikeln sich verbreiten über Apologetik, Archäologie, Bibel, Bibliographie, Biographie, Dogmatik, Dogmengeschichte, Exegese, Hagiographie, Homiletik, Katechetik, Kirchengeschichte, Kirchenmusik, Kirchenrecht, kirchliche Geographie, kirchliche Kunst, Literaturgeschichte, Liturgik, Moraltheologie, Ordenswesen, Pastoraltheologie, Patrologie, Philosophie, Religionsgeschichte, Sozialwissenschaft, Statistik, Weltgeschichte. Jeder Artikel ist mit dem Namen des Verfassers gezeichnet und enthält am Ende auch die notwendige Literatur, meist die letzte oder doch die beste, angegeben.

Der erste Band ist 2072 Spalten stark. Es entfallen auf diese ca. 12500 Artikel, auf die Spalte ungefähr 6 Artikel. Oft steht auf einer solchen aber auch die doppelte Anzahl. Daraus allein schon ergibt sich, daß man in dem Werke hauptsächlich abgeschlossene Urteile, fertige Resultate, kurze Erklärungen zu suchen hat. Es will eben, wie

der Prospekt sagt, „rasch und bündig, klar und zuverlässig hinreichenden Aufschluß bieten“, nicht will es das eigentliche, fachwissenschaftliche Studium ersetzen, sondern nur erleichtern und jenen, die ihre Studien abgeschlossen haben, ein rasches Orientierungsmittel an die Hand geben, das niemals im Stich läßt. Aber auch für den eigentlichen Fachmann hat das Werk sehr oft seinen praktischen Nutzen, indem es bemüht ist, überall den neuesten Stand der Frage in Betracht zu ziehen und durch triftige Gründe das eigene Urteil erleichtern zu helfen. Daß dabei der kirchliche Standpunkt stets gewahrt wird, ist selbstverständlich, wird aber auch äußerlich noch durch die jedem Hefte aufgedruckte Druckerlaubnis kenntlich gemacht.

In Einzelheiten wollen wir uns nicht einlassen, Ref. würde ja doch nur über die Artikel seiner eigenen Disziplin ein Urteil abgeben können. Nur sei noch beigefügt, daß fast sämtliche Artikel aus der Feder von Fachmännern stammen.

Die Kritik, auch die protestantische, hat das Werk bisher durchaus zustimmend besprochen. Es wird nach der Vollendung des 2. Bandes, die bald zu erwarten ist, nicht nur eine Zierde des geistlichen Bücherschrankes, sondern vor allem eine reiche Fundgrube für jeden auf seine Fortbildung bedachten Priester sein. Der Preis von 45 Mark für die zwei stattlichen Bände ist in Anbetracht des äußerst reichen und gediegenen Inhaltes sehr mäßig: 1/5 Pfg. pro Artikel! B. Bartmann.

Knabenbauer, Joseph, S. I., **Commentarius in duos libros Machabaeorum.** Cum approbatione superiorum. Parisiis, sumptibus P. Lethielleux editoris. 1907 (440 p. gr. 8. Fr. 8, 50).

Ein wissenschaftlicher Kommentar zu den Makkabäerbüchern von katholischer Seite war längst notwendig. Ein deutscher Kommentar von einem Katholiken existiert nicht und die außerdeutschen entsprechen nicht den Anforderungen der heutigen Wissenschaftsstufe. Gerade bei den Makkabäerbüchern wird der Katholik aber nur mit der größten Vorsicht zu protestantischen Kommentaren greifen, an denen hier übrigens auch kein Überfluß ist (Grimm, Keil; die übrigen sind allzu dürftig). Man wird den neuen Kommentar von P. Kn. deshalb allgemein freudig begrüßen, um so mehr, da eine solche Auktorität in der biblischen Wissenschaft uns das Buch geschenkt hat. Ist der Verfasser doch neben P. Franz von Hummelauer zweifellos der hervorragendste Exeget, den die Gesellschaft Jesu heute zu den Ihrigen zählt.

Unser Kommentar bildet den XI. Band des den Päpsten Leo XIII. und Pius X. gewidmeten, von den PP. Cornely, Knabenbauer und von Hummelauer herausgegebenen Cursus Scripturae Sacrae. Der vorliegende stattliche Band ist der sechzehnte dieses monumentalen Werkes aus der Feder des P. Knabenbauer. Der Erklärung der einzelnen Abschnitte wird der von textkritischen Noten begleitete griechische (die Frage nach der Echtheit der von A. Schweizer edierten Teile eines hebräischen Textes läßt P. Kn. in suspenso) und lateinische Text vorgedruckt. Letzteres erscheint uns unnötig, da die Vulg. doch in den Händen jedes Lesers sein muß. In den vorausgeschickten Prolegomenen (p. 1–36; 262–80) finden sich außer den üblichen Gegenständen auch behandelt: die Chronologie, die Zahl der Kämpfer, die allegierten Dokumente, die Art, der Zweck und die Glaubwürdigkeit der Erzählung.

Das Buch repräsentiert eine durchaus solide Arbeit. Sie zeigt den Meister der Exegese auf jeder Seite und macht dem Cursus Scripturae Sacrae alle Ehre. Freilich wird der eine oder andere Leser, der die Entwicklung der Bibelwissenschaft auf unserer Seite nicht genügend verfolgt hat, manche Ausführung mit einigem Erstaunen lesen, da er weiß, daß für den dogmatisch korrekten Standpunkt des Kommentars nicht nur die Persönlichkeit des Verfassers, sondern auch das Imprimatur des Provinzials der deutschen Provinz des Jesuitenordens P. C. Schaeffer und des verstorbenen Erzbischofs von Paris, des Kardinals Richard, Bürgschaft leistet, so daß jede Verdächtigung unmöglich sein wird.

Zur Beurteilung des Standpunktes des neuen Kommentars noch einige Einzelheiten. Die Absicht des Verfassers des II. Makkabäerbuches war „nicht so sehr eine genaue Beschreibung der Ereignisse, als vielmehr die Überlieferung von Unterweisung und Ermahnung“. Er ist von Jason von Kyrene abhängig, „und wenn etwas minder genau erzählt ist, so ist das nicht die Schuld des Epitomators“ (S. 272). Obgleich die zwei Makkabäerbücher so bald nach den erzählten Ereignissen verfaßt sind, läßt Kn. in ihnen schon irrige Volksüberlieferungen zu, die von den Verfassern referiert resp. zitiert sind, ohne daß sie korrigiert werden, so insbesondere für die überaus hohen Zahlen der Kämpfenden und Gefallenen, aber z. B. auch für die Teilung seines Reiches unter die Feldherren durch Alexander den Großen I. 1, 7), für die Verwandtschaft der Juden und

der Spartaner (I. 12, 7. 21; II. 5, 9), für die von den Juden erwartete endzeitliche Wiederauffindung der Bundeslade (II. 2, 8 f.). Für die Erklärung der Reden wird die größte Freiheit in Anspruch genommen. Denn „es genügt für die zu fordernde sachliche Wahrheit, wenn die Reden für den Charakter und die Anlage der Redenden passend sind, den Zeitumständen angemessen und gerade aus der Wahrheit der Ereignisse heraus gleichsam geboren und gefordert" (p. 358). Das ist zweifellos richtig, wenn auch nicht gerade „von allen zugegeben".

Man sieht, daß ein so konservativer Mann wie P. Kn. mit diesem Buche am Abend seines arbeitsreichen Forscherlebens zunächst für die Lösung der Schwierigkeiten der Makkabäerbücher völlig den Standpunkt der gesund-fortschrittlichen oder, wenn man will, neukonservativen Exegetenschule eingenommen hat. Darin liegt, neben dem wissenschaftlichen Werte des Kommentars, wie ein besonderer Reiz persönlichen Charakters so auch der Wert des Buches für die allmähliche Anbahnung eines Einverständnisses in den leitenden Prinzipien der praktischen Forschungs- und Schriftstellerarbeit unter allen wissenschaftlich arbeitenden katholischen Exegeten. Dem hochverdienten greisen Ordensmanne sei deshalb auch dieserhalb der wärmste Dank dargebracht! P. Kn. hat freilich schon Veranlassung nehmen müssen, in den Stimmen aus M.-Laach 1908, 551 f. mit Recht auf das entschiedenste sich zu verwahren gegen die Insinuation (des „Zwanzigsten Jahrhunderts"?), er „anerkennte als allgemeinen Grundsatz, der inspirierte Autor könne sich einfach auf unverbürgte Volkstraditionen stützen; seine Zuverlässigkeit beziehe sich bloß auf religiös-sittliche Wahrheiten". Das ist weder der Standpunkt des Verfassers noch der des Referenten. N. Peters.

Dr. Gustav Klameth, Religionslehrer am k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasium in Mähr.-Ostrau, **Ezras Leben und Wirken.** XVI u. 142 S. 8°. Wien, Heinrich Kirschs Buchhandlung 1908.

Verf. will die Person des Esdras und sein Werk würdigen. Er setzt damit seinen Pflug auf einem, wenn auch viel umstrittenen, so doch gerade von vielen neueren katholischen Gelehrten (Fischer, van Hoonacker, Lagrange, Nikel, Rießler, Seisenberger) sehr eifrig beackerten Felde ein. Für Klameths Darstellung ist grundlegend die mit einer Reihe neuerer Forscher (van Hoonacker u. a.) vertretene Ansetzung der selbständigen Tätigkeit des Esdras (Esdr. c. 7—10) erst nach der Tätigkeit des Nehemias (Neh. c. 1—13), so daß der Artaxerxes in Esdr. c. 7 nicht Artaxerxes I Longimanus (464—424 v. Chr.), sondern Artaxerxes II Mnemon (404—358 v. Chr.) ist. In der Hauptsache sind die Bücher Esdras und Nehemias im Rahmen des Zweckes des Autors besonnen und gründlich untersucht, und die auch vom Ref. vertretene Fundamentalthese ist geschickt erwiesen. Eine feste Stütze hätte der Beweisgang allerdings noch gewonnen durch die aramäischen Papyri Sachaus aus Elephantine (Berlin 1907). Denn in diesem wird der Hohepriester Jochanan von Neh. 12, 11 (lies mit Bertholet u. a. יוֹחָנָן st. יוֹנָתָן) 22 und Esdr. 10, 6 erwähnt (Pap. Sachau I Z. 18 und II Z. 16), ebenso Sanaballat, der Statthalter Samarias von Neh. 2, 10. 19; 3, 33; 4, 1 2c. (Pap. Sachau I Z. 29 und II Z. 27, wo die Namen der Söhne noch zeigen, daß Sanaballat dagestanden hat). Diese zwei Papyri sind aber datiert; sie entstammen dem Jahre 408/07 v. Chr., dem siebzehnten Jahre des Königs Darius.

Verschiedene Einzelbehauptungen sind recht anfechtbar, einzelne direkt falsch, so die Meinung der Abfassung der Chronik und der Bücher Esdras und Nehemias durch Esdras, vor allen Dingen auch die Anschauung, daß Esdras den Kanon festgesetzt habe. Verf. möge praktisch einmal das Buch Koheleth bezüglich der Möglichkeit seiner Entstehung vor Esdras untersuchen, so wird er von dieser Meinung schon abkommen. Die Meinungen des Talmud betreffs der Entstehung der alttestamentlichen Bücher sind gründlich überschätzt. Daß das Buch die üblichen Mängel der meisten Erstlingsarbeiten zeigt, ist verzeihlich, so insbesondere stark rhetorisch gehaltenen, hin und wieder die homiletisch-erbauliche Form streifenden Stil, der für eine historisch-kritische Arbeit nur ein Präjudiz in malam partem zu schaffen geeignet ist, große Breite der Darstellung, so daß m. M. die Hälfte mehr gewesen wäre. Hierher gehört auch die für eine historisch-kritische Arbeit ganz zwecklose, den Stil schädigende Einwebung von Zitaten der lateinischen Vulgata, die unhaltbare Transskription Mejš'a (sic!) und andere Kleinigkeiten. Dies hält Ref. aber nicht ab, das Buch als eine ganz respektable Erstlingsarbeit eines Autors anzusehen, der in einer guten Schule gelernt hat, den Apparat der historisch-kritischen Exegese des A. T. zu handhaben. N. Peters.



Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die überaus rührige Verlagshandlung von R. Haupt in Leipzig gibt von nun an einen **Orientalischen Literaturbericht** in jährlich 4—6 Heften heraus. Da infolge der Aufhebung der Zensur in der Turkei die Literatur des Orients bald einen gewaltigen Aufschwung nehmen wird, ist das an erster Stelle freilich praktischen Zwecken dienende Unternehmen auch im Interesse der Wissenschaft doppelt freudig zu begrüßen.

Am 3. Dez. 1908 sprach Sachau-Berlin in der Sitzung der philos.-histor. Klasse der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften über einen **Papyrus aus Elephantine** mit einem großen Namensverzeichnis. Aus demselben „ergibt sich, daß die israelitische Kolonie in Elephantine im 5. Jahrhundert vor Christi Geburt eine Militärkolonie war" (Deutsche Literaturzeitang 1909, 13 f.), wie das Referent in seinem Vortrage über „die jüdische Gemeinde zu Syene" auf der Paderborner Tagung der Görresgesellschaft schon im September 1907 (s. Kath. 1907 II, 310 ff.) auf Grund der von Sayce und Cowley 1906 edierten Papyri von Assuan behauptet hat.

Dalman nimmt in der Theol. Lit.-Zeitung 1908, S. 655 noch einmal das Wort zu einer Mitteilung über den **„samaritanischen Josue"** (s. oben S. 67). Der Hohepriester der Samaritaner und der Samaritaner Marǵān versichern jetzt, daß der letztere der Verfasser des Gasterschen Textes sei und „daß nichts Altes dieser Art bei ihnen existiere". Außerdem teilt P. Kahle in der Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. 1908, S. 550 f. mit, daß Gasters Text 1902 in der in Jerusalem erscheinenden Zeitschrift „Jerusalem" in Bd. VI, S. 138—55 und 203—05 von David Yellin bereits veröffentlicht sei. M. Gaster sucht allerdings in dem Nachtrag (S. 533—49) zu der Übersetzung seines Josue nebst Anhängen von Parallelen aus der rabbinischen Literatur in der Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. 1908, S. 494—533 sich und seinen Text nach Möglichkeit zu verteidigen. Es wird aber für die Bibelforschung dabei bleiben müssen: Der samaritanische Josuetext Gasters ist moderne Arbeit und für die Bibelforschung wertlos! Wo die Quelle der tragikomischen, bewußten oder unbewußten, Irreführung liegt, hat nur persönliche Bedeutung. Jedenfalls hat Gaster in gutem Glauben gehandelt.

Längst wird der teure Preis (ca. 400—500 Mk. antiquarisch) des alten Sabatier (Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, Remis 1743, Parisiis 1751) von der Bibelforschung bitter empfunden. Mit der Aufgabe der Neuherausgabe desselben beschäftigt sich der bekannte Italaforscher Pfarrer J. Denk in München in dem Artikel **„Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle?"** (Bibl. Zeitschr. 1908, 337 ff.). Er fordert insbesondere 1. Aufnahme aller textkritischen Notizen in extenso bis auf Isidor von Sevilla († 636), 2. eine übersichtliche Zusammenstellung aller Stellen, die durch Zitierweise oder Titel auffallen, 3. daß die Defekte des alten Sabatier verbessert werden. Praktisch würde eine solche Neuausgabe des alten Sabatier sich am zweckmäßigsten mit der bekanntlich in die Wege geleiteten Neuherausgabe der Vulg. verbinden lassen.

Nach H. Goussens wertvoller Untersuchung **„Die georgische Bibelübersetzung"** im Oriens Christianus VI, 300 ff. (1906, aber erst Herbst 1908 ausgegeben) ist, wie Georgien das Christentum aus Armenien überkommen hat, die altgeorgische — im Gegensatz zu der neuen, nach dem griechischen Texte verbesserten — Bibelübersetzung eine Zwillingsschwester der armenischen gewesen.

N. Peters erklärt **Hiels Opfer seiner Söhne beim Wiederaufbau Jerichos** (1909, 21—32 dieser Zeitschrift) in 1 Kön. 16, 34 unter besonderer Verwertung der Ausgrabungsresultate in Palästina als Bauopfer, sich dabei über das Menschenopfer bei den Israeliten verbreitend. N. Peters.

Neues Testament.

Ed. Riggenbach, Prof. d. Theol. in Basel, **Der Begriff der Διαθήκη im Hebräerbrief.** In den neutest. Kommentaren schwankt die Übersetzung von διαθήκη zwischen Bund, Testament, Verfügung hin und her, ohne daß durchschlagende Gründe für die eine oder andere Übersetzung angegeben werden. R. will die Bedeutung von δ. im Hebräerbrief feststellen. Als Grundlage für den neutest. Sprachgebrauch untersucht er erst den Begriff δ. in der profanen Literatur und in der Septuaginta. Im Profangebrauch kommt bei den Griechen (Isaeus, Plutarch, Josephus) διαθήκη im Sing. und Plur. nur im Sinne von Testament vor. Ebenso in der römischen Rechtssprache (Griech. Paraphrasen der Institutionen); nicht nur in der eigentlichen juristischen Literatur, sondern auch in der Volkssprache (Inschriften, Papyri). Deißmann behauptet, im 1. Jahrh. nach Chr. habe überhaupt keiner unter δ. etwas anderes verstehen können als Testament. — In der Septuaginta ist es an der überwiegenden Anzahl von Stellen nach Form und Inhalt derselben als „Bund" zu fassen. So auch Josephus, obgleich er selbst für das Bundesverhältnis nie das Wort δ. gebraucht, weil es seinem Sprachgefühl widerspricht. Außerdem findet sich δ. in LXX im Sinne von „Anordnung, Verfügung". Im Hebräerbriefe sind sämtliche Stellen, worin δ. vorkommt, von LXX abhängig, außer 9, 16. Die Grundstelle ist Jerem. 31, 31, wo von einem „neuen Bund" die Rede ist. Dieser Begriff „Bund" paßt gut an allen Stellen des Hebr. außer 9, 16, wo der Kontext notwendig den Sinn „Testament" fordert. Diesen Wechsel nehmen die Kommentatoren auch vor, ohne sich an die Inkonsequenz und Mangel an Klarheit des Denkens, die sie dadurch bei Paulus voraussetzen, zu stoßen. Spricht er doch von den auf δ. = Testament passenden Merkmalen (z. B. durch den Tod des Testators gewinnt es erst Rechtskraft) in so allgemeiner Form, als ob sie jeder διαθήκη, also auch in der Bedeutung „Bund" zukämen. Und doch ist eher das Gegenteil der Fall. (Diese Schwierigkeit bleibt auch, wenn man, wie A. Schaefer, keinen eigentlichen Wechsel der Bedeutung des Wortes, sondern eine bestimmte Ausführung von δ. annimmt, vgl. Sch. Hebräerbr. S. 252. — Ref.) Dann soll v. 18 wieder δ. = Bund sein, und doch ist 18. Folgerung aus 16. Der Versuch Westcotts, auch 16. δ. = Bund zu nehmen, ist gekünstelt. — R. setzt also 16. δ. = Testament, und ebenso an allen übrigen Stellen. Er läßt Paulus diese Auffassung, die er als gebildeter Grieche haben mußte, in den LXX-Text hineinlegen und zeigt, daß diese Bedeutung überall guten Sinn gibt. Das Wort μεσίτης, eigentlich „Mittler", faßt er = ἔγγυος „Bürge" 7, 22. In diesem Sinne kommt das Wort vor bei Jos. Ant. IV. 6, 7; vgl. Hebr. 6, 17. Christus ist Testator, aber auch Bürge durch seine Auferstehung. R. weist diese Bedeutung von διαθήκη für die einzelnen Stellen als passend nach. Ähnlich legt auch Philo in den διαθήκη-Begriff der LXX die Bedeutung Testament.

Eberhard Nestle, **Die zwei Namen Kapernaum und Kaiphas.** Heißt es Kapernaum oder Kapharnaum? Solche Untersuchungen sind nicht unwichtig, sie können helles Licht auf Fragen der neutest. Textgeschichte werfen. — Bis 1831, wo Lachmann zuerst die Form mit pha in den Text einsetzte, fand sich in allen Textausgaben nur die Form Kapernaum. Die griech. Minuskel-Hss. haben fast ausnahmslos pe, auch die meisten Majuskeln außer ℵ. B. D. (u. a. gelegentlich vgl. Tischendorf), die konstant pha haben. Einige schwanken und zeigen von erster Hand pha, von zweiter phe, was für pha spricht. — Die Untersuchung von Schriftstellern und Versionen ergibt folgendes: Origenes (Berl. Ausg.) hat überall pha, selbst in den ältesten Hss. aus dem 13. Jahrh., wo doch sonst pe herrschte. — Eusebius, Onom. schreibt pha, ebenso Adamantius, Marcion, Epiphanius (bis auf ein Mal), von Hippolyt und Clemens fehlen die Register. Dasselbe Resultat finden wir in den spät- und altlateinischen Versionen, in den koptischen, bei Tertullian, Ulfilas. — Wie ist nun pe aufgekommen? Die Griechen geben doch sonst den semit. aspirierten p-Laut durch φ wieder (Hieron. vgl. S. 11). Sowohl p wie e führt Nestle auf syrischen sprachlichen Einfluß zurück und findet dadurch die Westcott-Hortsche Theorie bestätigt, daß der text. recept. die Frucht einer syrischen Rezension ist, auf Lucian oder seine Schule zurückzuführen. — Die Untersuchung über die Form Kaiphas oder Kaiaphas wird ähnlich geführt. Während Nestle früher die Meinung vertrat, Hieronymus habe Kaiaphas geschrieben, ist er jetzt hiervon zurückgekommen durch die

Mitteilung von Denk in München, daß diese Schreibung auf irische oder schottische Mönche zurückzuführen ist, die griech. Hss. besaßen. — Am Schlusse gibt N. Notizen über die Bedeutung des Namens K., seine Abstammung, sein Grab.

Dr. P. Amand Polz, Prof. in St. Florian, **Das Verhältnis Christi zu den Dämonen. Auf Grund der Evangelienbücher.** Dieses Buch kann auf wissenschaftlichen Charakter keinen Anspruch machen. Es ist mehr populär geschrieben und offenbar für weitere Kreise berechnet. Nach einer Einleitung über heidnischen, jüdischen und christlichen Dämonenglauben schildert er (I. Teil) in 9 §§ die Eigenschaften der Christo entgegentretenden Dämonen nach den Bibeltexten, denen er zur Erläuterung Bemerkungen der Väter, Konzilien, Abschnitte aus mittelalterlichen und neueren theologischen Werken hinzufügt. In diesen Ausführungen ist manches Richtige enthalten; solche indessen, wie die über den „dummen Teufel" S. 85, und über Pakte mit dem Teufel (S. 87), der aber seine Verträge häufig nicht hält, hätten ruhig fehlen können. Auch sind für die Echtheit der hl. Schriften Äußerungen von Goethe, Rousseau und Napoleon I. nicht maßgebend. Der II. Teil beweist die Herrschaft Christi über die Dämonen in 5 §§ durch die Tatsache der Versuchung, der Teufelaustreibung, der Kirche Christi. Am Schluß bespricht P. die Beweiskraft dieses Verhältnisses für die Gottheit Christi.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Im vierten Hefte des Historischen Jahrbuchs der Görresgesellschaft (1908, 774—89) bietet J. A. Endres eine Fortsetzung seiner **Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin** (vgl. oben S. 72). Er bespricht die Haft des hl. Thomas und die Chronologie seines Lebens. Auf innere Gründe und vor allem auf Gerard von Frachetto und Ptolomäus von Lucca gestützt kommt er zu dem Resultate, daß Thomas, von seinen Brüdern in anständiger Haft auf deren Schlosse S. Giovanni gehalten, nach etwa einjähriger Haft, da sie ihn von seinem Vorsatze im Predigerorden zu bleiben nicht abbringen konnten, entlassen und die Erzählung von dem Versuche der Brüder, ihn durch Weiber, die sie für einige Zeit mit ihm in demselben Kerker einschlossen, zu verführen, geschichtlich unhaltbar sei. Als ältester Bericht über die Haft darf eben jener des Gerard von Frachetto († 1271) gelten, der noch vor dem Tode des hl. Thomas verfaßt wurde (Vitae fratrum O. P., pars IV, cap. 17, § 5 [ed. Reichert, p. 201]). Gerard hielt sich wenigstens zeitweilig in Italien und speziell in Neapel auf. Seine Erzählung ist trotz ihres in erster Linie erbaulichen Zweckes „in aller Schlichtheit und ohne Ausschmückung" geschrieben. Dem Berichte Gerards steht inhaltlich, nicht zeitlich am nächsten jener des Ptolomäus von Lucca, eines geborenen Italieners, der auch längere Zeit in Italien lebte (Historia ecclesiastica, lib. XXII, cap. 20—21 [ed. Muratori, Rerum Italicarum Scriptores, t. XI, 1151 s.]). Ptolomäus berichtet schon, daß Thomas sich an einem Seile aus dem Schlosse herabgelassen habe und entflohen sei. Als erster gibt uns der Niederländer Thomas von Chantimpré, der allerdings auch noch zu Lebzeiten des hl. Thomas schrieb, die Erzählung von der Haft in der später allgemein angenommenen Form. Er läßt Thomas zwei bis drei Jahre von seinen Brüdern in Kerkerhaft gehalten werden und erzählt den Verführungsversuch (Bonum universale de apibus, lib. I, cap. 20 [ed. Colvenerius, Douai 1627, p. 81 s.]). Ihm folgt, allerdings nicht ohne den Ausdruck des Zweifels, Bernardus Guidonis. Mit Bernards Bericht stimmt der des Wilhelm von Tocco im wesentlichen überein; nur daß bei der Erzählung des Verführungsversuches ihm bereits aller Zweifel geschwunden ist. Zu dem Gesagten kommt noch, daß in dem, was die Zeugen im Kanonisationsprozesse über die Haft aussagten, jeglicher Anhalt für die Annahme der Verführungsszene fehlt. — Endres geht sodann zur Besprechung der Chronologie im Leben des hl. Thomas über. Erst in jüngster Zeit ist es gelungen, die Daten für die zweite Hälfte seines Lebens, und zwar von seiner ersten Lehrtätigkeit zu Paris an, mehr und mehr festzustellen. Es erübrigt, für die erste Lebenshälfte Anhaltspunkte zu gewinnen. In erster Linie kommt Bernardus Guidonis in Betracht, den B. Schmeidler in einer jüngst erschienenen Abhandlung (Studien zu Tholomäus von Lucca, in: Neues Archiv, 1908, B. 33, S. 285 ff.) als einen „stets so sehr auf die Chronologie bedachten" Schriftsteller bezeichnet. Vor allem bietet Bernard sowohl in seiner Vita des hl. Thomas als auch im Epilog ein sicheres Geburtsjahr, das Jahr 1225. Seine sonstigen chronologischen Notizen sind allerdings vielfach der Korrektur bedürftig. Die Übersiedelung des hl. Thomas nach Neapel nimmt Endres frühestens zu Herbst 1234 an, seinen Eintritt in den Orden zu Ende 1243, spätestens Anfang 1244, als wahrscheinlichen Zeit-

punkt für die Reise nach Paris Sommer 1245, endlich als Termin seiner Rückkehr nach Paris und der Erwerbung des Baccalaureats die Zeit um 1252.

Der Münstersche Privatdozent der Kirchengeschichte Joseph Schmidlin liefert im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft (1908, 790—804) unter dem Titel: **Johann Pistorius als Propst im Elsaß,** bemerkenswerte Beiträge zur Biographie dieses bedeutenden Konvertiten und Kontroversschriftstellers. Besonders in letzterer Eigenschaft hat sich Pistorius unzweifelhaft Verdienste um die Sache der Kirche erworben. Wenn er auch, wie die meisten damaligen Kontroversisten, in seiner Polemik „äußerst leidenschaftlich und in der Form zum Teil maßlos war", so ist er anderseits, besonders in seiner „Anatomie Luthers" (1595), „mit so scharfsinniger Gründlichkeit und Gelehrsamkeit" vorgegangen, „daß ihn selbst ein Forscher wie Denifle, der seine Methode in manchen Stücken sich zu eigen gemacht hat, hierin nicht zu übertreffen vermochte". Doch war Pistorius bei aller aufrichtigen Begeisterung für alles Wahre und Gute „nichts weniger als frei von menschlichen Schwächen, besonders von Eitelkeit und Egoismus, und war zum mindesten wie in seinen Werken so auch in seinem Auftreten recht temperamentvoll". An Einzelheiten sei seine Tätigkeit als Propst von Ölenberg, dem damaligen regulierten Chorherrenstift, heutigen Trappistenkloster, und als Propst von Surburg (bei Hagenau) hervorgehoben. Als Propst von Ölenberg erfüllte er die in ihn gesetzten Erwartungen auf Reformation des Stiftes nicht. Er war eben „viel beschäftigt und von anderen Sorgen absorbiert"; doch spielten auch Eigennutz und Nepotismus hier eine Rolle. Bedeutend reformbeflissener zeigte sich Pistorius in Surburg. Jedoch scheint auch hier sein Verhalten nicht rein von Nebenabsichten gewesen zu sein. Zum Schlusse faßt Schmidlin sein Urteil dahin zusammen, daß des Pistorius „Verdienste auf der großen Geistesarena durch diese kleinen Schatten ungeschmälert bleiben". F. Tenckhoff.

Patrologie.

Mit der Vorbereitung einer demnächst erscheinenden neuen Ausgabe des **Dialogs mit Tryphon** beschäftigt, veröffentlicht G. Archambault in der Revue d'histoire eccl. 1908, 665 ff. eine Untersuchung über die beiden einzigen diese justinische Schrift enthaltenden Handschriften, wovon die eine, aus dem Jahre 1364 stammend, Eigentum der Pariser Nationalbibliothek ist, während die andere, früher Codex Claromontanus, dann Mediomont. genannt, sich jetzt in einer Privatbibliothek zu Cheltenham (England) befindet. A. gibt einen Überblick über die Geschichte beider Manuskripte, woraus hervorgeht, daß die zweite Handschrift, wie es auf Grund früherer Forschungen bereits A. Harnack (Überlieferung und Bestand der alten christlichen Literatur I, 99) konstatiert hatte, nur eine i. J. 1541 angefertigte Abschrift des genannten Pariser Kodex und darum ohne selbständigen Wert ist. Letztere Handschrift v. J. 1364, die auch die Apologie nebst anderen größtenteils unechten Schriften Justins enthält, bleibt somit die einzige für die Überlieferung des Dialogs. Sie ist höchst wahrscheinlich nicht abendländischen, sondern morgenländischen Ursprungs.

In derselben Zeitschrift (S. 702 ff.) referiert Chrysost. Bauer O. S. B. über den ersten Band des Sammelwerkes, das ein Konsortium von Gelehrten aus Anlaß des 15. Zentenariums des hl. Johannes Chrysostomus über Leben und Schriften des großen Lehrers zu publizieren begonnen hat (*Χρυσοστομικά.* Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo. Roma, Pustet 1908. I fasc. VI, 242). Der vorliegende Band enthält folgende Arbeiten: zunächst bringt M. N. Turchi eine Darstellung der religiösen, politischen und sozialen Zustände in Syrien und speziell Antiochia um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, um daran einen gedrängten Lebensabriß sowie eine Charakteristik des Heiligen, letztere namentlich auf Grund seiner herrlichen Homilien oder Predigten moralischen Inhalts (der 21 sog. Säulenpredigten!) zu knüpfen. — Sodann folgt eine Untersuchung des Benediktiners E. C. Buttler über die Autorschaft des Dialogus de vita Chrysostomi, die gegen Bigot, Tillemont u. a. den Beweis erbringt, daß Palladius, der Verfasser der Hist. Lausiaca, ein und derselbe mit dem Verfasser des Dialogus ist. — Die dritte Studie von dem Benediktiner A. Amelli handelt über das Verhältnis des großen Kirchenlehrers zu Rom; als Beweis für seine Anerkennung des römischen Primats wird der Brief an Papst Innozenz I. v. J. 404 herangezogen, allein dieser Brief kann schon darum nicht als durchschlagendes Beweismittel in dieser Frage herangezogen werden, weil derselbe auch an die Bischöfe von Mailand und Aquileja gesandt worden ist. — Die zwei folgenden Abhandlungen von Fr. Sabatini sind der sozialen Wirksam-

keit des Chrysostomus und seinem Verhältnisse zu seinem Lehrer, dem Heiden Libanius, gewidmet, die letztere ist namentlich interessant und beachtenswert. — Nun folgen vier Untersuchungen (VI—XI) von G. Aucher, C. Bacha, Aur. Palmieri und Mich. Camarati über armenische, arabische, russische und georgische Übersetzungen von Werken unseres Heiligen. Wertvoll sind die an zehnter Stelle folgenden zwei Studien des inzwischen leider zu früh heimgegangenen fleißigen Chrysostomusforschers, des Salzburger Theologieprofessors Sebastian Haidacher über die Fragmente des Jobkommentars und über Briefe des Heiligen. H. zeigt, daß wenigstens 45 bisher dem hl. Nilus zugeschriebene Briefe, gleichwie auch die Jobkommentarfragmente lediglich Auszüge aus anderen Schriften des Chrysostomus sind. — Den Schluß des Bandes bildet eine Untersuchung von Chrysost. Bauer über den ursprünglichen Umfang des Psalmenkommentars. Resultat: Chrysostomus hat zu anderen Psalmen, als wie sie in dem bisher bekannten Kommentar sich finden, keinerlei Erklärung hinterlassen. Mit lebhaftem Interesse darf man den zwei folgenden Bänden dieses Sammelwerkes entgegensehen. A. Kleffner.

Apologetik.

Joh. Jörgensen, **J. K. Huysmans** (Bd. IX: Kultur und Katholizismus). Die Bekehrung des französischen Romanschriftstellers Huysmans (geb. 1848, gest. 1907) könnte fast als Beweis für den praktischen Wert der französischen Immanenzapologetik dienen. H. fand sein Herzensbedürfnis in der katholischen Kirche befriedigt und verließ sich ganz auf dieses innere subjektive Zeugnis. „Mein Glaube," so schreibt er, „ruht weder auf meiner Vernunft, noch auf irgendwelcher mehr oder weniger zuverlässigen Wahrnehmung meiner Sinne, sondern auf dem inneren Gefühl." Die Aufrichtigkeit seiner Umkehr wurde durch sein fürchterliches Todesleiden besiegelt: „Ich mußte dies leiden, damit alle die, welche meine Werke lesen werden, wissen mögen, daß mein Katholizismus nicht nur Literatur gewesen ist. Ich leide mein Werk!" Jörgensen hat den Entwicklungsgang des Franzosen, der aus den dunkelsten Tiefen der Verirrung zum Lichte der Wahrheit und Tugend aufstieg, mit wenigen Strichen meisterhaft geschildert und einen Beitrag zur Seelenstimmung der religiös verirrten Modernen geschrieben, der Beachtung seitens des Geistlichen verdient.

A. Rademacher, **Gnade und Natur.** Ihre innere Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben. (Apologetische Tagesfragen Nr. 7.) Auf diese schöne apologetische Studie darf man mit ungemischter Freude hinweisen; sie ist eine der wirkungsvollsten Rechtfertigungen der katholischen Weltanschauung, die in neuerer Zeit geschrieben wurden. Sie will die lückenlose, harmonische Einheit von Natur und Gnade auf den verschiedensten Lebensgebieten aufzeigen und damit der Überzeugung die Wege bereiten, daß das katholische Christentum, statt etwas der Vernunft und der Natur Widersprechendes oder der Umbildung Bedürftiges zu sein, auch in der heutigen Zeit Heimatrecht beanspruchen kann und für moderne Menschen annehmbar ist. Der Gedankenaufbau der Arbeit ist einfach, klar, sachgemäß. Zuvörderst wird vom Verf. das grundsätzliche Verhältnis von Gnade und Natur gekennzeichnet (S. 1—20), um einen festen Standort zu gewinnen, von dem aus die einzelnen konkreten Erscheinungen sich betrachten lassen, in denen die Verbindung beider Elemente zutage tritt. Solche organische Verbindung von Natur und Gnade offenbart sich in den Beziehungen von Naturordnung und Heilsordnung in der Welt, von Menschheit und Gottheit im Gottmenschen, von Natur und Übernatur im Christen, von menschlicher Kultur und Christentum in der Menschheit. Für die Darstellung des harmonisch-einträchtigen Zusammenwirkens von Natur und Gnade in diesen vier Beziehungen (S. 21—132) hat der Vf. das Gedankengut der verschiedensten theologischen Disziplinen in ungemein geschickter Weise fruchtbar zu machen gewußt. (S. 36 wird irrtümlich Hehn statt Nikel als Verfasser von H. 1 der „Bibl. Zeitfragen" bezeichnet.)

Dr. Hans Meyer, **Der Entwicklungsbegriff und seine Anwendung.** In: Fünf Vorträge von der Limburger Generalversammlung der Görresgesellschaft, Köln, Bachem, 1908, S. 51—80. Das Wort Entwicklung ist nachgerade zu einem Schlagwort geworden, in dessen Bedeutung sich „die allerverschiedensten, ja einander ausschließenden Begriffe zu trüber Einheit vermischen" (Rickert). Vom Ursprung des Entwicklungsgedankens im organischen Gebiete ausgehend, erläutert M. den Sinn, die Bedeutung, die charakteristischen Merkmale des Entwicklungsbegriffs, um sodann über die verschiedenen Gebiete, in denen der Entwicklungsbegriff in neuerer Zeit Anwendung gefunden,

Aufschluß zu geben (das Gesamtgebiet des Organischen, das Reich des Anorganischen bezw. das Weltganze, das Seelenleben des Einzelmenschen, die sozialen Verbände des Menschen, die gesamte Menschheitsgeschichte).

E. Wasmann S. J., **Zur Abstammung des Menschen.** (In: Fünf Vorträge von der Limburger Generalversammlung der Görresgesellschaft, Köln, Bachem, 1908, S. 81—91). Der kurze Vortrag orientiert über den neuesten Stand der Frage, nimmt Stellung zu den jüngsten paläontologischen Forschungen von Klaatsch und Hauser, verweist endlich zustimmend auf Kohlbrugges Schrift: „Die morphologische Abstammung des Menschen" und das darin ausgesprochene Urteil, daß alle bisherigen Abstammungshypothesen lediglich die subjektive, ungenügend motivierte Ansicht ihrer Urheber zum Ausdruck bringen.

Jos. Becker, **Der Entwicklungsgedanke in seiner Anwendung auf die Religion.** (In: Katholik, 1908, II, 410—16.) Anknüpfend an die Stelle des Rundschreibens „Pascendi", worin die verkehrte Anwendung des Entwicklungsgedankens als die Quintessenz des ganzen Modernismus charakterisiert wird, unterzieht B. nach genauer Analyse des Begriffs Entwicklung den Entwicklungsgedanken in seiner Berechtigung und Verwendung auf religiösem Gebiete einer objektiven Kritik. Die Entwicklungshypothese bei der Lehre vom Religionsursprung, die angebliche Evolution der Lehre Jesu zur christlichen Religion, die evolutionistischen Ursprungserklärungen des Christentums bekämpft der Verfasser als Beispiele einer verfehlten Verwertung des Entwicklungsgedankens.

J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Im Katholik 1908, II, 417—24 gibt Prof. Gillmann einige wichtige Daten zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke **„transsubstantiare"** und **„transsubstantiatio"**. Vor dem amtlichen Gebrauch auf dem Later. IV. 1215 haben sie nicht nur, wie Denifle, Luther und Luthertum I² 614—16, gezeigt, eine Reihe Theologen des 12. Jahrh., sondern auch mehrere Kanonisten (Glossatoren) derselben Zeit angewendet.

Dr. Ferdinand Brommer erörtert in den „Forschungen" von Ehrhard und Kirsch VIII, 2. **Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik** bis Thomas v. A. inklusive nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Die Resultate der mühsamen und eindringenden Studie sind folgende: Im 12. und Anfang des 13. Jahrh. wird der Charakter wohl genannt, aber nirgends erklärt. Auch wird der Terminus in verschiedener Bedeutung gebraucht. Wilh. v. Auvergne gibt dem Taufcharakter eine gewisse „Heiligkeit", ähnlich wie die der Kirchweihe ist; den Firmcharakter ignoriert er, den Weihecharakter läßt er durch Degradation des Ordinierten erlöschen. Wilh. v. Auxerre und Hugo v. S. Cher erklären den Taufcharakter als Disposition der Seele für die Gnade, der der Firmung ist eine Befestigung des ersteren. Aus dieser Zeit stammt auch die Definitio magistralis des Charakters: „signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis, accedenti datum ab hierarchia." Am umfangreichsten sind die Erörterungen von Alex. Halensis, dem sich Bonaventura und Albertus fast wörtlich anschließen. Nach ihnen ist er ein unzerstörbarer Habitus, der zur Gnade disponiert mit vierfachem Zweck; er soll bezeichnen, disponieren, verähnlichen, unterscheiden. Von jetzt ab feste Dreiteilung des Charakters. Beim Weihecharakter wird die Disposition zur priesterlichen Gewalt, nicht zur Gnade betont. Thomas faßt auch den Tauf- und Firmcharakter als Disposition zur liturgischen Gewalt, erst sekundär wirke er auf die Gnade. Alle drei Charaktere begründen die Teilnahme am Hohenpriestertume Christi. Der Einfluß des Pseudoareopagiten auf die spekulative Ausbildung der Lehre vom Charakter ist „sehr groß" gewesen; ähnlich auch der des Joh. Damaszenus. Dagegen tritt hierin Augustin, später der Kronzeuge, in der Scholastik fast ganz zurück. Die Lehrentwicklung in diesem wichtigen Stücke liegt also klar zutage.

Aus der protestantischen orthodoxen Theologie liegt eine Reihe Publikationen vor, welche Theologieprofessoren ihrem Lehrer Th. Zahn in Erlangen zu seinem 70. Geburtstage widmen. In die Dogmatik fallen: Dr. L. Ihmels, **Das Verhältnis der Dogmatik zur Schriftwissenschaft** (26). Der „alten Dogmatik" war die Schrift einzige Glaubensquelle. Die „neue Dogmatik" hat seit Schleiermacher den objektiven Charakter verloren und will „Bewußtseinstheologie" sein, d. h. das religiöse Erlebnis, die subjektive Frömmigkeit der einzelnen und der Gemeinde beschreiben, keine metaphysischen Begriffe und Lehren geben. Ihmels anerkennt diese Tendenz, behauptet aber, daß sich die persönliche Frömmigkeit nur an der Offenbarung entzünde und so doch die

Schrift einzige Regel bleibe. Doch ruhe sie selbst auf dem Vertrauen an der „Überlieferung der Offenbarung". Wer soll diese Überlieferung aber verbürgen? Jhmels läßt diese wichtige Frage offen; der Katholik sagt: die Kirche; der Protestant kann diese Antwort nicht geben. Die gleiche Verlegenheit zeigt sich in einer zweiten Studie von Dr. R. H. Grützmacher, **Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes.** Die „alte Dogmatik" lehrte, Gottes Wort wird nur nach Inhalt und Umfang bezeugt vom spiritus privatus. Doch das sei unhaltbar, da er dem einzelnen wohl den zentralen Heilsgehalt der Schrift, nicht aber ihren Umfang, die geschichtliche Herkunft der Bücher und ihre Überlieferung bezeuge. Ritschl schlug statt dieses dogmatischen den historischen Weg ein und meinte, das Alte Testament sei der sichere Maßstab des Neuen Testamentes, was „israelitischen Charakter" trage, „alttestamentlich bedingt" sei, sei allein echt neutestamentlich. Auch diese Lösung wird verworfen, weil das Alte Testament so zum Maßstabe des Neuen werde. Hofmann dagegen betont die Wirkung der Schrift. Alles, was geeignet sei, das Heilsbedürfnis der Gläubigen zu stillen, sei kanonisch. Grützmacher meint, die geschichtliche Heilswirkung der Schrift würde dieselbe sein, auch ohne z. B. die Briefe Petri, des Johannes usw. Er verwirft beide Wege, den dogmatischen, den alten, wie den historischen der neuen Theologie und gesteht, daß man nie über den Kanon zur Gewißheit gelangen könne, verzweifelt aber nicht an der protestantischen Position und meint, man solle bescheiden sein und lehren, „daß jeder Christ sich aus dem vorliegenden Schriftenkomplex so viel ‚Kanonisches' herauszuschneiden vermag, wie er als tragenden Grund für seine christliche Gewißheit braucht, daß aber anderseits ein solches Vorhaben keineswegs den übrigen Schriftenkreis definitiv für ihn, geschweige denn für die Kirche entwertet" (15). Also wieder Mündung in den Subjektivismus. B. Bartmann.

Moraltheologie, Pastoral.

Die Gedanken und Vorschläge über **Christentum und soziale Reformarbeit,** die Dr. Fanny Immler in der Sozialen Kultur (1909, 1—11) darbietet, sind durchdrungen und getragen vom ernstesten Bewußtsein sozialer Not und sozialer Pflicht. Es sind beachtenswerte und bedeutungsvolle Darlegungen, mit denen die Verfasserin, u. a. auf den innigen Zusammenhang zwischen wirtschaftlich-sozialem und sittlich-religiösem Leben hinweisend, die soziale Arbeit christlich begründet. Und es würde zu bedauern sein, wenn der eine oder andere unklare und mißverständliche oder über das Ziel hinausschießende Ausdruck dieses Aufsatzes hie und da Anlaß bieten sollte, dem ganzen Gedankengange der Verfasserin gegenüber einen weniger sympathischen Standpunkt einzunehmen.

Im Archiv für Religionswissenschaft (1908, 75—104; 243—84; 417—76) bietet der Jenaer Professor Rudolf Hirzel, dessen Studie über den Eid (1902) wir oben S. 52 erwähnt hatten, eine längere Abhandlung über den **Selbstmord.** Er schließt (S. 476) mit dem apodiktischen Satze: „Eine allgemeine und tiefer wurzelnde Volksanschauung, die den Menschen des Rechts beraubte mit seinem Leben nach Belieben zu schalten, ist der neuen Zeit ebenso fremd, als sie dem Altertum war." Was an Texten aus der alten, zumal der griechischen Geschichte herbeigebracht wird, zeugt zwar von der Belesenheit des klassischen Philologen. Aber es beweist keineswegs die religionsgeschichtlichen, philosophischen und prinzipiellen Auffassungen des Autors.

Der Artikel, den Martin Rade im jüngst vollendeten letzten Bande der dritten Auflage der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" (herausg. von A. Hauck) über den **Zweikampf (Duell)** veröffentlicht hat (S. 759—68), hat auch für den katholischen Moralisten Interesse. Zumal in den Partien, die die Geschichte des Duells und die Stellung der evangelischen Kirchen zu ihm streifen. Allerdings wird der katholische Theologe die Verwerflichkeit des Duells stärker betonen und anders begründen. Rade meint: „Eine kräftige Welle sozialen Empfindens, die kommen wird, kann allein uns von der trüben Zugabe des Duells befreien." Woher soll dieses „soziale Empfinden" seine alles bezwingende Macht und Kraft nehmen wenn nicht gerade aus Erwägungen, denen Rade zum Teil einen „entscheidenden" Einfluß nicht zuerkennen will?

Die bekannte **„Anleitung zur Verwaltung des hl. Bußsakramentes"** des am 1. Januar 1907 gestorbenen Dechanten A. Tappehorn liegt seit kurzem in 5. Auflage vor. Sie ist neu bearbeitet von Pfarrer Heinrichs und Regens Illigens. Die neueren gesetzlichen Bestimmungen sowohl des Kirchenrechtes wie des Bürgerlichen Gesetzbuches wurden berücksichtigt; stellenweise rigoros erscheinende Anschauungen des Verfassers wurden gemildert. H. Müller.



Deutschland.

Die Bremer Lehrerschaft entwickelt bekanntlich seit langem eine lebhafte Propaganda für die Entfernung des Religionsunterrichtes, d. h. des positiven Christentums, aus der Volksschule. Nach Anhörung eines Vortrages über Moralunterricht faßte der Bremer Lehrerverein Ende November 1908 folgenden Beschluß: „Der Lehrerverein hält es für wünschenswert, daß im Interesse einer einheitlichen und vorurteilsfreien Erziehung die Kirche auf die Inanspruchnahme der Kinder im schulpflichtigen Alter verzichtet. Er erachtet es für notwendig, daß der Staat die Schule vom kirchlichen Einfluß befreit, den Lehrerbildungsanstalten das Studium der weltlichen Ethik, der vergleichenden Religionsgeschichte und der Moralpädagogik zur Pflicht macht. Der Lehrerverein nimmt dankend Kenntnis von den Ausführungen (des Referenten) über den Moralunterricht, hält aber die Einführung des Moralunterrichtes in den Unterrichtsplan der Volksschule zurzeit für nicht zweckmäßig. Der Bremische Lehrerverein wiederholt bei dieser Gelegenheit mit Nachdruck seine alte Forderung: Entfernung des Religionsunterrichtes aus der Volksschule."

Die Volksschulkommission des Württembergischen Landtages hat nach zweimonatlicher Arbeit der Zweiten Kammer ihren Bericht vorgelegt, welche anfangs Dezember in die Beratung desselben eintrat. Der Bischof von Rottenburg bezw. das bischöfliche Ordinariat sah sich genötigt, in Sachen der württembergischen Volksschulreform einen Protest an die Regierung zu richten mit der Bitte, „die Kgl. Regierung wolle an dem Prinzip der Konfessionsschule unerschütterlich festhalten und auch für Mittel- und Hilfsschulen die konfessionelle Gestaltung zugunsten der Kinder und zugunsten der konfessionellen Minderheit wahren". Die Leitung des Religionsunterrichtes soll nach dem Gesetzentwurf zwar den Oberkirchenbehörden zustehen; jedoch will die Kammermehrheit den kirchlichen Behörden weder Disziplinarbefugnisse gegen die Lehrer, die den Religionsunterricht erteilen, noch eine selbständige Verfügungsgewalt zugestehen. Am 17. Dezember wurde eine Resolution der Volkspartei eingebracht, welche auf Beseitigung des öffentlichen Unterrichtes durch Ordensschwestern, wie er an 32 Orten in Württemberg erteilt wird, abzielte. Dieselbe wurde nach heftiger Debatte zurückgezogen. Dagegen wurde eine Resolution derselben Volkspartei in der Zweiten Kammer mit 47 gegen 36 Stimmen des Zentrums und Bauernbundes angenommen, welche die Erwartung ausspricht, daß die Einführung der Volksschulnovelle eine Steigerung des Einflusses der Orden und Kongregationen auf das öffentliche Volksschulwesen nicht im Gefolge haben werde.

Die katholische Kirchensteuervertretung für das Großherzogtum Baden tagte Ende November unter dem Vorsitze des Präsidenten der Zweiten Kammer, Rechtsanwalt Konstantin Fehrenbach, in Freiburg i. B. Der wichtigste Gegenstand der Tagesordnung war die Erhöhung der Pfarrgehälter. Der Vorschlag der Kirchenbehörde ging dahin: Für die ersten zehn Dienstjahre sollten 2000 Mk. (bisher 1800), vom 11. bis 20. Dienstjahre 2400, vom 21. bis 30. Jahre 2800, bei mehr als 30 Dienstjahren 3200 Mk. Gehalt angesetzt werden. Sowohl die weltlichen als die geistlichen Vertreter waren aber der Ansicht, daß dieser Vorschlag nicht befriedige. Nach längerer Beratung wurde der nachstehende Vorschlag einstimmig von der Budgetkommission angenommen: Anfangsgehalt 2000 Mk., von 10 bis 15 Dienstjahren 2400 Mk., bei 15 bis 20 Dienstjahren 2700 Mk., bei 20 bis 25 Dienstjahren 3000 Mk., bei 25 bis 30 Dienstjahren 3200 Mk., mit 35 Dienstjahren 3400 Mk. Der Kirchensteuersatz wurde mit Wirkung vom 1. Januar 1909 von 20 auf 25 Pfg. erhöht. Die Kirchenbehörde stimmte diesem Beschlusse zu.

Die Mischehen im Großherzogtum Hessen weisen in den letzten Jahrzehnten eine fortgesetzte Steigerung auf. Die Zahl der in eine Mischehe tretenden katholischen

Männer betrug in der Zeit von 1866—70 im Durchschnitt 342 gegen 1676, die eine Lebensgefährtin ihrer Religion wählten; mithin gingen damals 17,5 %, eine Mischehe ein. Im Jahre 1907 betrug nach der Konfessionsstatistik die Zahl der letzteren neben 2366 sich katholisch Verheiratenden 788 (also 25 %). Bei den katholischen Frauen ist der Prozentsatz etwas geringer gewesen, nämlich in den Jahren 1866—70 durchschnittlich 16,5 %, 1907 dagegen 24,1 %. Die Stadt Mainz z. B. zählte neben 353 rein katholischen 310 Mischehen, in Offenbach betrug das Verhältnis 181 : 228 und in Worms sogar 71 : 142. Noch ungünstiger lagen die Verhältnisse in Darmstadt, wo i. J. 1907 nur 47 rein katholische Ehen neben 155 gemischten geschlossen wurden.

Bei der Reform des evangelischen Religionsunterrichtes in Hessen soll auch ein neues biblisches Geschichtsbuch vorbereitet werden. Dazu hat die „freie landeskirchliche Vereinigung", liberale Prediger und Lehrer an das Landeskonsistorium eine Denkschrift eingereicht, wonach unter anderem „die unhistorischen Stoffe der Bibel in der Unterklasse zu behandeln sind. Ganz auszuscheiden sind solche Stoffe, die ausschließlich geschichtlichen, aber keinen gesinnungsbildenden Wert haben. Aufs schärfste soll der Mißbrauch bekämpft werden, daß biblische Geschichten auswendig gelernt werden müssen. Ein großer Teil der jetzigen Geschichten, namentlich derjenigen des Alten Testamentes, ist wesentlich zu kürzen, andere sollen ganz in Wegfall kommen. Von den Wundergeschichten des Neuen Testamentes sollen nur die behandelt werden, die zur Illustrierung eines Wortes Jesu dienen". Das Landeskonsistorium hat der Denkschrift möglichste Berücksichtigung zugesichert.

Der Fall „Schnitzer" (s. oben S. 83) fand nach dem päpstlichen Lehrverbot auf theologischem und verwandtem Gebiete vorläufig dahin eine Lösung, daß dem Münchener Professor in Genehmigung eines von ihm eingereichten Gesuches Studienurlaub bis auf weiteres bewilligt wurde.

Bei der am 26. November in Frauenburg vollzogenen Wahl eines Oberhirten für die Diözese Ermland wurde der Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Münster i. W., Dr. Augustin Bludau, ein Sohn des Ermlandes, durch das Domkapitel als Nachfolger des am 17. Juli 1908 verstorbenen Bischofs Dr. Andreas Thiel erkoren.

Zum Weihbischof von Münster i. W. wurde durch Hrn. Bischof Dr. Dingelstad Mitte Dezember an Stelle des am 5. November verstorbenen Weihbischofs Maximilian Graf Galen dem Hl. Vater der Münsterer Seminarregens und Domkapitular Illigens vorgeschlagen.

Am 24. Dezember wurde im 55. Lebensjahre der Münsterer Universitätsprofessor für Kirchengeschichte, Dr. Anton Pieper, in die Ewigkeit abberufen.

Köln, 15. Januar 1909. Dr. P. A. Kirsch.

Belgien und Holland.

Belgien hat trotz der natürlichen Beziehungen, die es vom intellektuellen Gesichtspunkte aus mit Frankreich verbinden, die Anfälle des Modernismus nicht gespürt. Gleich nach dem Erscheinen der denkwürdigen Enzyklika Pascendi veröffentlichten die antikatholischen Zeitungen und Zeitschriften einige unbedeutende Artikel: sie fanden eine erwünschte Gelegenheit, das alte Lied wieder anzustimmen von dem bevorstehenden Zusammensturz der Kirche, vom Siege der Wissenschaft über den Glauben, von der notorischen Unfähigkeit Pius des Zehnten, die Kirche zu regieren. Die Öffentlichkeit hat sich kaum darüber aufgeregt. Ebensowenig über einen Artikel des Dr. Vercoullie, eines Professors an der staatlichen Universität zu Gent, der nur den einen Erfolg hatte, öffentlich seine krasse Unwissenheit in religiösen Dingen darzutun und so sein wissenschaftliches Ansehen und Prestige zu vermindern.

Es läßt sich nicht leugnen: der Hauptgrund für den Einfluß des Modernismus auf die Geister liegt in dem Mangel einer guten, gesunden Philosophie. Gott sei Dank, die scholastische Philosophie thront noch als mächtige Königin auf den Lehrkanzeln unserer Priesterseminarien und unserer Universität. In dieser Beziehung kann Belgien die Dienste nie hoch genug schätzen, die durch das berühmte Institut supérieur de Philosophie geleistet werden. Es ist von Mfgr. Mercier begründet worden, dem gegenwärtigen Fürsten der belgischen Kirche, der es verstanden hat, die großen Prinzipien der scholastischen Philosophie mit dem Lichte moderner Gelehrsamkeit und Wissenschaft zu beleuchten.

Anderseits hängt das Ansehen der Kirche und demgemäß ihre Betätigung auf die gegenwärtige Gesellschaft großenteils ab von den Fortschritten, die die Katholiken in den positiven Wissenschaften machen: damit, daß man hartnäckig das Auge schließt vor den im gegnerischen Lager erhobenen Schwierigkeiten, werden diese Schwierigkeiten nicht aufhören zu existieren und ihren Einfluß auf die Geister auszuüben. Die katholische Universität zu Löwen hat das wohl begriffen: deshalb hat sie mit ruhmreichem Erfolge die exegetischen und geschichtlichen Studien gepflegt, die neuesten wissenschaftlichen Methoden auf sie anwendend[1]. In einer bedeutungsvollen Rede, die Msgr. Mercier am 8. Dezember 1907 zu Löwen hielt, hat unser gelehrter Kardinal es bezeugt mit den Worten: „Meine Herren Professoren der theologischen Fakultät! Sie haben, umsichtiger als andere, mit aller Strenge das objektive Studium, das klare Studium der Tatsachen geübt. Dadurch haben Sie es zuwege gebracht, unsere Alma Mater vor den Abschweifungen des Modernismus zu bewahren und ihr gleichzeitig die Vorteile der modernen wissenschaftlichen Methoden zu sichern. Sie haben ein leuchtendes Beispiel gegeben denjenigen, die mißbräuchlich ihre Philosophie mit der Wissenschaft identifizierten, und auch denjenigen, die, allzu zaghaft, am Herdfeuer sitzend, abwarten, bis andere, Mutigere, kühn die Gefahr auf sich nehmen, sich die Fingerspitzen zu verbrennen, um ihnen die Kastanien ganz warm zu präsentieren. — Pioniere der Wissenschaft, hüten Sie sich vor dem Apriorismus der einen und vor der . . . — wie soll ich sagen? — allzu menschlichen Klugheit der anderen."

Was die politische Lage angeht, so haben die Katholiken seit etwa 25 Jahren die Zügel der Regierung in der Hand; ist auch ihre Mehrheit im Parlamente nicht sehr groß, sie scheint doch verhältnismäßig stabil zu sein dank dem für die Repräsentantenkammer wie für den Senat geltenden Proportionalsystem. Es ist wahr, daß einige kompetente Soziologen in den Ergebnissen der letzten Wahlen bereits die traurigen Folgen des unglücklichen Schulgesetzes von 1879 erkennen wollten. Einige Katholiken fordern auch — vielleicht nicht mit Unrecht — eine größere Betätigung auf dem sozialen Gebiete. Aber meines Erachtens ist keine Gefahr mehr zu fürchten als die Spaltung in der katholischen Partei selbst, besonders in bezug auf die Militär- und auf die Schulfrage.

Holland bietet das seltsame Schauspiel, daß eine Regierung der Rechten (Katholiken, Antirevolutionäre, Christlich-historische) friedlich und ohne die geringste Konzession bezüglich der Prinzipien mit einer Mehrheit der Linken (Altliberale, Unieliberale, Freisinnige Demokraten, Sozialdemokraten) zusammen regiert. Die Katholiken, die in den letzten Jahren eifrigst gearbeitet haben, die soziale und politische Lage zu verbessern, fanden keine Zeit, sich in besonderer Weise mit religiösen Wissenschaften zu beschäftigen, mit Ausnahme der geschichtlichen und apologetischen Studien[2]. Vielleicht hängt es mit diesem mehr aufs Praktische gerichteten Streben in der Betätigung der holländischen Katholiken und ihrem für verführerische Neuheiten wenig zugänglichen Charakter zusammen, daß der Modernismus in diesem Lande wenig Erfolg hatte.

Antwerpen, 8. Januar 1909. Prof. Aug. Bruynseels.

Österreich.

Die Kaiserjubiläumsfahnen sind eingezogen, die Festfanfaren verstummt, vielleicht um von gellenden Kriegstrompeten abgelöst zu werden, die bunte Reihe von Huldigungsfeiern in und außer Wien ist abgeschlossen. Ein ausgiebiger Ordensregen hat manches Herz — freilich nur den geringsten Teil derjenigen, die sich danach sehnten, — erquickt, auch etwas über 210 aus dem Klerus durften daran teilnehmen: 3 Bischöfe wurden zu Geheimen Räten (Exzellenz!) ernannt, 3 andere und 5 Weihbischöfe, ferner 8 Äbte mit hohen Orden ausgezeichnet, ferner erhielten 26 Domkapitulare, 4 geistliche Universitätsprofessoren, 5 Seminarprofessoren, 4 geistliche Gymnasialdirektoren und 158 andere Mitglieder des Klerus ihrem Range entsprechende Ordensauszeichnungen.

[1] Es genügt, an die exegetischen Arbeiten der Professoren A. van Hoonacker, P. Ladeuze und H. Coppieters zu erinnern und an die Arbeiten des historischen Seminars (Direktor: Professor A. Cauchie) sowie an die Veröffentlichung der Revue d'histoire ecclésiastique.

[2] Für die Geschichte sind zu notieren die Werke von J. P. Albers (Geschiedenis van het herstel der hierarchie in de Nederlanden, 1903 f. — Handboek der algemeene Kerkgeschiedenis, 1908), die Gründung des Nuyensfonds zur Förderung der Studien zur niederländischen Kirchengeschichte, und des Thomas-von-Kempis-Vereins zu Zwolle; für die Apologetik die des Petrus-Canisius-Vereins.

Bedeutsamer aber als diese Jubiläumserinnerungen ist das Kaiserwort, das der greise Monarch zur Deputation des katholischen Klerus gesprochen, die sich, an der Spitze die Bischöfe, am 26. November v. J. um seinen Thron in Wien versammelt hatte. Auf die Beglückwünschung durch den Kardinal-Fürsterzbischof von Wien, Gruscha, erwiderte der Kaiser: „Die heiligsten Güter der Menschheit sind in Ihre Hände gelegt. Sie verwalten das, was über alle Wirren der Zeit erhaben ist, das Ewige im Menschen. Die Sorge des Tages wird die Menschen immer trennen, Streit und Parteiungen sind unvermeidlich. Ihre Sendung aber ist es, die Versöhnung und den Frieden zu künden, den die Welt sich nicht selbst geben kann. Der Glaube ist der sichere Anker, an dem ein jeder in den Stürmen und Kämpfen des Lebens Halt und Stütze findet. Sie können bei der Lehre des Glaubens und bei der Verwaltung Ihres Amtes stets des Schutzes der Staatsgewalt sicher sein. Ich selbst bin ein treuer Sohn der Kirche, die mich in schweren Stunden Ergebung gelehrt, die mir sooft im Unglücke Trost geboten, die mir und meinem Hause eine treue Führerin auf allen Lebenswegen gewesen. Ihren Vertretern entbiete ich an diesem mir unvergeßlichen Tage meinen wärmsten und persönlichen Dank."

Wem fiele bei dieser Szene nicht die denkwürdige Audienz vom 12. April 1856 ein, in der 66 Erzbischöfe und Bischöfe von Österreich, Ungarn, Lombardei und Venetien vor denselben Monarchen traten, um für den Abschluß des Konkordates vom 18. August 1855 zu danken. Damals sprach der 26jährige Kaiser: „Durch die Vereinbarung, die ich mit dem Apostolischen Stuhle geschlossen, habe ich meine Pflicht als Herrscher wie als Christ erfüllt. Ich rechne es mir zur Ehre an, meinen Glauben und meine Hoffnung auf den, durch den die Könige herrschen, auch durch die Tat zu bekennen ... Was ich versprochen habe, werde ich mit jener Treue halten, welche dem Manne und dem Kaiser geziemt . . . Vertrauen Sie mir, wie ich Ihnen vertraue; Gott wird mit uns sein." (Wolfsgruber, Kard. Rauscher, S. 161.)

Also der Kaiser. Und trotzdem von 1867 an die einseitige, erst teilweise, dann völlige Aufhebung des Konkordates, trotzdem die noch jetzt bestehenden österreichischen Maigesetze vom Jahre 1868 und 1874! Den Bischöfen aber, die in einer Adresse sich des Konkordates annahmen, wurde der von Beust inspirierte Bescheid des Kaisers: „daß er neben dem Schutze der Kirche auch seine Pflichten als konstitutioneller Herrscher erfüllen müsse."

Diese beiden, um 12 Jahre auseinanderliegenden Antworten kennzeichnen die kirchenpolitische Lage in Österreich bis auf den heutigen Tag: auf der einen Seite ein Monarch, der seine Pflichten als katholischer Fürst ernst nehmen wollte, auf der anderen gesetzgebende Körperschaften, die in ihrer ärgsten Zeit Kirchenstürmerei trieben, aber auch in ihren ruhigen Perioden an die der Kirche abträglichen Gesetze nicht die bessernde Hand legen wollten; daher schlechte Gesetze, aber meistens eine die Härten derselben mildernde Regierung. So in der Schule, so im Eherechte, so in der Verwaltung des Kirchenvermögens und auf anderen Gebieten. Kein zufriedenstellender Zustand, aber doch noch besser als die Gesetze selbst. Dabei stechen die meisten offiziellen Äußerungen des Monarchen in ihrer religiösen Farblosigkeit merkwürdig ab von der entschieden religiösen Betätigung seines Privatlebens.

Die Katholiken Österreichs haben es eben lange versäumt, die noch immer große Macht der religiösen Ideen im politischen Kampfe wirksam zur Geltung zu bringen und es so dem Monarchen zu ermöglichen, ein konstitutioneller und zugleich katholischer Fürst zu sein. Es ist, Gott sei Dank, in neuester Zeit besser geworden; den glaubenstreuen Alpenländlern, die lange Zeit fast als die einzigen Volksabgeordneten das christliche Banner im Parlament hochgehalten haben, ist starke Hilfe geworden; Wien hat zuerst ins Horn gestoßen, und der Kampfruf hat in allen Ländern Österreichs, deutschen und nichtdeutschen, begeisterte Kämpfer geweckt. Die christlich soziale politische Organisation und Presse ist im Vormarsch begriffen; die nichtpolitische katholische Organisation, die der ersteren dauernd den Rücken stärken und es ihr ermöglichen wird, die Fackel der positiv-christlichen Weltanschauung im öffentlichen Leben immer höher zu halten, zieht ebenfalls immer weitere Kreise. Es wird noch Gelegenheit sein, deren Einrichtung näher zu kennzeichnen. Heute sei nur bemerkt, daß es bei den bestehenden nationalen Scheidewänden in Österreich unmöglich ist, eine internationale katholisch-politische Partei zu gründen und zu erhalten; ja auch eine nichtpolitische Organisation, die alle Nationen Österreichs in einen Verein, etwa nach Art des deutschen Volksvereins, zusammenschließen wollte, stößt auf allerlei Argwohn und Eifersucht. Die nichtpolitische Organisation versucht daher die bestehenden Vereine nach Diözesen oder Ländern in gegenseitige

Fühlung zu bringen und durch nichtpolitische Vertrauensmänner zu ergänzen; die Einigung geschieht durch Diözesan- oder Landeskomitees. Alle Diözesan- und Landeskomitees aber werden durch ein Zentralkomitee in Wien zu einem mehr oder minder engen Zusammenschluß gebracht. Das ist die Organisationsidee, die von dem 5. Österreichischen Katholikentag 1905 aufgestellt und seitdem in allen Ländern Österreichs, freilich mit unterschiedlichem Eifer, ins Werk gesetzt wird. Auch das Jubeljahr 1908 hat hierin Fortschritte gesehen.

Überhaupt sei ihm das Zeugnis ausgestellt, daß es kein ungünstiges Jahr für die katholische Sache gewesen. Selbst die gewöhnlich etwas pessimistisch urteilende „Bonifatiuskorrespondenz" (1909 Nr. 1) gesteht: „Auch in unserem Vaterlande können wir in religiöser Hinsicht auf ein gesegnetes Jahr zurückblicken. Nicht als ob der Kirchenfeinde wesentlich weniger geworden wären, aber ihre Erfolge waren verhältnismäßig gering."

Einen wackeren Kämpen für unsere hl. Kirche und begeisterten Patrioten hat gerade der Jubiläumstag des 2. Dezember heimgeholt, Monsign. Dr. Doppelbauer, Bischof von Linz, der während seiner Studien und seines zweijährigen Rektorates in der Anima zu Rom auch manchen reichsdeutschen Priestern persönlich nahegetreten ist. Der Oberösterreicher — und Bischof Doppelbauer war ein echter Sohn seines Landes — hat außer anderen guten Eigenschaften auch die eines zähen, unbeugsamen Willens; im Dienste des Seeleneifers vermag der Großes zu schaffen. Das große Knabenseminar mit Gymnasium in Urfahr, der rasch geförderte Dombau und so manche andere Anstalt der Diözese sind solche Schöpfungen, und der selige Bischof baute nicht nur mit Steinen. Sein fast 20jähriges Hirtenamt war reichgesegnet.

Prag, 10. Januar 1909. Dr. K. Hilgenreiner,
k. k. Universitäts-Professor.

Ungarn.

In der letzten Generalversammlung der Katholiken Ungarns am 15. Sept. 1908 schloß Graf J. Majláth seine Eröffnungsrede mit den Worten: „Ich wünsche, daß das katholische und patriotische Bewußtsein nach diesem Katholikentag sämtliche Schichten des Volkes durchdringen und endlich auch Taten hervorbringen möge."

Dieser Wunsch ist von der Erfüllung nicht mehr fern. In der letzten Zeit hat nämlich der Katholizismus Ungarns erfreuliche Fortschritte gemacht. Bis vor 14—15 Jahren war der Liberalismus in Ungarn allmächtig. Staatsgewalt, Gesetzgebung, Regierung, mit einem Worte das Schicksal des ganzen Volkes lag in seiner Hand. Seit jener traurigen Zeit erhob sich langsam nach langer Lethargie der Katholizismus. Er schüttelte die alten Fesseln ab und tat dann bald einen energischen Schritt vorwärts, indem er die katholische Volkspartei schuf.

Die Belebung der katholischen Presse und Literatur sowie Einrichtung katholischer Institute und politischer Organisationen sind die ersten Erfolge dieser Partei. Auch der christlich-sozialen Bewegung nahm sie sich mit Eifer an und krönte zuletzt ihr wohltätiges Wirken durch die Gründung des katholischen Volksvereins. Am 15. Dez. des vergangenen Jahres sah das katholische Ungarn mit unbeschreiblicher Begeisterung die jährliche Versammlung dieses Volksvereins und bewunderte die erfreulich reichen Errungenschaften des verflossenen Jahres. 6—7000 Männer, Vorsteher und Vertreter des kathol. Volksvereins, hatten sich in der Stadt Sopron vereinigt, wo auch 1895 der Verein gegründet worden war. Unter den ungünstigen kirchenpolitischen Umständen war er bis 1907 nicht über 10000 Mitglieder hinausgekommen. Um so imposanter ist die Zahl, die der Referent als das Ergebnis der letztjährigen energischen Werbearbeit der Versammlung vorlegen konnte: die Mitgliederzahl war auf 140000 gestiegen.

Die katholische Mehrheit Ungarns, die bisher von der Minderheit manches zu leiden gehabt, hat damit die Kraft gewonnen, ungerechte Angriffe abzuschlagen und der allgemeinen Entchristlichung mit Erfolg entgegenzuwirken.

Der voriges Jahr gegründete katholische Preßverein hat im ersten Jahre seines Bestehens ebenfalls bedeutende Arbeit geleistet. Zuerst erhob er durch materielle und geistige Unterstützung die katholische Wochenschrift „Uj-Lap" zum Tageblatt, und dann wurde die bedeutendste katholische Zeitung „Alkotmány" ausgebaut. Außerdem sorgte eine umfassende Agitation für die Aufklärung in Städten und Dörfern, um so das unwissende Volk vor den Erzeugnissen einer schlechten Presse zu bewahren. — Die Sammeltätigkeit des rührigen Vereins brachte bisher 146827 Kr.

Z. Zt. Löwen, 8. Januar 1909. Joh. Nepom. Mordán O. F. M.
aus V.-Hunyad (Ungarn).

Palästina.

Am 25. November 1908 hielt der hochw. Assumptionistenpater G. Durand in der hiesigen Dominikaner-Bibelschule einen öffentlichen Vortrag über die „Kirche zum heil. Petrus Gallicantus" in Jerusalem. Wir teilen daraus im folgenden einige Gedanken mit.

Daß eine Kirche zum hl. Petrus Gallicantus am Abhange des Berges Sion früher bestanden hat zum Andenken an die Buße des Apostelfürsten, bezeugen unzweifelhaft die Pilgerbücher, besonders Säwulf, wenn er sagt: In declivio montis Sion est ecclesia S. Petri quae Gallicantus vocatur, ubi ipse in cripta profundissima, sicut ibi videri potest, post negationem Domini se abscondit ibique reatum suum amarissime deflevit. Ebenso sicher aber ist, daß diese Kirche später zerstört wurde, so daß man nicht einmal mehr genauer den Ort kannte, wo sie gestanden hatte. Die Patres Assumptionisten (Augustiner) erwarben vor mehr als 11 Jahren ein Grundstück am Abhange des Sion, Siloa gegenüber, mit einer Grotte, die aber keine Spur einer ihr von Christen bezeigten besonderen Verehrung aufwies. Ausgrabungen in ihrer Nähe führten zur Entdeckung einer zweiten, ausgemauerten Grotte mit unzweifelhaften Zeichen christlicher Verehrung. Genauere Untersuchung ergab oberhalb derselben die Grundmauern eines kirchenähnlichen Gebäudes, das, von West nach Ost gerichtet, infolge des abschüssigen Bodens halb in den Felsen eingehauen, halb über demselben auf erhöhten Grundmauern aufgeführt war. Die Entfernung dieser Stelle von dem Sionstor und von den Mauern der Stadt stimmt genau mit den Angaben der Pilger, die noch St. Peter Gallicantus besucht hatten. Ebenso ist das allgemein als Kaiphas-Haus bezeichnete Gebäude so nahe, daß die Annahme nicht unberechtigt erscheint, der hl. Petrus habe sich nach dem zweiten Hahnenschrei bei der Erkenntnis seines tiefen Falles weinend gerade in diese Grotte zurückgezogen und sie dadurch den ersten Christen besonders verehrungswürdig gemacht, was den späteren Kirchenbau veranlaßte. Sichere Zeugnisse für die Verehrung einer solchen Grotte aus vormittelalterlicher Zeit sind freilich unbekannt. Man könnte einwenden, daß, wenn an besagter Stelle die Kirche Gallicantus gestanden hätte, die Ausgrabungen mehr auf eine christliche Kirche hinweisende Trümmer hätte zutage fördern müssen. Es wurden nämlich nur wenige mit einem Kreuz charakterisierte Kapitäle u. dgl. vorgefunden. Aber einerseits muß beachtet werden, wie oft gerade der Sionsberg, der bald innerhalb, bald außerhalb der jedesmaligen Stadtmauern lag, im Laufe der Jahrhunderte durch Sarazenen, Kreuzfahrer, Saladin und Türken aufgewühlt wurde, und anderseits, daß, wie die Spuren eines jetzt noch nachweisbaren Kalkofens in unmittelbarer Nähe zeigen, sehr oft die Bausteine zerstörter Gebäude, die hier alle kalkhaltig sind, einfach zu Kalk verbrannt wurden. Auch kann nicht eingewendet werden, daß in den letzten Jahrhunderten drei andere Grotten auf dem Sionsberge im Laufe der Zeiten als Bußgrotten des hl. Petrus bezeichnet und verehrt worden sind. Da die ursprüngliche völlig verschüttet und verschollen war, suchten die Pilger nach einer solchen in jener Gegend. Der Umstand, daß diese drei Grotten wie im Kreise die unter der Kirche gefundene in mehr oder weniger großen Entfernung umgeben, ist eher ein neuer Grund, dieselbe für die wirkliche Bußgrotte des hl. Petrus zu halten. Eigentümlicherweise befindet sich unter den Funden der Ausgrabungsstätte ein bronzener Siegelring, der einen Hahn darstellt. Ob dieser in irgendeiner Beziehung zu jener Kirche ad galli cantum gestanden hat, bleibt dahingestellt.

Jedenfalls, so fügen wir hinzu, ist das ganze Thema sehr umstritten. Die Auffassung der Franziskaner ist eine andere.

Heute morgen ist eine Studienkarawane von 20 Personen, zumeist Priestern, unter der Leitung der Dominikanerpatres nach dem Toten Meere abgereist, wo sie zehn Tage verweilen wird. Die Nächte werden jedesmal an Bord eines kleinen Dampfers zugebracht. Es sind drei deutsche Priester unter der Gesellschaft. Die übrigen sind Franzosen, Belgier, Holländer, Engländer, Irländer und Amerikaner.

Jerusalem, 28. Dezember 1908. E. Schmitz C. M.,
Direktor des deutschen Hospizes.

Missionswesen.

Vom 15.—18. November 1908 tagte zu Chicago der erste **amerikanische Missionskongreß,** den man als hochbedeutsamen Erfolg der seit 1905 bestehenden, sehr rührigen Katholischen Kirchen-Ausbreitungsgesellschaft bewerten muß. Unter den etwa 1500 offiziellen Mitgliedern aus den Vereinigten Staaten und Kanada war der Episkopat in

imponierendem Maße vertreten. Der erste Tag war hauptsächlich den Beratungen über die Förderung der Heidenmissionen (allgemeine Missionsvereine, Errichtung von Missionshäusern, Indianer- und Negermissionen in der Union) gewidmet. Die folgenden Tage galten vornehmlich der Fürsorge für die amerikanische Diaspora, in der immer noch ungeheure Verluste von eingewanderten Katholiken zu beklagen sind. Interessenten seien auf den reichhaltigen Official Guide des Kongresses verwiesen, der u. a. durch zahlreiche Abbildungen mit den führenden Persönlichkeiten der amerikanischen Kirche bekannt macht.

In Paderborn hielt am 22. Nov. der **Deutsche Verein vom Hl. Lande** seine Generalversammlung ab, deren erfolgreicher Verlauf der Paderstadt zur Ehre gereicht. Das wichtigste Ergebnis ist die nunmehrige Neugliederung des Vereins nach Diözesen, von denen künftig jede durch zwei Stimmen im Vorstand vertreten sein soll. Hoffentlich beteiligt sich daraufhin auch Süddeutschland, speziell Bayern, kräftiger an diesem Werke, das als Ehrensache des gesamten deutschen Katholizismus gelten muß. Um Palästina hat sich der Verein neuerdings verdient gemacht durch die Gründung eines von Lazaristen geleiteten Lehrerseminars in Jerusalem.

Der 24. Juli 1908, an welchem der **Türkei** die Verfassung gewährt wurde, bedeutet nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht einen Wendepunkt für das Osmanenreich. Ob freilich zugunsten der katholischen Kirche, ist fraglich. Ähnlich wie in den jungen Balkanstaaten wird die politische Erstarkung der schismatischen Nationen, besonders der Griechen und Armenier, ihre Wiedervereinigung mit der Mutterkirche nur noch schwieriger gestalten; so lange wenigstens, als die schismatischen Patriarchen ihre zivilrechtlichen Machtbefugnisse behalten. Nach Zeitungsmeldungen sind die Katholiken im neuen Parlament gegenüber ca. 175 Moslemin und 40 schismatischen Christen anscheinend nur durch einen Maroniten vertreten (Germania, 18. Dez. 1908, Nr. 292) Indes ist zu hoffen, daß die verfassungsmäßig zugestandene Religions-, Preß- und Schulfreiheit allmählich mit der fanatischen Unduldsamkeit der Moslemin aufräumt. Wenn einmal Mohammedaner das Christentum annehmen dürfen, ohne direkt den Tod befürchten zu müssen, dann ist der christlichen Mission unter den Anhängern des Propheten die Bahn erschlossen.

Dieselbe Hoffnung darf man für **Bosnien** und die **Herzegowina** hegen, wo die Taufe von Moslemin noch vor einigen Jahren Konflikte zwischen der staatlichen Behörde und Erzbischof Stadler von Serajewo zur Folge hatte.

In **Persien** haben die vom türkischen Grenzgebiet herüberkommenden Kurden wieder einmal christliche Dörfer verwüstet, bis das energische Einschreiten der ausländischen Konsuln auf Bitten der verschiedenen christlichen Missionen dem Vordringen der kurdischen Mordbrenner Einhalt gebot. Die Tätigkeit der Lazaristen, die unlängst in Täbris eine Schule für Mohammedaner errichteten (Assembly Herald 1908, 465), wird durch die persischen Verfassungskämpfe vielfach gehemmt.

Im angrenzenden **Kurdistan** stemmte sich die protestantische Mission mit äußerster Anstrengung gegen die seit Jahren kundgegebene Neigung der Nestorianer zur Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche. Nun kommt die erfreuliche Meldung (Oeuvres des écoles d'Orient 1908, 676), daß ein französischer Missionsfreund zu den schon bestehenden katholischen Schulen noch eine weitere Stiftung von fünfzig Schulen in den wichtigsten Dorfzentren gemacht und dadurch die Bekehrung des größten Teiles der sog. Berg-Nestorianer (ca. 50000 Seelen in 300 Dörfern) so gut wie gesichert hat. Das Gebiet der Nestorianer gehört zur Mission der Dominikaner von Mossul.

Wangeroog (Nordsee), 3. Januar 1909. F. Schwager S. V. D.



(27. 1. 09.)



Albrecht Dürers künstlerisches Passionsideal.

Kunstkritische Studie von Dr. phil. Walter Rothes, Dozent der Kunstgeschichte an der Königlichen Akademie zu Posen.

So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, um genugzutun für die Sünden der Welt, daß er ihn austrinken ließ den vollen Kelch des Leidens — bis zum Tode am Kreuze! Und allezeit bleibt die Wahrheit unbestreitbar: die gewaltigste Tragödie, die sich jemals auf der Bühne der Welt im Laufe der Geschichte von Jahrtausenden abspielte, ist die Passion des Gottessohnes, der Mensch wurde, um für Menschen leiden, um Menschen erlösen zu können.

Die erschütternde Tatsache der Erlösung durch das Leiden Jesu lebenden und kommenden Geschlechtern immer wieder von neuem ins Gedächtnis zurückzurufen, mußte Hauptaufgabe der christlichen Kunst bleiben. Darstellung tiefsten Leids wurde also der geforderte Inhalt für die Werke christlicher bildender Kunst. Hiermit wurde die Kunst vor die denkbar schwierigste Aufgabe gestellt. Nach den Grundsätzen der Ästhetik sind die Zielpunkte der bildenden Künste: das Typische, das Gesetzmäßige, das Schöne! Leiden aber ist nichts Typisches, ist kein gewollter gesetzmäßiger Zustand, härmt ab und benimmt geradezu die Schönheit. Die Italiener mit ihrer hervorragenden Begabung und Begeisterung für das Formale strebten allezeit den von der Ästhetik den bildenden Künsten gewiesenen Idealen zu. Und nur natürlich, aus echtesten, künstlerischen Gründen heraus erklärlich ist es, daß sie lieber mit der Verherrlichung Jesu, mit der Glorifizierung der Madonna, mit dem Triumphe der Heiligen ihre Altäre schmückten als mit dem bitteren Leiden des gemarterten Gottmenschen, an dem Schönheit und Gestalt nicht mehr war. Anders verhielt es sich mit den deutschen Künstlern, die von vornherein den von der Ästhetik der bildenden Kunst bestimmten Pfad nicht wandelten. Dem tiefen Gefühlsleben germanischer Veranlagung entsprechend, wurde hier die Kunst alsbald nach ihrem ersten Erstehen und im Gegensatz zu ihrem eigentlichen auf die Bildung des Körperlich-Formalen zielenden Berufes Ausdruck inneren Wesens, seelischer Stimmung. Und so lag ihrer Auffassung der Passionsgedanke näher. Es ist nun ohne weiteres verständlich, daß im Norden, zumal durch Holzschnitt und Kupferstich, innerhalb der kirchlichen Malerei und Skulptur die Passion des Heilandes ein ungleich beliebteres, allgemeineres Thema war als im Süden. In Bilderzyklen — sei es nun al fresco oder

sei es in Kupferstich- und Holzschnittfolgen — wurde hier frühzeitig im Auftrag der Kirche von den Künstlern das Leiden des Erlösers in einer großen Reihe von Darstellungen dem Volke vorgeführt.

Den Gipfelpunkt deutscher Passionsdarstellung, auf solchem Boden erwachsen, bedeutet unzweifelhaft die Kunst des großen Altmeisters der deutschen Renaissance, Albrecht Dürers (1471—1528).

Dürer sagt selbst einmal in den Entwürfen zur Einleitung des großen Kunstbuches,[1] daß der Beruf der Kunst der folgende sei: einmal das Bildnis des Menschen über seinen Tod hinaus aufzubewahren, dann aber vor allem die Passion des Herrn zu vergegenwärtigen. Und in der Tat! Wollten wir von Dürers Schaffen seine Passionszyklen abziehen, es wäre dasselbe, als wenn wir aus Raffaels Werk seine Madonnen streichen. Das Beste mangelte dann, das, worin sich der Meister am bedeutendsten und am völligsten ausgab, fehlte! In seiner großen und kleinen Holzschnittpassion, in seiner Kupferstichpassion und in den Zeichnungen seiner sog. grünen Passion, in allen diesen Serien hat der Meister immer wieder die einzelnen Etappen des bitteren Leidens mit den Beschauer packender Kraft und Wahrheit behandelt. — Die meisten Blätter der großen Holzschnittpassion sind sehr früh, vor 1498, entstanden. Die Folge wurde 1510 noch durch vier weitere, im Stil, in Entwurf wie Ausführung nun wesentlich verschiedene Blätter ergänzt. Dem Jahre 1504 verdanken hauptsächlich die Zeichnungen der grünen Passion ihr Entstehen. Die 37 Blätter der kleinen Holzschnittpassion fallen wohl ausnahmslos in die Jahre 1509, 1510 und 1511. Von den Blättern der Kupferstichpassion endlich ist je eines 1507, 1509 und 1511 entstanden, zwei sind 1508 und alle übrigen, zehn, 1512 datiert.

Die künstlerische Auffassung Dürers inbezug auf die Passionswiedergabe hielt sich durchaus im Rahmen der in der deutschen Kunstwelt üblichen Tradition. Dürers Passionskunst bedeutet also in diesem Sinne nichts Neues, bedeutet vielmehr eine Krönung, einen Abschluß aller hierhin gehörigen früheren Versuche und Bestrebungen. Die deutsche Kunst wollte seelisch wirken, in solchem Sinne auf Seele und Gemüt Einfluß üben, den Menschen veredeln, läutern. Solchem Zwecke dienstbar, mußte die künstlerisch dargestellte Leidensgeschichte des Herrn ganz besonders erschüttern. Und zwar galt zu diesem Behufe ein möglichstes Fortissimo der Wirkung in der deutschen mittelalterlichen Kunst als das Erstrebenswerteste! Der Leidensgang des Heilandes konnte nicht ausführlich genug, die Schmerzen des Gotteslammes nicht bitter genug, die Grausamkeit der Schergen nicht roh genug geschildert werden. Dichtkunst und bildende Kunst gingen in solcher Tendenz Hand in Hand. Diesbezügliche Forcierungen, ja Übertreibungen waren in den Passionsschauspielen fast noch häufiger und allgemeiner als in den Erzeugnissen der bildenden Kunst. Sehr häufig wurden ferner hierin wie auch sonst in kompositionellen Motiven beide Kunstarten gegenseitig voneinander beeinflußt, wohl noch häufiger die bildende Kunst vom geistlichen Schauspiel als umgekehrt.[2]

Jedenfalls hat neben den Passionsspielen die graphische Kunst die Teilnahme weiter Volkskreise am Leidenswege des Herrn am meisten gefördert;

[1] Lange-Fuhse, Dürers schriftlicher Nachlaß, Halle 1893, S. 293, 297.

[2] Vgl. „Die deutsche Passionsbühne und die deutsche Malerei des 15. und 16. Jahrhunderts in ihren Wechselbeziehungen" von K. Tscheuschner-Bern im Repertor. f. Kunstw. 27 (1904) u. 28 (1905).

denn sie drang kraft ihrer Vervielfältigungsmöglichkeit zeitweilig fast in alle Häuser. Martin Schongauer (1445–1491) war der bedeutendste deutsche Kupferstecher vor Dürer und Schongauers Passionszyklus die bisher hervorragendste Behandlung des Themas. Bei allem krassen Realismus ist ein Streben nach Mäßigung und vornehmerer Gestaltung unverkennbar. An Schongauers Ideal knüpft dasjenige Dürers an und bedeutet im gleichen Sinne eine weitere Vervollkommnung. Aber auch bei Dürer herrscht trotzdem noch das Streben nach Wahrheit und nach packender Wirkung durchaus über das nach Schönheit; ja, das letztere bringt dem ersteren vielfach noch manches bedeutende Opfer.

Charakteristisch für die auf Erregung starken Mitleidsgefühls bei dem Beschauer ausgehende Passionskunst Dürers ist es, daß er eine Szene in die deutsche Darstellung des Leidens Christi, sozusagen, einbürgert, die vor ihm nur ganz vereinzelt, nach ihm, dank seines Beispiels, von einer großen Anzahl Künstler gegeben wurde, so von Schäufelin, Altdorfer, Burgkmair, Krafft, Vischer und anderen, nämlich den Abschied Christi von seiner Mutter vor seinem Leidenswege. Maria, von seelischem Kummer überwältigt, ringt die Hände und bedarf der Stütze helfender Frauen, um nicht umzusinken. Christus, völlig ergeben in den Willen des göttlichen Vaters, steht, beruhigend, vor ihr.[1]

Greifen wir nun des weiteren etliche Szenen aus dem Passionswerke Dürers heraus und suchen uns an der Hand derselben über Auffassung und Charakteristika von des Meisters Darstellung der Leidensgeschichte Jesu zu orientieren.

Betrachten wir einmal die Ölberg-Szene, die Darstellung von Christi Gebet im Ölgarten. In der deutschen Kunst hat kein Maler das Thema so bedeutend und so vielseitig wie Albrecht Dürer behandelt. In der Anordnung steht der Holzschnitt der kleinen Passion an erster Stelle. Man braucht nicht, wie sonst gar oft, den Heiland neben den Aposteln erst zu suchen; beim ersten Hinblicken fällt er uns als Hauptperson in die Augen. Im Gebete des ergebungsvoll knieenden Gottmenschen sind augenscheinlich hier gerade die Worte festgehalten: „Herr, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" Während der jüngere Johannes in tiefem Schlaf liegt, ist bei dem älteren Petrus der Ausdruck des mit ahnungsvollen, schlimmen Träumen gequälten Halbschlummers vortrefflich gelungen. – In der betreffenden Darstellung der großen Holzschnittpassion ist die kompositionelle Anordnung weit weniger übersichtlich. Die Bewegung der Hände des Herrn dem Leidenskelche gegenüber, den der Engel bringt, ist entschieden eine abwehrende. In der Ferne naht diesmal der Verräter mit den Henkern. In einem Holzschnitt von 1509 und einer Zeichnung von 1521 liegt der bis in den Tod betrübte Gottmensch platt, selbst mit dem Gesichte auf der Erde. Während über dem also Betenden der Engel auf dem Holzschnitt das Kreuz hält, fehlt dieses Motiv in der Frankfurter Zeichnung. Dürer mag den gänzlich auf der Erde liegenden Christus im Anschluß an Mantegna gegeben haben. In des Paduaners Gethsemane-Szene auf der Predella des Triptychons von San Zeno in Verona, jetzt im Museum von Tours, sehen wir allerdings nicht Jesum selbst, wohl aber einen

[1] Vgl. Rothes, Die Madonna in ihrer Verherrlichung durch die bildende Kunst, Köln, Bachem, S. 123 u. 130.

der Jünger so am Boden hingestreckt. — In einem der Komposition nach sehr übersichtlichen Kupferstich von 1515 ist bei dem im Vordergrunde knieenden Heiland schon ergebungsvolle Resignation eingetreten, noch aber zittert in dem Spiel der wenig erhobenen Hände die erregte frühere Bitte nach, daß, wenn es möglich sei, der Kelch vorübergehe! Hoch dramatisch und am ergreifendsten wirkt in dieser Beziehung die Darstellung der Kupferstichpassion. Die Angst des Tiefstbetrübten ist gesteigert bis zum lauten Schmerzensaufschrei: „Herr, laß diesen Kelch an mir vorübergehen!" Wie vom Übermaß der Qualen getrieben, hat der Menschensohn seine Arme in die Höhe geworfen, zuckend öffnet sich der Mund, wirr wallen Haupt- und Barthaare. Oben aber hält ihm ein Engel das Marterholz des Kreuzes entgegen, an dem zu leiden ihm unwiderruflich bestimmt ist Das erschütternde Motiv, daß der Heiland mit in die Höhe gereckten Armen laut schreit, hat Hans Holbein der Jüngere in einem Ölgemälde des Museums zu Basel dann gerade aus Dürers Kupferstichpassion wohl zweifellos übernommen.

Die Gefangennahme Jesu weist in der Regel folgende drei verschiedene Motive in der gleichen Darstellung vereinigt auf: „Judas küßt den Herrn." — „Die Häscher ergreifen Jesum." — „Petrus schlägt dem Malchus das Ohr ab." Diese drei Variationen vereint gibt auch Meister Albrecht Dürer in allen seinen Wiedergaben, der gezeichneten sog. grünen Passion, der Kupferstichpassion, der kleinen und der großen Holzschnittpassion. Packende Dramatik und leidenschaftliche Lebendigkeit spricht aus allen diesen Darstellungen, am bestgelungensten und am ergreifendsten diesmal in jenen der großen Holzschnitt- und der grünen Passion. Dürer geht sogar in seinem echt germanischen, realistischen Drang nach Lebendigkeit und Leidenschaftlichkeit der Schilderung so weit, daß die Grenzen des als ästhetisch schön Erlaubten in den formalen Bewegungsmotiven und im Physiognomischen entschieden überschritten sind. In der grünen und in der Kupferstich-Passion ist an erster Stelle der Judaskuß betont. In der kleinen Holzschnittpassion steht die Malchus-Szene, auffällig hervorgehoben, im Vordergrund. Auf dem Holzschnitt der großen Passion endlich ist die eigentliche Gefangennahme Jesu, das gewaltsame Hinwegzerren des Widerstrebenden vermittelst ihm umgeworfener Schlingen und Stricke das in die Augen springendste, mächtig ergreifende Motiv. Die Nüance, daß die Häscher dem zu fesselnden Erlöser gerade eine Schlinge um den Hals zu werfen im Begriffe sind, gab Dürer in seinen sämtlichen Behandlungen dieses Stoffes.

In verschiedenen Passionsfolgen erzählt Dürer die Vorführungen Christi vor die Richter. In der grünen Passion sehen wir den Herrn vor Kaiphas und vor Pilatus, in der Kupferstichpassion vor Kaiphas und zweimal vor Pilatus, am häufigsten vor den Richtstühlen schließlich in der kleinen Holzschnittpassion, nämlich vor Kaiphas, vor Hannas, vor Herodes und zweimal vor Pilatus. Im wesentlichen sind diese zehn Vorführungen nur in Gruppierung, Stellung und Bewegung der Personen etwas abweichende Variationen über dasselbe Thema, das den ergebungsvollen Gefangenen vor der urteilsberechtigten, richterlichen Instanz zeigt. Auffallend ist durchweg die Realistik der Typen, die derb gezeichnete Roheit der Henkersknechte, die meist das Gotteslamm grausam malträtieren, ganz barbarisch in der Szene „Christus vor Hannas" der kleinen Holzschnittpassion, endlich die wilde Lebendigkeit, die in allen diesen Darstellungen webt. Oft sind die Physiognomien über-

trieben häßlich, so das aufgedunsene Gesicht mit schiefem Mund bei dem sein Gewand zerreißenden Kaiphas in der Holzschnittfolge, so in der Kupferstichpassion der blödsinnige Mohrentypus jenes köstlich gekleideten Dieners, der dem Landespfleger gelegentlich seiner Handwaschung Wasser über die Finger gießt. Dieser vor Pilatus niedergekniete, zumal durch seine eingedrückte Nase abscheulich häßliche Mann bildet auch noch räumlich und, durch Belichtung im Ton hervorgehoben, den Mittelpunkt der Darstellung. Erst abseits im Hintergrunde erblickt man den Verurteilten, wie er von zwei Häschern abgeführt wird. In dem den gleichen Vorgang schildernden Holzschnitt ist ein etwas früherer Augenblick gewählt worden. Soeben ist, im Vordergrunde, der Gottmensch von den beiden Schergen ergriffen worden, um abgeführt zu werden.

Zu den ergreifendsten Szenen aus der Passionsgeschichte gehört die Kreuztragung. Wie das Lamm Gottes das schwere Holz der Schmach mühsam nach Golgatha schleppt, über seine Kräfte hinaus angestrengt und völlig erschöpft, von herzlosen Schergen getrieben, von mitleidigen Frauen beweint, — ein solches Thema, mit kraftvollem Empfinden realistisch dargestellt, mußte erschüttern. Diese Tatsache konnte einem Dürer nicht verborgen bleiben. Und besonders dramatisch und lebendig behandelt er in seinen sämtlichen Passionsfolgen gerade diese Szene, die er übrigens auch zweimal in der Gemäldegalerie zu Dresden und im erzbischöflichen Palast zu Ober-St. Veit bei Wien, in Öl gemalt hat. — Dem gerade von den germanischen Völkern gehegten Kunst-Ideal, seelisch zu erheben, zu läutern, zu erschüttern, entsprach die Kreuztragung in einem Maße, wie vielleicht kein anderer Moment der Leidensgeschichte. Erinnert sei daran, wie die kirchlichen Autoritäten, von gleichen Gesichtspunkten ausgehend, dieselbe Wirkung richtig empfunden haben, und wie sie infolgedessen die Kreuzwegandacht vor 14 Stationen einführten! In solcher Einsicht hatte dann vor Dürer auch schon Martin Schongauer in seinem Einzelblatt der Kreuztragung seinen überhaupt bedeutsamsten und berühmtesten Kupferstich geschaffen. Bei Schongauers trefflichem Stich ist das Flüssige der Komposition, das vorwärts Schreitende und vorwärts Drängende der ganzen Gruppen des gesamten Zuges eminent charakteristisch. In Dürers Kompositionen wirkt gerade ein Entgegengesetztes. Daß der Heiland unter der Last des Kreuzes zusammensinkt, daß er nach den weinenden Frauen sich umblickt, verleiht bewußt dem Zuge ein tardierendes Moment, ja hält ihn für den Augenblick gänzlich auf. — In allen seinen Darstellungen der Kreuztragung mit Ausnahme des Dresdener Gemäldes spielt Dürer auf die Begegnung des Heilandes mit Veronika an, die ihm das Schweißtuch überreicht. Es zeugt sicherlich wieder von dem tiefen Empfinden Dürers und von seinem Bestreben, auf den Beschauer möglichst packend im Sinne einer ans Herz greifenden Predigt zu wirken, wenn er gerade den Augenblick des Leidensweges auswählt und betont, in welchem die mitleidige Frau dem erschöpften Heiland, — indem sie sein schweißbedecktes Antlitz abzutrocknen im Begriffe ist, — Linderung gewährt. Und doch wird man zugestehen, daß der Augenblick, den der Italiener Raffael in seiner künstlerischen Behandlung des Themas im Prado-Museum, dem sog. spasimo di Sicilia herausgegriffen hat, eigentlich noch mehr ergreift, nämlich den der Begegnung des zermarterten Erlösers mit der mater dolorosa, deren Herz bei dem Anblick des die Kreuzeslast schleppenden göttlichen Duldersohnes ein Schwert durchdringt. Beide Motive

aber — sowohl das von Dürer als auch das von Raffael gewählte — geben schließlich derselben Stimmungsnüance Ausdruck: dem Ausbruch innigsten weiblichen Mitgefühls über tiefstes vom Manne mannhaft getragenes Leid. Ein fortissime solcher Wirkung, aber nun in Schrecken erregendes Gegenteil umgekehrt, benutzt Richard Wagner in seinem Bühnenweihfestspiel Parsifal zur Charakterisierung des verfluchten Weibes Kundry, das, nach einer Sage, der Fluch ereilte, weil es dem kreuztragenden Heiland begegnete und seiner spottend — allem weiblichen Gefühl zum Trotz — lachte. Also beichtet die reuige Kundry dem Parsifal:

„Kenntest du den Fluch,
Der mich durch Schlaf und Wachen
Durch Tod und Leben, Pein und Lachen
Zu neuem Leiden neu gestählt,
Endlos durch das Dasein quält!
Ich sah ihn (den Heiland), ja ihn —
— Und lachte . . .
Da traf mich sein Blick. —
Nun such' ich ihn von Welt zu Welt
Ihm wieder zu begegnen.“[1]

In der kleinen und in der großen Holzschnittpassion wie in dem Gemälde zu Dresden wählt Dürer in der Kreuztragungsszene noch ein weiteres sehr wirkungsvolles Moment, wie der Heiland unter der Last des Kreuzes zusammenbricht, den Fall unter der Bürde des Kreuzes. In allen drei Wiedergaben beobachte man, wie der Herr mit dem einen Arm den zusammenbrechenden Körper stützt, um nicht ganz platt die Erde zu berühren, sondern sich mit letzter Kraftanstrengung in einer knienden Stellung halbwegs aufrecht zu erhalten, und wie der andere Arm den Querbalken des Kreuzesholzes umfaßt. Abgesehen von der kleinen Holzschnittpassion, wo der Querbalken die Erde berührt und dort Halt findet, ist das Motiv des mit letzter Kraft geübten, wirklich schweren Tragens mit gleichem bedeutenden Wirklichkeitsgefühl für die Veranschaulichung des Gesetzes der Schwere gegeben. Die Motive des Stützarmes und des Tragarmes erhalten bei Dürer Wahrheit und Glaubwürdigkeit ihrer Betätigung, während z. B. gleichartige Motive bei Schongauers kreuztragendem Heiland Wirklichkeit der Betätigung noch nicht vortäuschen können. — Simon von Cyrene, der willens ist, dem Gotteslamm das Kreuz tragen zu helfen, ist in den beiden Holzschnittpassionen und in dem Gemälde zu Ober-St. Veit bei Wien zu entdecken. Die von diesem gerechten Manne bewiesene Regung des Mitleids soll auch auf den Beschauer übergehen und bietet zugleich einen bewußten, wirksamen Kontrast zu der rohen Grausamkeit der erbarmungslos den Heiland zerrenden und auf ihn losschlagenden Schergen. — Auf dem Blatt der Kupferstichpassion sind die Physiognomien der Soldaten und Henkersknechte — infolge des Bestrebens unseres Meisters, die Frivolität derselben stark zu betonen — besonders häßlich und verzerrt. Der Gottmensch spricht diesmal gerade zu den weinenden Frauen ersichtlich die Worte: „Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern über euch selbst und über euere Kinder.“[1] Also auch hier ein wirk-

[1] Vgl. Richard Wagners gesammelte Schriften, Leipzig, Fritsch, 1898, Bd. X, S. 360.
[2] Lukas 23, 28.

sames In-Kontrast-Setzen der weinenden Weiber und der schindenden Schergen, also auch hier die Motive des Mitleids und der Herzlosigkeit in ihrer durch den betonten Gegensatz verschärfenden Wirkung. — In allen Schilderungen des Themas sind Volksmasse und kriegerische Horde fast im Übermaß zugegen. Weniger wäre mehr gewesen! Das gleiche gilt durchgängig von den Bewegungsmotiven, Gestikulationen und vom Gebärdespiel. Das Streben nach Leidenschaftlichkeit in der Handlung überwog noch das Interesse am Ebenmaß der Form. Will man ein Stück besonders hervorheben, so darf man sagen: Am packendsten wirkt in seiner Lebendigkeit der Holzschnitt der kleinen Passion. Der schmerzdurchbebte Blick des zusammensinkenden Heilandes, auf Veronika gerichtet, erschüttert geradezu.

Den Höhepunkt der Passion bildet der Opfertod auf Golgatha, die Kreuzigung. In allen seinen Passionsfolgen sowie ferner wiederum auf Gemälden in der Dresdener Gemäldegalerie und im erzbischöflichen Palast zu Ober-St. Veit sind außer dem Kreuze des Heilandes noch die der beiden Schächer sichtbar. Sonst ist, um das Interesse des Beschauers nicht zu zersplittern, gleichsam als Ausschnitt betrachtet, nur das Kreuz, an dem der Herr hängt, mit den nächstbeteiligten Personen gegeben. Der Körper Christi ist durchweg gut modelliert, inbezug auf Formendetail realistisch durchgearbeitet. Die Art, wie der Körper, wie Arme und Beine am Kreuzesholze hängend noch straff gespannt erscheinen, kommt einer letzten, mit aller noch vorhandenen Kraft versuchten Lebensäußerung gleich. Lebensenergie, wenn auch durch übermäßiges Leiden geschwächt, wenn auch ersichtlich dem baldigen Ersterben nahe, spricht noch aus der Physiognomie des gekreuzigten Welterlösers. Ein Schmerzensübermaß zermarterte den Heiland am Kreuze. Was seelisch alles gelitten wurde, findet Ausdruck in dem Schmerzensruf qualvollster Gottverlassenheit: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Was körperlich ertragen wurde, deutet der durch fünf blutende Wunden fünfmal durchbohrte Körper an. Das Übermaß der Qualen ruft einen Schwächezustand hervor und vermindert dadurch das volle Bewußtsein des Leidens, die Leidenskraft. Hiermit mag es in Zusammenhang stehen, daß die Künstler mitunter die Empfindung hatten, daß die Kreuztragungsszenen erschütternder wirken mußten als die Darstellungen des Crucifixus. Bereits einem Schongauer war in Wiedergabe nicht letzterer, sondern ersterer sein Haupttreffer gelungen, und bei Dürer verhält es sich schließlich nicht anders.

Wie bei den Kreuztragungsszenen läßt Dürer auch bei jenen der Kreuzigung weibliches Mitleids- und Schmerzgefühl eine sehr wesentliche Rolle im Stimmungsganzen der Darstellung spielen. Der Mutterschmerz Mariens wird in ergreifender Weise betont. Stabat mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa, dum pendebat filius. Der Holzschnitt der großen Passion und ein Kupferstich aus dem Jahre 1508, der aber nicht zu der Kupferstichfolge gehört, geben in dieser Beziehung das Gewaltigste. Auf dem Holzschnitt ist die Gottesmutter, um die sich zwei Personen bemühen, bereits zusammengesunken, — aber nur körperlich, seelisch hält sie sich mit aller Macht aufrecht. Wir lesen diese Energie deutlich in ihren Gesichtszügen, und wie sie noch mit vollem Bewußtsein das ganze unermeßliche Leid ihres Sohnes innerlich miterlebt. In dem Kupferstich von 1508 windet sich Maria, am Fuße des Kreuzes liegend, im Übermaß seelischer Qual, geradezu vor Schmerzen. Stark ist in diesem Stiche auch das Mitleiden des Johannes betont, der die

emporgehobenen Hände ringt und mit weit geöffnetem Munde klagend schreit. Auf dem Blatte der Kupferstichpassion empfiehlt Jesus gerade dem Lieblingsjünger seine Mutter, die sein seelenvoller, ersterbender Blick trifft. Magdalena versinnbildlicht am deutlichsten heißestes Mitleid auf den beiden Ölgemälden und in dem Holzschnitt der kleinen Passion. In dem Altarbild zu Ober-St. Veit bei Wien umschlingt sie mit beiden Armen den Kreuzesstamm, in dem Holzschnitt küßt sie Jesu rechte Fußwunde, auf der Dresdener Tafel endlich kniet sie dicht am Fuße des Kreuzes, und ihr mitleidsvoller Blick sucht das ersterbende Auge des Erlösers. In sehr sinnvoller Weise findet dann das Mitleidsmotiv im Holzschnitt der großen Passion noch weiteren Ausdruck. Den Kreuzesstamm umgebende Engel fangen in Kelchen das Blut auf, das aus den fünf Wunden des göttlichen Heilandes rinnt. Nächtliche, dunkle Stimmung in dem landschaftlichen Hintergrund erhöht in den meisten Fällen die geheimnisvolle, tiefernste Wirkung der Dürerschen Kreuzigungen. Eine gewisse fast sakrale Feierlichkeit und auch verhältnismäßige Ruhe der Bewegungen gibt des Meisters Kreuzigungsbildern eine Art Gegensätzlichkeit zu jenen der Kreuztragung.

Von den durch Dürer behandelten Themen aus der Leidensgeschichte des Heilandes mögen die eben besprochenen für unsere Zwecke genügen.[1] Geben wir uns nun, nach Durcharbeitung und Spezifizierung derselben, Rechenschaft über des großen deutschen Meisters künstlerisches Passionsideal, so sind wir berechtigt, folgende drei Thesen aufzustellen, zwei negativ und eine positiv behauptende: 1. In seiner Passionskunst schert sich Dürer nicht um die durch die Gesetze der Ästhetik eigentlich gebotenen Formen- und Schönheits-Ideale. 2. Der Meister begnügt sich nicht damit, rein Tatsachen erzählend, die historische Begebenheit des Leidens und Sterbens Christi zu schildern. 3. Der Künstler will vielmehr durch Darstellung tiefsten Leids an der Hand der Erlösungstragödie durch den Opfertod Jesu Christi des Beschauers Mitleid erregen, ihn erschüttern. Nicht den Sinnen irgendwie wohlzugefallen, sondern, sie läuternd, in das Tiefste der Seele zu dringen, ist hier des Meisters Zweck. So ist Dürers Passionskunst Tendenzkunst in einem edelsten Sinne des Wortes. Daß Dürers Passionsideal ein solches war, wird uns noch besonders klar, wenn wir uns die Titelbilder der drei gedruckten Passionen ansehen. Hier ist jedesmal, von allem Historischen gleichsam losgelöst, als Sinnbild des Jammers, Mitleid erzwingend und Andacht erregend, in seinem ganzen Elend der sog. Schmerzensmann gegeben. Und um den moralisierenden Zweck der Dürerschen Passionskunst, die Mahnung zu frommer Betrachtung des Leidens Christi, zur Andacht, ja gewissermaßen als Folge hiervon selbst zur Besserung des Lebens noch klarer und deutlicher erkennen zu lassen, legt der Künstler dem Schmerzensmann auf dem Titelbilde der kleinen Holzschnittpassion folgende beigefügte Worte in den Mund:

„O mihi tantorum, iusto mihi causa dolorum
O crucis, o mortis causa cruenta mihi.
O homo sat fuerit tibi me semel ista tulisse.
O cessa, culpis me cruciare nouis!“

[1] Reproduktionen der hier besprochenen Arbeiten Dürers gibt es neuerdings teilweise in verschiedenen recht billigen Ausgaben, in allen Buchhandlungen zu erfragen, im Zusammenhang im Dürer-Band der „Klassiker der Kunst“ (Stuttgart und Leipzig, 1904). Wer sich für die Kunsttechnik Dürers, die nicht in den Rahmen unserer Studie fiel, interessiert, die aber z. B. bei Blättern der kleinen und der großen Holzschnittpassion

Besonders der im letzten Satz ausgesprochene, mahnende Ruf: „Lasse ab, mich durch Sünden von neuem zu kreuzigen!" läßt uns keinen Zweifel über den durch solche Passionskunst beabsichtigten Zweck, dem nach jeder Hinsicht gerecht zu werden auch unseres Meisters höchstes, ja, genau genommen, einziges Bestreben war.

Sehr wesentlich und überzeugend spricht Dürers Passionsauffassung zu uns aus den leidensvollen, dornenumkrönten Christusköpfen. Das Schmerzensantlitz des Schweißtuches der Veronika auf einem Stiche aus dem Jahre 1513 (bei Bartsch 25) bedeutet in dieser Beziehung den Höhepunkt Dürerscher Passionskunst. Schon allein die Idee, das dornenumkrönte Haupt mit der Leidensphysiognomie, von aller Handlung, ja selbst von allem Körperlichen losgelöst, aber den ganzen Leidensinhalt symbolisierend, auf den Beschauer wirken zu lassen, beweist die ungemein tiefe Empfindung, die einen Dürer bei der Schöpfung eines solchen Werkes beherrschte. Wo sehen noch einmal Augen in der Kunstdarstellung, in ihrem ungeheuren Schmerzensausdruck so nach Mitleid schreiend, uns so tief ergreifend an, als in dem Stiche von 1513! Es ist, als ob der Meister etwas von tiefstem eigenen Leid in diesen Schmerzensausdruck mit hineingelegt hätte. Damals lag gerade sein von ihm heiß verehrtes Mütterchen auf dem Sterbebette, und der Kummer, der ihn damals bedrückte, ringt in diesem Werke nach seelischer Befreiung. Man hat sogar durch Vergleich mit dem Münchener Selbstporträt herausfinden wollen, unser Meister habe seine eigenen Gesichtszüge in diesem Christuskopfe verwertet. Eine spezifisch Dürersche Nüance im Schmerzensausdrnck dieses Christuskopfes wie in jenen anderen seiner Passionskunst überhaupt bedarf noch besonderer Erwähnung: Dürer drückt in der Physiognomie des leidenden Heilandes nicht nur übergroßen Schmerz aus, sondern auch zugleich die Willenskraft, selbst solchen Schmerz zu bemeistern. Hierin liegt ein wesentlich neues Moment in der künstlerischen Auffassung des leidenden Erlösers, ein bedeutsamer Gegensatz z. B. noch gegenüber dem Schongauerschen Typus, wie er uns bei dem das Marterholz schleppenden Gottessohn in seiner gepriesenen „Kreuztragung" entgegentritt. Auch hier haben wir schwersten Leidensausdruck so rührend wie nur möglich, aber in feminin wirkender, widerstandsloser Hingebung. Der Versuch jedoch, des Leidens Herr zu werden, kurz das von Dürer neu gebrachte männliche Element fehlt noch gänzlich. Ein anderer großer Christuskopf, ein Holzschnitt in Helldunkeldruck, ist erst nach des Meisters Tode, aber noch auf Grund von Dürers Erfindung und Zeichnung, wohl vom jüngeren H. S. Beham ausgeführt worden.[1] Unzweifelhaft und echt spricht auch aus diesem dornenumflochtenen Schmerzenshaupte die Tiefe Dürerscher Empfindung zu uns. „Ave caput cruentatum!" Sein Anblick erscheint wie eine Verkörperung der ersten Strophe des bekannten Hymnus:

„O Haupt voll Blut und Wunden,
O Haupt, bedeckt mit Hohn,
O göttlich Haupt, umwunden
Mit einer Dornenkron',

---

wesentlich verschieden ist, wen überhaupt vorliegende Arbeit zu weiterem Studium Dürers anregt, der sei auf Wölfflins berühmtes Werk verwiesen: „Die Kunst Albrecht Dürers", München, 1905.

[1] Vgl. Passavant: Le peintre-graveur III, 183, N. 192.

O Haupt, das andrer Ehren
Und Kronen würdig ist,
Sei mir mit heißen Zähren
Viel tausendmal gegrüßt!"

Auch in diesem Holzschnitt üben die Augen des Leidenskopfes eine wahrhaft faszinierende Wirkung aus; sie lassen den Sünder nicht los. Die Augen sind der Spiegel der Seele. Und wenn Dürer uns vermittelst derselben von dem unermeßlichen Leiden Jesu sozusagen alles klarlegt, so bedeutet das einen Höhepunkt germanischer Kunstauffassung überhaupt, die seelisches Erleben in der bildenden Kunst formal auszudrücken erstrebt. Auch in der italienischen Kunst, die doch sonst wesentlich anderen Idealen nacheiferte, gab es eine Zeit, in der ähnliche Versuche ähnliche Wirkungen zu erreichen suchten. Erinnert sei nur an die Ecce-Homo-, Mater Dolorosa-Köpfe eines Reni, Dolci, Sassoferrato. Aber wie weit steht die hier zum Ausdruck gebrachte sentimentale Schwärmerei unter dem kraftvollen Empfinden Dürers. Der Passionsauffassung Dürers kamen nur zwei geistig ungemein tief veranlagte, italienische Künstler wirklich nahe, Fra Angelico da Fiesole[1] und Michelangelo.[2] Diese beiden Künstler aber bewegen sich dann in ihren künstlerischen Bestrebungen außerhalb des Rahmens heimischer Auffassung in jenen Gefilden germanischer künstlerischer Ideale, in welchen die Passionskunst Albrecht Dürers einen Höhepunkt bedeutet.

Die literarische Art von Weisheit Kap. 10—19.

Von Dr. Franz Feldmann, Universitätsprofessor, Bonn.

Der zweite Teil des Buches der Weisheit Kap. 10 – 19 erzählt die Wunder der Weisheit in Israels Geschichte, besonders während des Aufenthaltes in Ägypten und in der Wüste. Die Darstellung läuft also parallel zu der Erzählung des Pentateuchs. Da drängt sich jedem Leser unwillkürlich die Frage auf: In welchem Verhältnis stehen die beiden Darstellungen zueinander? Hat der Verfasser des Buches der Weisheit bloß den Pentateuch oder noch eine andere außerbiblische historische Quelle benutzt? Zur Beantwortung der Frage gebe ich im folgenden das einschlägige Material; ich hoffe, daß es ziemlich vollständig ist.

Sap. 10, 5 sagt, daß die Weisheit Abraham ausfindig gemacht habe, als die Völker in Übereinstimmung der Schlechtigkeit miteinander vermischt waren (vgl. Grimm z. St.; Happel BZ. 1903 I 230; Gutberlet übersetzt anders). Hat denn nun der Verfasser geglaubt, Abraham sei ein Zeitgenosse des babylonischen Turmbaues gewesen? Dann wäre er in einen historischen Irrtum gefallen. Doch diese Annahme wird nicht unbedingt gefordert. Die Auserwählung Abrahams steht offenbar in einem Zusammenhang mit dem

[1] Rothes, Die Darstellungen des Fra Angelico aus dem Leben Christi und Mariä, Straßburg, Heitz 1902.
[2] Vgl. Thode, Michelangelo, Berlin, Grote 1902 (ein Band), 1903 (ein Band), 1908 (zwei Bände).

Ereignis zu Babel, allerdings in keinem unmittelbar zeitlichen, sondern nur in einem logischen; aber diese ungenaue Ausdrucksweise konnte der Verfasser anwenden, weil er sein Augenmerk nicht auf historische Akribie, sondern auf einen didaktischen Zweck richtete (Gutberlet S. 245).

Sap. 10, 7: Das Land um das Tote Meer ist als Denkmal der Schlechtigkeit der Pentapolis „ein verödetes Land in fortwährend rauchendem Zustande". Nach Gen. 19, 28 sah Abraham, als er auf die Stätte von Sodom und Gomorrha hinabschaute, „wie ein Qualm vom Lande aufstieg gleich dem Qualm eines Schmelzofens". Philo berichtet Ähnliches aus seiner Zeit. Heute wird diese Erscheinung nicht mehr wahrgenommen. Unser Verfasser wird die Raucherscheinung nicht selbst gesehen, sondern von anderen darüber gehört haben. Man kann fragen, ob es wirklich Rauch war oder ob die starken Ausdünstungen als Rauch empfunden wurden. Unser Verfasser gibt wieder, was seine Zeitgenossen in Ägypten sich darüber erzählten. Die natürlichen Erscheinungen des Bodens und des Toten Meeres betrachteten die Juden im Lichte des von der Genesis erzählten Strafgerichtes. Beide wurden miteinander verquickt. Vom Standpunkt der Erbauung aus kann man das nicht als unrichtig bezeichnen.

Sap. 10, 7: Auf dem Boden der Pentapolis wachsen „Pflanzen, die zur Unzeit Früchte tragen". Nach Flavius Josephus (Bell. iud. IV, 8, 5) erzählte man, in der Gegend der zerstörten Pentapolis wüchsen Früchte, die äußerlich den eßbaren ähnlich seien, aber beim Berühren mit der Hand sich in Staub und Asche auflösten. Dazu bemerkt Fonck (Streifzüge S. 138): „Die Worte des Buches der Weisheit finden damit schon einen bestimmten, im Volksmund gebildeten Kommentar, der von manchen späteren Schriftstellern und Kirchenvätern und auch von neueren Exegeten wiederholt wird." Mir kommt in Hinsicht auf die Darstellungsart des Verfassers das Umgekehrte als wahrscheinlicher vor. Das Volk fand in der Nähe Früchte, welche nichts Genießbares enthielten, weil sie vermutlich zu früh gereift waren. Die frühzeitige Reife betrachtete es als Folge einer unterirdischen Hitze des Bodens, die durch das einstige Strafgericht verursacht war. Schon das Buch der Weisheit gibt diese fromme Volksauffassung wieder.

Sap. 10, 7: Am Toten Meere steht „eine hochragende Salzsäule als Erinnerungsmal einer ungläubigen Seele". Gen. 19, 26: „Und sein Weib schaute sich hinter ihm um; da wurde sie zu einer Salzsäule." Das Volk knüpfte die Erzählung der Genesis an eine bestimmte ragende Säule. Damit ist natürlich ein wirklicher historischer Zusammenhang nicht sichergestellt. Den will auch unser Verfasser nicht behaupten, er berichtet nur, daß die Säule an das Weib des Lot erinnert.

Sap. 10, 17 (18, 3; 19, 7): Der Verfasser bezeichnet die Feuer- und Wolkensäule nicht bloß als Führerin, sondern auch als Schattenspenderin. Diese Darstellung wird auf Num. 10, 34 zurückgehen, wo gesagt wird, daß die Wolke über Israel geschwebt habe.

Sap. 10, 20: Die Israeliten beraubten die ans Ufer gespülten Leichen der Ägypter. Der Zug lehnt sich an Ex. 14, 30 und findet sich auch bei Josephus Antiq. II, 16, 6.

Sap. 11, 12 f.: Die Ägypter hörten in ihrem Lande, daß die Israeliten in der Wüste durch Wunder erhalten wurden.

Sap. 12, 5: Die Kanaaniter verbanden mit den Menschenopfern kannibalische Mahlzeiten. Aus anderen Quellen wissen wir darüber nichts; auffällig ist die Nachricht nicht, auch nicht unwahrscheinlich.

Sap. 12, 8: Gott sandte Hornissen gegen Israels Feinde bei Eroberung des Landes. Die Verheißung dieser Hilfe lesen wir Ex. 23, 28 und Deut. 7, 20; daß sie eingetroffen, wird nachträglich in Jos. 24, 12 berichtet.

Sap. 16, 3: Die Ägypter haben wegen der Scheußlichkeit der gesandten Tiere die Eßlust verloren. Der Gedanke ist eine feine psychologische Folgerung aus Ex. 7, 28 (vgl. Gutberlet S. 403).

Sap. 16, 9: Die Heuschrecken und Fliegen haben Menschen getötet. Dies hat der Verfasser aus Ex. 10, 17 (המות הזה) gefolgert, ohne daß er die Gefährlichkeit der Plagen übertreibt (vgl. Gutberlet S. 409 – 411).

Sap. 16, 18; 19, 21: Feuer verzehrte die über die Ägypter geschickten Tiere nicht. Grimm denkt an die Froschplage und meint, die Froschplage habe zwar schon aufgehört, als der Hagel mit Feuer eintrat, aber der Verfasser habe beides miteinander verbunden. Gutmann denkt an das Feuer der Backöfen, welches die hineingekrochenen Frösche nicht verzehrt habe. Gutberlet denkt an Versuche, die Insektenplagen durch Feuer und Rauch zu vertreiben. Der Verfasser hätte geschlossen, daß auch die Ägypter solche unternommen; aus dem Nichtaufhören der Plagen hätte er hinwieder geschlossen, daß das Feuer seinen Dienst versagt habe. Jedenfalls folgt, daß der Verfasser den Exodustext in freier Weise erweitert hat.

Sap. 16, 17. 19: Das Feuer brannte im Hagel stärker, als sonst seine Kraft ist. Die Bemerkung ist eine Ausmalung von Ex. 9, 24. An Blitz, der sich naturgemäß mit Regen und Hagel verbindet, scheint der Verfasser nicht zu denken, sondern an wunderbare Feuerklumpen, die mit dem Hagel d. i. Wasser verbunden waren.

Sap. 16, 20. 21. 25: Das Manna nahm jeden Geschmack an, den der Genießende wollte. 1. Gewöhnlich werden diese Verse dahin verstanden, daß ein jeder beim Genuß des Manna den Geschmack hatte, den er im Augenblick zu haben wünschte, also Brot-, Fleisch-, Fisch-, Pflanzen-, Früchte-Geschmack usw. Einige Theologen nahmen sogar eine Transsubstantiation des Manna in die gewünschten Speisen an. Gegen diese Deutung erheben sich große Schwierigkeiten. a) Der Pentateuch weiß von einem solchen Wunder nichts. Hat der Verfasser diese bedeutsame Nachricht aus einer anderen historischen Quelle geschöpft? Oder hat er eine neue Offenbarung über das Manna empfangen? b) Wie konnten die Israeliten des Manna überdrüssig werden und nach Fleisch, Fischen, Zwiebeln, Knoblauch verlangen, wenn es den Geschmack all dieser Genüsse gewährte? Die jüdischen Gelehrten antworteten, den Geschmack der Num. 11, 5 genannten Dinge habe es nicht angenommen. Die Protestanten sehen in der Behauptung des Verfassers einen Irrtum, weshalb auch das Buch nicht als kanonisch anzuerkennen sei. Einige katholische Exegeten meinten, nur den Guten wäre die Geschmacksänderung zuteil geworden, so hätten die Bösen murren können. Cornelius a Lap. meint, der süße Grundgeschmack sei stets geblieben, es sei nur ein neuer Beigeschmack hinzugekommen, so hätten die Israeliten wegen des immer gleichen Grundgeschmackes Ekel empfinden können. Gutberlet will mit Holkot annehmen, daß der gewöhnliche Honigkuchengeschmack sich jedesmal nach dem Wunsche eines jeden verändert habe, daß der Ekel durch den steten Anblick (Num. 11, 6: Wir bekommen

nichts zu sehen als das Manna) und die fehlende Abwechselung herbeigeführt sei. Mir scheint der Einwurf durch keine der angeführten Antworten gelöst zu sein. c) Wenn die obige Deutung richtig ist, dann muß sich das tägliche Leben der Israeliten in der Wüste in einer Unsumme von Wundern, deren Zweckmäßigkeit nicht einleuchtet, vollzogen haben. 2. Da der Verfasser des Buches der Weisheit in Wiedergabe der Erzählung des Pentateuchs sich manche dichterische Freiheit erlaubt hat, so könnte man annehmen, daß auch hier eine solche vorläge, etwa eine poetische Ausmalung der Zufriedenheit, mit welcher die Israeliten das Manna verzehrten, das ihnen alle bisher gewöhnten Speisen ersetzte. Bei dieser Erklärung könnte ein späteres Verlangen nach anderen Speisen und Ekel über das Manna sehr wohl eintreten, aber V. 21 ist kaum damit vereinbar. 3. In jüdischen Midraschim ist zu lesen, daß das Manna den Geschmack aller möglichen Speisen angenommen habe (vgl. Wünsche, Schemoth rabba, Leipzig 1882 S. 189 f.; andere Angaben bei Siegfried in Kautzschs Apokryphen zur Stelle). Gibt der Verfasser vielleicht eine Ansicht wieder, die in den jüdischen Schulen seiner Zeit tradiert wurde, ohne daß er selbst über das Manna belehren wollte? Sehr unwahrscheinlich! 4. Grimm (ungefähr ebenso Gutberlet) gibt den Zusammenhang von 16, 20. 21 in folgender Weise wieder: „V. 20: Du gabst ihnen Brot, das nach der Sehnsucht des Genießenden jeglichen Geschmack annahm. V. 21: Denn es offenbarte sich zwar in dem honigsüßen Geschmack des Manna deine ethische Süßigkeit, aber wem etwa die Süße nicht zusagte, für den nahm es auch jeden Geschmack an, den der Genießende sich wünschte. Also mit letzterer Behauptung soll der mosaische Bericht von der Honigsüße des Manna nicht in Abrede gestellt werden." — In diesem Zusammenhange kommt τὴν σὴν γλυκύτητα (V. 21) = ethische Süßigkeit nicht zur Geltung, ist geradezu überflüssig. Denn nach ihm könnte oder müßte V. 21 lauten: Denn das Manna hatte zwar nach dem mosaischen Bericht, der wahr bleibt, einen honigsüßen Geschmack, aber es konnte auch noch manch anderen Geschmack annehmen. Nun steht aber in V. 21a: Das Manna schmeckte nach der Süßigkeit Gottes, folglich muß jeder andere Geschmack, den es noch dazu annimmt, nicht dem honigsüßen Geschmack, sondern diesem Schmecken nach Gottes Süßigkeit ähnlich sein. So ergibt sich folgender Zusammenhang: „V. 20: Du gabst Brot, das jegliche Lust und jeglichen Geschmack enthielt. V. 21: Denn an sich (wegen seines natürlichen Geschmackes) gab zwar das Manna die Süßigkeit Gottes, d. h. seine Milde und Liebe, zu kosten. Wenn aber jemand bei seinem Genusse die Allmacht, Weisheit oder Treue Gottes verkosten wollte, so war es geeignet, auch diesen Geschmack in sich zu fassen und zu bewirken." Einem Alexandriner konnten solche Gedanken nicht fern liegen; denn das Manna erinnert ebenso gut an Gottes Allmacht, Weisheit und Treue, als an seine Süßigkeit und Milde. Auch vom eucharistischen Manna gilt das panem de coelo etc. im vollen geistigen Sinne.

Sap. 16, 22; 19, 21: Während der Hagel selbst im Feuer nicht schmolz zur Strafe der Ägypter, schmolz für die Israeliten das Manna, das wie Eis oder Hagel aussah (χιὼν καὶ κρύσταλλος, κρυσταλλοειδὲς γένος· vgl. Ex. 16, 14; Num. 11, 7) und in der Sonne zerfloß (Ex. 16, 21), im Feuer des Ofens nicht, da es gekocht und gebacken wurde (Ex. 16, 23; Num. 11, 8). Der Verfasser vergleicht in seiner Reflexion das eisartige Aussehen und das Zerfließen des Manna mit seiner Fähigkeit, gekocht und gebacken zu werden.

Entweder waren die genannten Eigenschaften in wunderbarer Weise im Manna vereinigt oder es handelt sich um eine geschickte Gegenüberstellung anscheinend widersprechender Eigenschaften. Im Manna waren zucker- und mehlartige Stoffe; die zuckerartigen zerflossen vor der Sonne, die mehlartigen konnten gebacken werden.

Sap. 17, 4. 15: Während der Finsternis erschienen Gespenster. In Ex. 10, 21 ff. steht nichts davon. Man kann darüber streiten, ob der Verfasser an subjektive oder objektive Gebilde gedacht hat. Jedenfalls hat er die Situation der Ägypter in poetischer Weise ausgemalt.

Sap. 17, 6: Während der Finsternis kam eine intermittierende Lichterscheinung. Der Verfasser denkt vielleicht an die Luft durchzuckende ungewöhnliche Blitze. Wir können Gutberlet nicht zustimmen, der diese Verse „kaum eine Zutat zu dem mosaischen Berichte" nennt.

Sap. 17, 8 (18, 13): Die Zauberer wollten die Finsternis vertreiben. Nach Ex. 7, 11. 22 und 8, 3 verwandelten die ägyptischen Zauberer Stäbe in Schlangen, Wasser in Blut (erste Plage) und führten Frösche herbei (zweite Plage). Bei der dritten Plage bemühten sie sich vergeblich Stechmücken hervorzubringen (Ex. 8, 14). Bei der sechsten Plage konnten sie Moses die Spitze nicht bieten infolge der Geschwüre, die an ihnen selbst ausbrachen (Ex. 9, 11). Das ist alles, was der Pentateuch über die Zauberer berichtet. Aus Sap. 17, 8 erfahren wir, daß die Zauberer auch die Finsternis hätten bannen wollen. Der Verfasser wird die Exodus-Erzählung, die nur das Eintreten nicht die Androhung der Finsternis berichtet, so ausgelegt haben, daß die Zauberer bei der Androhung Hilfe gegen die Finsternis versprachen, aber beim Eintreten ihre Ohnmacht zu ihrer eigenen Beschämung einsehen mußten. Aus Sap. 18, 13 hören wir dann noch, daß der Verfasser die Zauberer bei allen Plagen Wunder wirken oder versuchen läßt und daß erst bei der letzten Plage die bessere Erkenntnis sich durchrang. Wenn es nun auch wahrscheinlich ist, daß diese Auslegung richtig ist, so ist es doch eben nur eine Auslegung, die mit absoluter Gewißheit der historischen Wirklichkeit nicht zu entsprechen braucht.

Sap. 17, 9 ff.: Während der Finsternis wurden die Ägypter von harmlosen Dingen (vorüberlaufenden Tieren, zischenden Schlangen, säuselnden Winden, Vogelgesang, rauschendem Wasser, herabstürzenden Felsen, hüpfenden, brüllenden Tieren, zurückhallendem Echo) in Schrecken gesetzt. Daß hier eine freie poetische Ausschmückung der Exodus-Erzählung vorligt, dürfte von keinem bezweifelt werden.

Sap. 18, 9: Die Israeliten sangen beim Paschamahl in der Nacht des Auszuges. Von Gesängen während des ersten Paschamahles wird uns im Pentateuch nichts erzählt. Der Verfasser erschließt dies aus der zu seiner Zeit herrschenden Übung, die vielleicht mit der von der Mischna mitgeteilten identisch war (vgl. Matth. 26, 30). Diese Sitte läßt sich in der Geschichte auch noch höher hinauf verfolgen. Sie wird zwar nicht durch 2 Chron. 30, 21 mit aller Sicherheit verbürgt, wohl aber durch Is. 30, 29. Wir haben also in Sap. 18, 9 keine historische Nachricht, sondern einen Zusatz, der wahrscheinlich ist und deshalb zur poetischen Ausschmückung verwendet werden konnte.

Sap. 18, 12: Die Lebenden waren zum Begraben der Toten (sc. Erstgeborenen) nicht ausreichend. Siegfried meint, diese Behauptung sei gegen die Geschichte (Num. 33, 4). Aber der Verfasser will gar keinen geschichtlichen

Zug erzählen, sondern in dichterischer Übertreibung die große Menge der Toten (Ex. 12, 29 f.) hervorheben.

Sap. 18, 14–16: Dichterische Darstellung von Ex. 12, 29: Um Mitternacht tötete Jahwe alle Erstgeburten in Ägypten. Das Wort ist hier wie 9, 1 und 16, 12 der sich offenbarende göttliche Wille, der ebenso wie die Nacht personifiziert wird. Dabei liegt in V. 16 die Schilderung des Pestengels 1 Chron. 21, 16 zugrunde, ohne daß der Verfasser den λόγος als Engel denkt, da dies wegen παντοδύναμος unmöglich ist.

Sap. 18, 17–19: Die dem Tode geweihten Erstgeborenen wurden in der Nacht durch Träume geschreckt, erfuhren durch sie die Ursache ihres baldigen Todes und teilten diese beim Sterben mit, nachdem sie von ihren Lagern aufgesprungen waren. Von Träumen usw. erzählt Ex. 12, 21 ff. nichts. Gutberlet meint, sie erklärten sich psychologisch sehr leicht, weil die Ägypter (also auch die Erstgeborenen) das Sterben vorhergewußt hätten nach Ex. 11, 8. 9. Nach Sap. 18, 18 scheint es allerdings, als ob die Erstgeborenen erst in der Nacht erfuhren, weshalb sie sterben mußten, aber wir könnten das vielleicht so erklären, daß sie erst jetzt die Ursache ihres Todes klar erkannten und verkündeten. Oder wir müssen die Entstehung der Träume nicht auf vorheriges Wissen, sondern auf unbestimmte Ahnungen zurückführen. Jedenfalls hat der Verfasser die Erzählung des Pentateuchs frei ausgestaltet.

Sap. 18, 21–25: Durch Gebet, Räucherwerk und Kleidung bezwang Aaron die Pest. Die Bedeutung der Kleidung für die zu wirkende Sühne zieht Num. 17 nicht in Erwägung. Deshalb war sie aber beim Sühneakt nicht unwirksam. Wenn Aaron mit den hohenpriesterlichen Gewändern bekleidet war, so mußte in ihm der Repräsentant der natürlichen Schöpfung, des Offenbarungsvolkes und Gottes selbst geachtet werden, mag das auch nicht ausdrücklich erwähnt sein. Etwas anders steht es mit dem Gebete. Num. 17 erzählt nicht, daß Aaron gebetet habe. Auch wissen wir aus dem Pentateuch nicht, daß mit dem Rauchopfer Gebete verbunden waren. So wahrscheinlich es nun auch ist, daß bei der Sühne das Gebet nicht gefehlt hat, so müssen wir doch eingestehen, daß der Verfasser diesen Umstand in didaktischer Tendenz zur Erzählung des Pentateuchs hinzugefügt hat, ohne daß er mit Gewißheit als historisch bezeichnet werden kann.

Sap. 19, 7: Ein grünendes Feld im Roten Meere. Gutberlet hält mit Rücksicht auf die Meeresflora die Beschreibung der Wirklichkeit entsprechend. Richtig ist die Erklärung von Bonaventura, Lyranus usw.: via plana et delectabilis sicut per campum germinantem. Der Verfasser stellt die nüchterne Wirklichkeit in poetischem Gewande dar.

Sap. 19, 19: Landtiere wurden in Wassertiere verwandelt. Der Verfasser scheint an Ex. 14, 22 zu denken: „Die Israeliten zogen mitten durch das Meer hindurch wie auf trockenem Lande, während das Gewässer zu ihrer Rechten und Linken einen Damm bildete.“ Mit den Israeliten zogen die Tiere vom Lande in das Wasser. Grimm meint zwar, ein vernünftiger Mensch könne von Tieren, die durch ein trockenes Flußbett gingen, nicht sagen, dieselben seien in Wassertiere verwandelt, aber Gutberlet hält ihm ähnliche kühne Ausdrücke aus Ovid (Metam. II 260 sqq., bes. 302) und Horaz (Od. II, carm. II, 6 sqq.) entgegen.

Nachdem wir die Einzelheiten dargestellt haben, stellen wir die Frage: Welcher literarischen Art ist das Buch der Weisheit in seinem zweiten Teile zuzu-

schreiben? Hummelauer (Exegetisches S. 8) will ihn ebenso wie die Schöpfungspsalmen wenn auch nicht als epische Dichtung, so doch als ein episches oder lyrisch-episches Stück fassen. Inbezug auf die Schöpfungspsalmen mag v. Hummelauer recht haben, aber im Buche der Weisheit (cap. 10–19) fehlt doch der dichterische Schwung, der für diese literarische Art notwendig ist. Zudem hat sich der Verfasser enger an die Geschichte angelehnt, als bei einer lyrisch-epischen Dichtung zu erwarten wäre. Der Verfasser hat auch nicht die Absicht, die Erzählung des Pentateuchs in poetischer Darstellung und Ausschmückung zur religiösen Erhebung und Ergötzung seiner Leser wiederzugeben. Er hat vielmehr einen didaktischen Zweck im Auge; er will die verfolgten glaubenstreuen Juden in Ägypten über die traurige Gegenwart hinwegtrösten durch die Erinnerung an Gottes Schutz in der Vergangenheit; er will zeigen, daß Gott sein Volk in Glück und Unglück weisheitsvoll geleitet, während er die von der Weisheit verlassenen Ägypter doppelt gestraft hat. Bei Durchführung dieses Themas stützt er sich auf die geschichtlichen Tatsachen des Pentateuchs, so daß sein Beweis unanfechtbar ist, verschmäht es aber auch nicht, kleinere Züge, die der Wahrscheinlichkeit nicht entbehren oder der Situation treffend entsprechen, aus der Erzählung des Pentateuchs nicht ohne dichterische Phantasie zu erschließen und zur Ausschmückung zu verwenden. Deshalb dürfte es richtiger sein, die Darstellung des zweiten Teiles des Weisheitsbuches dem haggadischen Midrasch an die Seite zu stellen.

Die Weisen aus dem Morgenlande.

Von Professor Dr. Christian Schreiber, Regens des Priesterseminars, Fulda.

Es ist bekannt, daß rationalistische Gelehrte die ganze Jugendgeschichte Jesu, wie sie von Lukas und zum Teil von Matthäus erzählt wird, zu den Fabeln rechnen. Sie bringen für diese Auffassung zwei Gründe vor: Erstens die Jugendgeschichte Jesu sei nicht von Augen- und Ohrenzeugen der Ereignisse aufgezeichnet, zweitens sie enthalte zu viel des Wunderbaren, um glaubhaft zu sein; Wunderbares ist ja nach den Rationalisten nicht möglich, geschweige denn tatsächlich. Gerade aus dem letzteren Grunde wird mit großer Übereinstimmung von den Rationalisten die Erscheinung der Magier bei dem Jesuskinde abgelehnt. Hier häufen sich ja die „Wunder" so beträchtlich, daß man auf den sagenhaften Charakter der Erzählung geradezu gestoßen wird. Sie ist Entlehnung aus dem semitischen Sagenschatz, nichts mehr.

Der erste Grund erledigt sich durch den Hinweis darauf, daß jemand sehr wohl über eine nicht selbst geschaute oder erlebte Tatsache zuverlässig schreiben kann, z. B. über den deutsch-französischen Krieg vom Jahre 1870, wenn er hierbei sich nur auf einwandfreie und glaubwürdige Augen- und Ohrenzeugen stützt. Nun aber stützen die Evangelisten Lukas und Matthäus sich in ihren Berichten über Christi Geburt und Jugendschicksale in der Tat auf Augen- und Ohrenzeugen, wie das aus den Berichten selber hervorgeht, und wie das Lukas zu Beginn seines Evangeliums zudem noch eigens betont; denn also beginnt er seine frohe Botschaft: „Weil viele unternommen haben, die Erzählung der Dinge, die unter uns erfüllt worden sind, so zu verfassen,

wie uns jene überliefert haben, die von Anfang an selbst sahen und Diener des Wortes waren, so habe auch ich für gut befunden, der ich über alles von Anfang an genaue Kundschaft eingeholt, es dir der Ordnung nach aufzuschreiben, bester Theophilus." Vor allem wird die allerseligste Jungfrau, die ständige unmittelbarste Zeugin der Geburt und der Jugenderlebnisse Christi, den hl. Evangelisten eine treue Berichterstatterin gewesen sein. Nicht umsonst hebt Lukas während der Schilderung des Jugendlebens Jesu an zwei verschiedenen Stellen mit Nachdruck hervor: „Maria aber behielt all diese Worte (Vorgänge) in ihrem Herzen" (Lk. 2, 19); „Und seine Mutter bewahrte alle diese Worte (Vorgänge) im Herzen" (Lk. 2, 51).

Auf den zweiten Punkt ist zu erwidern, daß er steht und fällt mit dem Gottesbegriff. Wer einen Gott annimmt, der allmächtig ist, der also mehr vermag als die Naturkräfte, der muß auch zugestehen, das dieser Gott Dinge vollbringen kann, die über das Können aller Naturkräfte und aller geschöpflichen Wesen hinausgehen und die vielfach eine Bemeisterung oder Aufhebung des Wirkens der geschöpflichen Kräfte bedeuten werden. Sollten daher auch alle Vorgänge, die der Erscheinung der Magier beim Jesuskinde vorausgingen, sie begleiteten und ihr nachfolgten, wunderbaren Charakters sein, was würde es verschlagen? Kann Gott nicht so viel Wunder wirken, als er will? ist er hierbei etwa an eine bestimmte Zahl, an eine bestimmte Zeit, an einen bestimmten Ort, an bestimmte Umstände gebunden? oder war es der Neugeborene zu Bethlehem nicht wert, daß Gott für ihn und seine Zwecke seine Wunderkräfte wirken ließ?

Wenn wir darum im folgenden eine natürliche Erklärung der Erscheinung der Magier versuchen, so tun wir es nicht aus Gründen prinzipieller Art, sondern nur aus methodologischen Rücksichten. Es ist nämlich ein (von Gott allerdings frei aufgestelltes und darum von ihm jederzeit frei durchbrechbares) Gesetz der natürlichen und übernatürlichen Wirkungssphäre, daß die Ursachen nicht ohne Not vermehrt werden, und daß keine höhere Ursache da eingreift, wo eine niedere ausreicht, daß also da, wo eine Ursache ausreicht, keine zwei eingreifen, und wo eine natürliche Verursachung für die in Frage stehende Wirkung genügt, zunächst und von vornherein an eine übernatürliche Verursachung nicht zu denken ist, es müßte denn das Gegenteil stringent erwiesen sein.

Sollte es nun wirklich möglich sein, den Stern der Magier und was an ihn sich anschließt, natürlich zu erklären? Schon Kepler hat es behauptet, freilich ohne durchschlagende Gründe. Stehen jetzt bessere Gründe zu Gebote? Wir glauben es.

Wir legen unseren Ausführungen drei neuere bezw. neueste Veröffentlichungen zugrunde: 1. Die Studie, die Felix v. Oefele im Jahre 1903 in den ›Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft‹ unter dem Titel veröffentlichte „Die Angaben der Berliner Planetentafel P. 8279 verglichen mit der Geburtsgeschichte Christi im Berichte des Matthäus". Da diese Studie uns im Original nicht zugänglich ist, stützen wir uns im Bericht über sie auf das Referat J. Grimmes in Nr. 73 der Köln. Volksztg. (1909). — 2. Die Aufsätze P. Hontheims S. J. „Die Konjunktion des Jupiter und Saturn im Jahre 7 v. Chr." im ›Katholik‹ 1908, II, 187—195, und „Das Datum der Geburt Christi" im ›Katholik‹ 1907, II, 116—123. — 3. Den Artikel des Univ.-Prof. Dr. Hubert Grimme zu Freiburg-Schweiz in der Köln. Volksztg.

von 25. 1. 09 (Nr. 73), „Das Rätsel der Weisen aus dem Morgenlande", sowie desselben Notiz in der Köln. Volksztg. vom 31. 1. 09 (Nr. 93).

Die Frage nach dem Stern der Magier kann, wie sich aus dem Verlaufe unserer Abhandlung ergeben wird, nicht befriedigend gelöst werden, wenn nicht zuvor die Persönlichkeit der Magier festgestellt worden ist.

I. Die Person der Magier.

„Als nun Jesus geboren war zu Bethlehem im Stamme Juda, zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Magier aus dem Morgenlande nach Jerusalem" (Mt. 2, 1).

Die kirchlich approbierte deutsche Übersetzung der hl. Schrift von Allioli bemerkt hierzu: „Die Weisen, Magier, waren Gelehrte, die sich insbesondere mit geheimer Wissenschaft und Sternkunde beschäftigten." Das ist auch sonst die allgemeine Auffassung der Schrifterklärer. Sie stützt sich darauf, daß magus gleichbedeutend sei mit dem arabischen ʿlîm = der Weise, wie aus der Apostelgeschichte 13, 6 ff. hervorgehe, wo es heißt: „Da sie (Paulus und Barnabas) die ganze Insel (Salamis) bis Paphus durchzogen hatten, fanden sie einen gewissen Mann, der ein Magier, falscher Prophet und Jude war, namens Barjesu. Er war bei Sergius Paulus, dem Statthalter, einem verständigen Manne. Dieser rief Barnabas und Saulus zu sich und hatte Verlangen, das Wort Gottes zu hören; aber Elymas, der Magier (denn also wird sein Name verdolmetscht), widerstand ihnen und suchte den Statthalter vom Glauben abzuhalten."

Indes diese Deutung magus = ʿelîm „der Weise" (womit, nebenbei bemerkt, noch gar nicht gegeben ist, daß diese Weisen „Sternkundige" gewesen seien) scheint auf einer falschen Voraussetzung zu ruhen, auf der Voraussetzung nämlich, daß Elymas ein arabisches Wort sei.

Im arabischen Wortschatze heißt Elym(as) allerdings der „Wissende", aber die arabische Sprache war zu der Zeit, da die Apostelgeschichte verfaßt wurde, also im 1. Jahrh. n. Chr., durchaus unmaßgeblich; vielmehr muß das Wort Elymas in der aramäischen bezw. hebräischen Sprache gesucht werden, denn das war die Sprache, die dem Kreise, in dem Paulus damals predigte, und dem Barjesus als Jude angehörte, bekannt war, nicht das Arabische. Was bedeutet nun Elymas im Aramäischen oder Hebräischen? Nicht bedeutet es der „Weise", der „Wissende", denn in den genannteu Sprachen gibt es keine Wurzel ʿ – l – m = wissen. Aber auch abgesehen davon kann Elymas schon deshalb nicht ein zweiter Name („der Weise") des Juden Barjesus sein, weil seine Zeit nicht die Doppelbenennung semitischer Persönlichkeiten kannte.

Vielmehr haben wir nach Grimme in Elymas einen Berufsnamen zu erblicken: Barjesus war seines Berufes ein „Elymas", wofür der Grieche das Wort „Magier" gebraucht, mit anderen Worten: es gab in der phönizisch-hebräischen Kulturwelt Persönlichkeiten, die sich mit Dingen beschäftigten, die ihnen von seiten ihrer Stammesgenossen den Namen Elym(as) eintrugen, von seiten der Christen aber die Charakterisierung „Lügenprophet" und „Magier": es waren Horoskopen oder, im weiteren Sinne, Astrologen.

Das ist Grimmes These. Er zerlegt sie in zwei Teile und beweist jeden Teil für sich.

1. Das Wort „Elim“ bedeutet „astrologischer Glücksentscheid“, kürzer „Horoskop“. — Diesen Satz erhärtet Grimme aus mehreren phönizisch-punischen Inschriften. Er fand dort verschiedene Konsonantgruppen, die sich als Elym bezw. Elim lesen lassen, die aber mit dem sehr gebräuchlichen Elim = Gott nichts zu tun haben. Speziell macht Grimme namhaft:

a) Zwei punische Titel „gallab elim“ und „meqim elim“;

b) die beiden Opfertarife von Marseille und Karthago, wo in Zeile 13 bezw. 8 folgendes steht: „Von jedem (Feuer?-) Opfer, das man vor einem Elim darbringt, gehören den Priestern (auch) die Knöchel und Gelenke.“

Mit „Gott“ kann elim hier nicht gut übertragen werden. Vielmehr haben wir in elim ein assyrisches Lehnwort vor uns, das verwandt ist mit dem assyrischen limu, und das in altaramäischer Transskription als l – ʼ – m existiert. — Was bedeutet aber nun das assyrische limu? Man übersetzt es gewöhnlich mit Eponymat[1]; indes die volle Wortbedeutung hat man damit nicht gegeben: vielmehr steckt in dem Worte limu auch so etwas wie „astrologischer Glücksentscheid“. Zum Beweise für diese Deutung weist Grimme darauf hin, daß im Assyrerreiche alle politischen Handlungen, also auch die Einsetzung des Eponymus, erst nach Einholung günstiger Orakelentscheide vorgenommen wurden. Es konnten also als eponyme Beamte nur solche fungieren, die sozusagen astrologisch gut beleumundet waren, d. h. die ein günstiges Horoskop zur Zeit ihres Amtsantrittes aufweisen konnten; mithin bedeutet das Wort limu so etwas wie „astrologischer Glücksentscheid“.

Die punischen Titel wären demnach so zu übersetzen: gallab elim = Aufzeichner eines Horoskops, meqim elim = Steller eines Horoskops. Und in den erwähnten Opfertarifen wäre demnach die Rede von Opfern, die man darbringt vor der Aufstellung eines Horoskops. — Doch nicht genug damit.

2. Das Wort elim bedeutet sodann auch geradezu „Horoskoppriester“. — In einer phönizischen Inschrift vom Jahre 222 v. Chr. heißt es nämlich, daß „der ʼ – l – m, die Diensttuenden der Gottheit Malak – Astart und deren Untergebene, die Bürger von Hamon, der Astart eine Säulenhalle und ein Adyton (?) errichtet“ hätten. Es tritt uns also hier ein Tempelbeamter als ʼ – l – m, das ist wohl „Elim“, entgegen.

Was war aber die Funktion dieses Tempelbeamten? Hierüber gibt uns Aufschluß die große neupunische Inschrift von Maktar. Grimme übersetzt ihren Anfang wie folgt: „(Nachfolgende Personen bilden) die Syssitiengemeinschaft, die erbaut hat einen Tempel, Vorhöfe, dazu einen gewölbten Raum für die Geheiligten, ein Observatorium (m – ch – z – t) des Thot, des Gottes der Leute der erhabenen Schreibstifte, für sich selbst und für ihre im Lande befindliche Gemeinde, für den Horoskopen des Heiligtums (ʼelim haqqedosch), für den, welcher die Mitteilungen des Himmels feststellt im Mysterienraum (?) des (Gottes) Malak-Hator-Maskar . . .“

Hiermit scheint die Existenz von phönizisch-punischen Tempelhoroskopen, die den Namen Elim führen, festgestellt zu sein.

Der Name Barjesus Elymas „der Magier, denn also wird sein Name verdolmetscht“ (Apg. 13, 6), bedeutet somit: Barjesus, der Astrolog. Daß

[1] Eponymus = namengebend = Bezeichnung der Behörden, nach denen das Jahr benannt wurde.

ein solcher Mann in der Umgebung des Prokonsuls weilt, ist nicht auffallend: die orientalischen Astrologen waren in der frühen Kaiserzeit in den höheren römischen Kreisen wirklich „salonfähig"; Kaiser Augustus selber hatte sich von dem Astrologen Theagenes das Glückshoroskop stellen lassen und er glaubte ihm mit fester Zuversicht.

* * *

Wenden wir das Gesagte auf die „Magier" des Matthäusevangeliums an: Auch sie mögen Berufsastrologen gewesen sein und zwar vermutlich solche, die mit Tempeln in Verbindung standen. Ihre Heimat war kaum Arabien, wie man wohl im Hinblick auf die bei Isaias 60, 6 ff. erwähnten arabischen Stämme seit alters annimmt („Eine Flut von Kamelen wird dich bedecken, Dromedare aus Madian und Epha; aus Saba kommen alle, opfern Gold und Weihrauch und verkünden das Lob des Herrn; alle Herden Cedars sammelt man zu dir, die Widder Nabajoths dienen dir"), denn das Vorhandensein von Astrologen ist in der arabischen Kulturzone für die damalige Zeit nicht nachgewiesen, sondern Babylonien oder Mesopotamien.

So viel über die Person der Magier. — Diese Feststellungen ermöglichen erst ein sicheres Urteil über den Stern der Magier.

II. Der Stern der Magier.

Daß der Stern, der die Magier nach Bethlehem wies, als eine übernatürliche, wunderbare Erscheinung anzusehen sei, steht ebensowenig in der Hl. Schrift geschrieben, als dort geschrieben steht, er sei eine natürliche Erscheinung gewesen. Über diese Seite des Sternes spricht sich der Evangelist in keiner Weise aus. Es bleibt somit der Wissenschaft die Aufgabe gestellt, wenn sie könne, mehr Licht in diese Frage zu bringen. Und gerade Grimmes angeführte Darlegungen muß man, so will uns scheinen, als einen Lichtquell betrachten. Dadurch daß er es als höchst wahrscheinlich erwiesen hat, daß die Magier Astrologen waren, und daß das magus bei Matthäus 2, 1 ebenso wie das magus in der Apostelgeschichte 13, 6 die einfache griechische Übersetzung des Elymas = Astrologe sei, hat er nämlich gezeigt, auf welche Weise im Sinne des Evangelisten Matthäus selber, der die drei Geschenkgeber beim Jesuskinde mit Absicht „Magier" = Astrologen nennt, das Rätsel des „Sternes" der Magier zu lösen sei, nämlich im Geiste orientalischer Astrologie; mit anderen Worten: die Magier sind einem Stern gefolgt, der ihnen durch astrologische Beobachtungen in den Gesichtskreis getreten war. Das ist der feste Boden, den wir für unsere nunmehr folgende Arbeit gewonnen haben.

Eine Menge von Fragen stürmt aber jetzt auf uns ein: Was für ein astrologisch beobachteter Stern war das, ein Wunderstern oder eine normale Erscheinung? Wann zeigte er sich am Himmel, wie sah er aus, wie kam es, daß die Magier ihn auf die Geburt des Judenkönigs, des Messias bezogen, wie war es möglich, daß er sie zum Aufbruch von der Heimat und zur Reise in ein fernes Land vermochte, wie geschah es, daß er nach ihrem Aufbruch von Jerusalem auf dem Wege nach Bethlehem wieder sichtbar wurde, vor ihnen herging und dann über dem Hause stehenblieb, wo der Jesusknabe war, wie kam es, daß die Magier von Herodes, dem argwöhnischen, um seinen

Thron besorgten und vor keiner Gewalttat zurückschreckenden Tyrannen, so freundlich aufgenommen wurden? Alle diese „Rätsel" heischen eine Lösung.

1. Der Stern der Magier war kein Wunderstern, sondern eine normale Himmelserscheinung, denn in astrologischen Kreisen rechnete man, wenigstens um die Wende des antiken Zeitalters, bei Aufstellung eines Horoskops nur wenig mit Zufallserscheinungen (und so dürfte als Stern der Magier auch ein Komet auszuschließen sein), sondern mit den bekannten Erscheinungen und Kräften des Himmels in ihrem gesetzmäßigen Verlaufe und in ihren gesetzmäßigen Beziehungen zueinander. Beweis für diese Beobachtungsmethode ist z. B. das astrologische Lehrgedicht des Manilius, eines dem Kaiser Augustus nahestehenden Astrologen.

Unter dieser normalen Himmelserscheinung haben wir sodann keinen Einzelstern, sondern eine Stern-Konstellation, eine Konjunktion zu denken, und zwar die sog. coniunctio maxima, d. h. diejenige Stellung der Planeten Jupiter und Saturn, in der ihre Längendifferenz gleich Null war, sie also dem Auge wie ein Doppelstern erschienen; denn nur eine Stern-Konstellation und nur eine solche von der Auffälligkeit und Bedeutung der coniunctio maxima konnte die Magier veranlassen, aufzubrechen und nach der Geburt eines großen Königs im Westenlande nachzuforschen. Die coniunctio maxima war ja die „Königskonjunktion". Auch Alexander d. Gr. war während einer coniunctio maxima geboren. Zwar steht im griechischen Texte bei Matthäus das Wort Aster = Stern, nicht Astron = Sternbild; allein diese Unterscheidung besteht nur im klassisch-griechischen Sprachgebrauch, nicht im neutestamentlichen, wo Aster und Astron vielfach unterschiedslos genommen werden, z. B. 1 Kor. 15, 41 und Lk. 21, 25 (vgl. Stephanus, Thesaurus s. v. Aster, zitiert bei Hontheim, „Das Datum der Geburt Christi", im ›Katholik‹ 1907, II, 118).

2. Wann erfolgte diese Stern-Konstellation? Zur Beantwortung dieser Frage könnte man so verfahren: Man geht vom Geburtsjahre Christi, das sich anderweitig feststellen läßt[1] (vgl. Hontheim, „Das Datum der Geburt Christi", im ›Katholik‹ 1907, II, 113 ff., dessen Ausführungen mir aber zu zuversichtlich klingen), aus und sieht dann zu, welches die diesem Jahre zunächstliegende coniunctio maxima gewesen ist; diese muß es ja gewesen sein, der die Magier gefolgt sind, da sie nach dem Evangelium nicht allzu lange nach Christi Geburt in Bethlehem eintrafen.

Oder aber man geht unabhängig von der Kenntnis des Geburtsjahres Christi vor, indem man sich nach einer Stern-Konstellation umsieht, die so beschaffen ist, daß sie alle Anforderungen erfüllt, die man an den Stern der Weisen aus dem Morgenlande stellen muß. Solcherart ist nun wirklich die im Jahre 7 v. Chr. eingetretene Konjunktion des Jupiter und Saturn. Auf diese Konjunktion hatte schon Kepler hingewiesen in seinen Werken „De stella nova in pede serpentarii" (1606) c. 26 und „De vero anno, quo aeternus Dei Filius humanam naturam assumsit" (1614) c. 12. Mit Hilfe der sehr unvollkommenen Prutenischen Tafeln fand er für die Zeit um Christi Geburt folgende drei Konjunktionen des Jupiter und Saturn: um den 22. Juni im 23. Grad der Fische; im August im 21. Grad der Fische;

[1] Bekanntlich steht unsere heutige Zeitrechnung hinter dem wirklichen Geburtsjahr Christi um 5—8 Jahre zurück.

im Dezember im 17. Grad der Fische. Die Keplersche Rechnung hat Ideler im Jahre 1826 mit Hilfe der besseren Delambrischen Tafeln wiederholt und in seinem Handbuch der Chronologie II 406 folgende drei Konjunktionen des Jupiter und Saturn für dieselbe Zeit veröffentlicht: Am 20. Mai im 20. Grad der Fische, am 27. Oktober im 16. Grad der Fische, am 12. November im 15. Grad der Fische. Die Rechnung Idelers verbesserte Encke auf Grund vollkommenerer Tafeln, nämlich für die Sonne auf Grund der Carlinischen, von Bessel verbesserten Tafeln, für die Planeten auf Grund der Bouvardschen Tafeln; Enckes Resultate hat Ideler in seinem Lehrbuch der Chronologie (vom Jahre 1831) 428 f. angeführt. Encke stellte die erwähnten drei Konjunktionen im Zeichen der Fische fest für den 29. Mai, 30. September und 5. Dezember. Aber auch Enckes Berechnungen litten immerhin noch an Ungenauigkeiten. Mit Hilfe der Neugebauerschen Tafeln (Neugebauer, Abgekürzte Tafeln der Sonne und der großen Planeten. 1904 — Veröffentlichungen des Königl. Astronomischen Recheninstituts zu Berlin — Nr. 25) hat Hontheim ein weit genaueres Resultat erzielt. Hontheims Zusammenstellung hat dann P. Michael Esch, der Direktor der Sternwarte des Jesuitenkollegs zu Valkenberg in Holland, nach den Tafeln von Leverrier nachgeprüft, und er ist zu demselben Resultate gelangt wie Neugebauer-Hontheim (Hontheim, Katholik 1908, II, 194 f.). Nach Neugebauer-Hontheim-Esch fand die Konjunktion des Jupiter und Saturn statt im Jahre 7 v. Chr. und zwar zu drei verschiedenen Malen: am 28. Mai, 3. Oktober und 4. Dezember. Hontheims astronomische Aufstellungen berühren sich teilweise mit denen Oefeles, ohne von ihnen beeinflußt zu sein.

a) Auf diese Konjunktion waren zunächst einmal die Blicke der orientalischen Astrologen (und somit auch unserer Magier) hingerichtet. Das geht hervor aus der in Berlin aufbewahrten ägyptischen Planetentafel (P. 8279), die den Eintritt der fünf Planeten in die einzelnen Tierkreiszeichen für die Zeit von 17 v. Chr. bis 10 n. Chr. verzeichnet und ausdrücklich auch die Elemente des Eintretens der coniunctio maxima notiert, und zwar für die Zeiten: 1. Juli bis 31. August des Jahres 7 v. Chr., weiter 27. Februar bis 24. Juni des Jahres 6 v. Chr., endlich 25. November des Jahres 6 v. Chr. bis 27. Januar des Jahres 5 v. Chr. (Daß diese Angaben mit dem tatsächlichen Eintreten der betreffenden Konjunktion nicht stimmen, da sie nach den neuesten Rechnungen am 28. Mai, 3. Oktober und 4. Dezember eingetreten ist, beruht vermutlich darauf, daß der Verfasser der Tabelle mehr berechnet als beobachtet hat; für uns an dieser Stelle ist der Irrtum selbstverständlich ohne Belang.)

b) Diese Konjunktion mußte, wenn man überhaupt Königshoroskope stellte, gedeutet werden auf die unmittelbar bevorstehende oder erfolgte Geburt eines Königs, denn wie Hontheim (a. a. O. 1908, II, 193 Anm. 4) mit Recht betont: „Konjunktionen des Jupiter und Saturn sind an sich nicht häufig. Sie treten nur alle 20 Jahre (in 159 Jahren 8 mal) ein. Daß aber eine solche Konjunktion aus drei zeitlich und deutlich geschiedenen Vorübergängen sich zusammensetzt und so fast ein ganzes Jahr währt [wie dies bei der Konjunktion des Jahres 7 v. Chr. der Fall war], ist ein noch viel selteneres Vorkommnis. Dazu treten so viele andere von uns hervorgehobene Umstände, welche die Konjunktion des Jahres 7 v. Chr. auszeichneten und die sich nicht so leicht wiederholen. Zu diesen Umständen zählt namentlich die geringe Breiten-

differenz der beiden Planeten und ihre Stellung in den Fischen gegen Ende des Zeichens in der Nähe des Frühlingspunktes."

Wenn die coniunctio maxima gern auf bevorstehende große Ereignisse gedeutet wurde, speziell auch auf Königsgeburt, so mußte diese Konjunktur von so ganz hervorstechender Außerordentlichkeit von den Astrologen auf ein Ereignis erster Ordnung, auf die Geburt eines Königs von höchster Bedeutung bezogen werden.

c) Was lag da aber näher, als an die Geburt des Regenerators der Welt, des Erlöserkönigs zu denken, auf den gerade zur damaligen Zeit nachweisbar die allgemeine Erwartung der Heiden und Juden ging? Noch mehr: Hontheim hat im Katholik 1907, II, „Das Datum der Geburt Christi" 117 f. hingewiesen auf die Überzeugungen jüdischer Kreise des Mittelalters, der Messias werde dann geboren werden, wenn Jupiter und Saturn im Zeichen des Fisches, das die eigentliche Konstellation der Israeliten sei, in Konjunktion treten würden. Warum sollte eine solche Auffassung nicht auch früher schon bei den Juden und bei den gleichfalls semitischen Babyloniern (zu denen unsere Magier zählten), die seit dem Exil mit den Juden in innigster Berührung standen, in vorchristlicher Zeit verbreitet gewesen sein?

So wäre begreiflich gemacht, wie die Magier beim allmählichen Eintreten der Konjunktionen des Jupiter und Saturn vom Jahre 7 v. Chr. auf den Gedanken kamen, es sei ein König, ja der Erlöserkönig, empfangen bezw. geboren worden.

Die große Erwartung, die sie mit so vielen anderen auf die Ankunft des Welterneuerers seit langem hegten, brachte in ihnen sodann den Entschluß zur Reise, den großen König aufzusuchen, ihn zu sehen und ihm zu huldigen. Gerade in neuerer Zeit ist über den Umfang und die Lebhaftigkeit dieser Messiashoffnungen auch in der heidnischen Welt kurz vor Christi Geburt von gläubiger und ungläubiger Seite so viel Licht verbreitet worden, daß man es durchaus begreiflich finden muß, wenn die Magier, getrieben von diesen und ähnlichen Messiaserwartungen, kein Bedenken trugen, das Opfer der Reise zum neugeborenen Messias auf sich zu nehmen, nur um ihn zu sehen und die Kunde von ihm in ihre Heimat zurückzutragen.

d) Aber warum lenkten die Magier diese ihre Reise gerade westwärts, ins Judenland?

Wie Oefele bemerkt, hat die babylonisch-assyrische Astrologie gar nicht selten aus Beobachtungen im Bereiche von Babylonien und Assyrien auf Ereignisse im „Westland" (für die spätere Zeit ist „Westland" = Kanaan) prognostiziert. Nehmen wir hinzu, was wir oben aus Hontheim anführten, daß es mittelalterliche, und darum wohl auch vorchristliche, Kreise gab, in denen die Fische als das Sternbild der Juden angesehen wurden, so daß es nahe lag, die Königskonjunktion des Jupiter und Saturn im Sternbilde der Fische auf einen im Judenlande geborenen König zu beziehen. — Sollten schließlich nicht auch die alttestamentlichen Weissagungen vom Messias, der in Judäa geboren werden würde, den babylonisch-assyrischen, also semitischen Magiern bekannt gewesen sein? Als die Magier aufbrachen, waren die Juden schon seit Jahrhunderten in Babylonien und Assyrien ansässig gewesen.

e) Begleiten wir nunmehr die Magier auf ihrem Wege nach dem „Westland", nach Judäa und seiner Hauptstadt Jerusalem. Daß der Stern auf diesem Wege ihnen vorausgegangen sei, steht nicht in der Hl. Schrift; es

steht aber auch nicht das Gegenteil darin; es heißt dort nur: „Als nun Jesus geboren war zu Bethlehem (im Stamme) Juda zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise aus dem Morgenlande nach Jerusalem und sprachen: Wo ist der geborene König der Juden? Denn wir haben seinen Stern im Aufgange gesehen und sind gekommen, ihn anzubeten" (Mt. 2, 1 f.).

f) Die freundliche Aufnahme der Magier bei Herodes wird den nicht wundernehmen, der weiß, wie angesehen die Astrologen in der damaligen Zeit gerade in den regierenden Kreisen waren, und mit welch abergläubischer Ehrfurcht und Scheu man sie dort betrachtete. Selbst Kaiser Augustus hatte sich von dem Magier Theagenes das Glückshoroskop stellen lassen und hielt den Astrologen zeitlebens in hohen Ehren. Aus ihrem Rang und ihrer Stellung heraus erklärt sich auch, daß die Magier das Bedürfnis und das Vermögen hatten, dem Heiland reiche Geschenke zu machen.

g) Daß der Stern den Magiern bei ihrem Austritt aus Jerusalem erschien, erklärt sich folgendermaßen: Die drei eigentlichen Konjunktionen des Jupiter und Saturn, auf die alles ankam (denn sie waren das Merkwürdige, das Prognostizierende), fanden zu drei verschiedenen Zeiten statt, nämlich am 28. Mai, 3. Oktober und 4. Dezember.

Des näheren war der Hergang folgender im genauen Anschluß an die Tafeln Neugebauers: Um die Jahreswende 8/7 v. Chr. waren Jupiter und Saturn am Westhimmel sichtbar. Jupiter stand im Wassermann, Saturn 16 Grad weiter östlich in den Fischen. Beide Planeten näherten sich jetzt der Sonne immer mehr, so daß sie im Februar 7 v. Chr. im Sonnenlicht verschwanden (heliakischer Untergang). Im März, um die Zeit, da die Sonne nahe dem Frühlingspunkte (Äquinoktium) stand und mit dem ersten Nisan (der erste Nisan war im Jahre 7 v. Chr. der 1. April) ein neues Jahr begann, wurden sie wieder sichtbar (heliakischer Aufgang). Sie standen westlich von der Sonne, und man konnte sie am Morgen vor Sonnenaufgang am Osthimmel beobachten. Beide waren jetzt in das Zeichen der Fische getreten, und Jupiter stand nur mehr 8 Grad östlich von Saturn. Sie begannen nun am Himmel merkwürdige Bewegungen auszuführen. Sie näherten sich einander rasch, indem der schneller nach Osten laufende Jupiter den vor ihm hergehenden Saturn einholte. Am 30. April war Jupiter nur mehr zwei Grad, d. h. vier Vollmondbreiten, hinter Saturn. Am 28. Mai hatte Jupiter den Saturn erreicht. Beide standen jetzt im 21. Grad der Fische. Jupiter eilt jetzt dem Saturn voraus, steht dann still, kehrt um, eilt hinter dem gleichfalls rückläufig gewordenen Saturn her. Am 14. und 15. September ist er nur mehr einen Grad von ihm entfernt. Beide Gestirne stehen an diesen zwei Tagen in Opposition zur Sonne. Jetzt sah man um Mitternacht die beiden königlichen Gestirne nebeneinander genau in der Mitte des Himmels im Zeichen der Fische in der Nähe des Frühlingspunktes; ihnen gegenüber stand unter dem Horizonte die Sonne im Zeichen der Jungfrau in der Nähe des Herbstäquinoktiums. Wenn die Sonne im Westen verschwand, gingen sie im Osten auf. Jupiter nähert in der Folge sich noch mehr dem Saturn. Am 3. Oktober erreicht er ihn zum zweitenmal, im 18. Grad der Fische. Er überholt jetzt den nach derselben westlichen Richtung sich langsamer fortbewegenden Saturn, steht dann still (wird stationär), kehrt nach Osten zurück und eilt dem mittlerweile ebenfalls rückläufig gewordenen, nach Osten sich hinbewegenden Saturn nach und erreicht ihn zum drittenmal am 4. Dezember, im 16. Grad der

Fische. Jetzt läuft Jupiter dem Saturn wieder voraus und entfernt sich immer mehr von ihm. Das Doppelgestirn löst sich immer mehr auf (Hontheim, Katholik 1908, II, 190 ff.).

Wir denken uns nun die Sache so: Die Magier sagen, sie hätten das Sternbild in seinem (heliakischen) Aufgange gesehen (Mt. 2, 2). Diesen „Aufgang" hätten sie auf die Geburt eines Königs im Judenlande gedeutet und ihre Reise dahin so eingerichtet, daß jetzt, wo sie in Jerusalem eintrafen, der König der Juden eben geboren sein müsse („Wo ist der — eben — geborene König der Juden?"), wozu auch die Zeitangabe des Matthäus stimmt: „Als Jesus . . . geboren war, da kamen Magier." Die Magier hatten somit ein Konzeptionshoroskop gestellt, wie es allgemein üblich war, denn wie Oefele an der Hand älterer und jüngerer orientalischer Horoskope dartut, stellte man im Orient das Horoskop gewöhnlich nicht für den Tag der Geburt, sondern für den der Konzeption. Auch das Horoskop des Kaisers Augustus war nach den Angaben des sachkundigen Manilius (II 509, gegen Sueton) ein Konzeptionshoroskop.

Dieses Konzeptionshoroskop hatten die Magier gestellt am 1. April 7 v. Chr., denn an diesem Tage wurden Jupiter und Saturn zum erstenmal wieder sichtbar (heliakischer Aufgang); dieser Tag war es auch, an dem sie beide zusammen in das Zeichen der Fische (Zeichen der Juden) traten zwecks Herbeiführung ihrer ersten von den drei merkwürdigen Konjunktionen des Jahres 7 v. Chr., die im Zeichen der Fische erfolgten.

Wann die Magier auf dieses Horoskop hin aufgebrochen seien, ist nicht gesagt, ist aber auch ganz nebensächlich. Genug, sie trafen vor der dritten Konjunktion, also vor dem 4. Dezember des Jahres 7 v. Chr., in Jerusalem ein. Gegen Ende Dezember (9 Monate nach dem heliakischen Aufgang der Königsplaneten) mußte ja nach ihrer Berechnung der König geboren werden, und vielleicht bedurfte es noch mancher Nachforschungen und mancher Vorkehrungen, um rechtzeitig zur Stelle sein zu können. Deshalb langten sie etwas früher in Jerusalem an. Nach erhaltenem Bescheid ziehen die Magier dann von Jerusalem nach Bethlehem. „Und siehe, der Stern, den sie im Aufgang gesehen hatten, ging vor ihnen her, bis er über dem Orte, wo das Kind war, ankam und stille stand. Da sie aber den Stern sahen, hatten sie eine überaus große Freude." Mit diesen Worten des Evangelisten ist nicht gesagt, der Stern sei unterwegs verschwunden und jetzt wieder erschienen; es wird bloß gesagt, der Stern, den sie im Aufgange gesehen, sei jetzt vor ihnen hergegangen usw. Ihre überaus große Freude aber muß nicht notwendig auf das Wiedererblicken des Sternes nach langer Unsichtbarkeit bezogen werden, sondern ist die Freude über die Erscheinung des Sternes überhaupt. — Doch auch gesetzt, es läge wirklich ein Wiedererscheinen des Sternes vor, so ist dieses Wiedererscheinen nichts anderes als die Beobachtung der Tatsache, daß Jupiter, nachdem er seit dem 3. Oktober sich nach Westen hin von Saturn entfernt hatte, wieder rückläufig geworden war, und auf Saturn zueilte, um mit ihm in eine abermalige Konjunktion zu treten. (Vgl. die Neugebauerschen Tafeln.) Über dieses unmittelbare Bevorstehen der dritten Konjunktion hatten die Magier die große Freude.

Bis dahin scheint sich alles befriedigend zu entwickeln. Aber jetzt kommt die größte (aber, wie wir meinen, auch die einzige) Schwierigkeit: „der Stern

geht vor den Weisen her," „kommt an dem Wohnorte des Knaben an und bleibt dort stehen".

Wir haben oben bemerkt, daß Matthäus selber uns zu verstehen gibt, man müsse den ganzen Vorgang im astrologischen Sinne erklären. Wir haben das bis jetzt auch ausnahmslos getan und wollen am Schlusse nicht aus der Rolle fallen. Was hat man sich also unter den Ausdrücken „der Stern geht vor ihnen her, kommt an dem Wohnorte an und bleibt daselbst stehen" in astrologischer Auffassung zu denken? Wir meinen: hiermit ist der Vorgang der coniunctio maxima des 4. Dezember zu verstehen, m. a. W. Jupiter und Saturn waren (wie die Neugebauerschen Tabellen zeigen) im November rückläufig geworden, d. h. sie hatten statt der seitherigen westlichen Richtung die Richtung nach Osten eingeschlagen, zuerst Jupiter, dann Saturn; so zogen sie jetzt beide nahe hintereinander her gegen Osten, sowohl Jupiter und Saturn jeder für sich als das ganze Sternbild, „das Sternbild ging vor ihnen her", „Usque dum veniens staret supra" (Mt. 2, 9), bis Jupiter, der schneller lief, immer näher an Saturn herankam (ἐλθών), die Konjunktion eintrat und so beide Sterne wie ein Doppelstern am Himmel standen, stationär wurden, und in dieser Stellung eine Zeitlang verblieben. Grimme macht in einer Notiz der Köln. Volksztg. vom 31. Januar 1909 (Nr. 93) darauf aufmerksam, daß veniens dem hebräischen holek entspricht, welches das Zunehmen eines Zustandes ausdrückt (vgl. 2 Sam. 3, 1; 2 Chron. 17, 12; Jonas 1, 11; Proverb. 4, 18). – Hontheim, ›Katholik‹ 1907, II, 119 versteht unter dem „Vorausgehen" des Sternes das scheinbare Gehen einer Konstellation, wenn der Wanderer seines Weges gehend sie ins Auge faßt.

Aber wie hat man das folgende Wort der hl. Schrift zu deuten: Supra, ubi erat puer? Wir müssen auch hier wieder die astrologische Deutung beibehalten. Grimme meint (K. V. Nr. 93, 31. 1. 09): „Die Bahnen, in welchen die beiden Planeten mehr und mehr aufeinander zukamen, könnten von den Magiern auf den oder einen Raum von Bethlehem projiziert worden sein; dann kamen sie dazu, einen Ort zu finden, an welchem die beiden Linien sich fast schnitten, und setzten etwa diesen als den Aufenthaltsort des neugeborenen Kindes an. ›Himmelsbild und Erdenbild entsprachen sich‹: dieser Satz H. Wincklers hatte für die orientalische Astrologie jedenfalls seine Berechtigung. Daß die Magier bei einem solchen Vorgehen wirklich das Haus, wo Joseph und Maria wohnten, trafen, muß als ein übernatürliches Eingreifen angesehen werden." Ganz befriedigend erscheint mir diese Erklärung nicht, vielmehr ist, im Anschluß an den Text (staret supra), anzunehmen: das Haus, über dem, nach dem Augenschein aus der Ferne, die Konjunktion, das Stationärwerden, der beiden Sterne eintrat, ist von den Magiern als das Haus des Kindes angesehen worden. Indes auch so noch bleiben für die natürliche Erklärung Schwierigkeiten bestehen. Wer die Frage vollkommen lösen will, muß hier einsetzen.

Daß in unserer Rechnung Konzeption und Geburt nicht zusammenstimmen (auf den 1. April hatten die Magier die Konzeption Christi prognostiziert, aber schon 8 Monate später, zu Anfang Dezember, muß er nach unseren soeben gegebenen Ausführungen geboren sein), hat nicht so viel auf sich, denn man kann immerhin sagen: den astrologischen Deutungen der Magier komme nicht notwendig Wahrheit zu; das eine nur sei, nach dem Berichte des Evangelisten, festzuhalten, daß die Magier die Sternerscheinung auf die Geburt

des Königs im Judenlande gedeutet haben und beim (soeben) geborenen König der Juden eingetroffen sind, als das Sternbild „stand", also — nach unserer Interpretation — als die dritte Konjunktion sich einstellte, am 4. Dezember.

* * *

Aus dem Gesagten ergeben sich einige wichtige Folgerungen:

Erstens, daß der Heiland anfangs Dezember des Jahres 7 v. Chr. geboren sei; dieses Jahr ist durchaus annehmbar, der Tag jedoch stimmt mit der Überlieferung (25. Dezember) nicht ganz überein — doch man weiß ja, daß diese Überlieferung über das Chronographon vom Jahre 354 n. Chr. nicht viel hinausreicht, trotz der etwas zuversichtlichen Ausführungen Hontheims im »Katholik« 1907, II, 113 ff. zugunsten des 25. Dezember; auch Grimme sucht den 25. Dezember herauszurechnen, ebenso Oefele. Indes Grimmes Voraussetzung, daß die dritte Konjunktion des Jupiter und Saturn erst gegen Ende Dezember „stand", d. h. stationär wurde, ist nach Neugebauers durchaus zuverlässigen Tafeln nicht haltbar. Oefele aber scheint (er ist mir leider nicht unter der Hand) nur nach der ägyptischen Planetentafel (P. 8279) zu rechnen, die ungenau ist.

Zweitens, daß die Magier sehr bald nach der Geburt Christi in Bethlehem erschienen sind, was auch ganz zu dem Kontexte bei Matthäus und namentlich bei Lukas paßt, wo von einem nur vorübergehenden Aufenthalt der hl. Familie zu Bethlehem die Rede zu sein scheint.

Drittens, daß die Erzählung bei Matthäus schon natürlicherweise doch nicht so unwahrscheinlich ist, wie die Rationalisten uns glauben machen wollen. — Selbstverständlich ist durch die von uns gegebene natürliche Erklärung des merkwürdigen Vorganges das Wirken der Gnade nicht ausgeschlossen. Was wir taten, war, die natürlichen Einzelereignisse aufzuzeigen, an die dann die Gnade in aller Freiheit anknüpfen konnte.

Sowohl Oefele als Grimme haben, wie auch wir, das Horoskop der Magier als ein Konzeptionshoroskop angesehen. Anders Hontheim, vermutlich in der Absicht, den 25. Dezember als Geburtstag Christi zu sichern. Es ist der Meinung, Christus sei am 25. Dezember 8 v. Chr. geboren. Das Jahr, das mit dem 1. Nisan nach der Geburt Christi begann und mit dem folgenden 1. Nisan schloß, sei durch die erwähnten drei Konjunktionen des Jupiter und Saturn ausgezeichnet gewesen. Diese Himmelsvorgänge fielen den Magiern auf. Die Gnade knüpfte an diese Seelenstimmung an: „Sie konnte die Magier wissen lassen, daß die Erscheinung des Zweigestirns der beiden königlichen Hauptplaneten im Zeichen der Israeliten ihnen (vielleicht in Verbindung mit anderen Erscheinungen) die [bereits erfolgte] Geburt des Königs [von] Israel ankündigen und das erste Lebensjahr desselben verherrlichen sollte. Nimmt man das an, so ist Christus kurze Zeit (kein Jahr) vor jenen drei Konjunktionen und vor dem 1. Nisan (1. April) des Jahres 7 v. Chr. geboren. Damit stimmt, daß damals eine Volkszählung fällig war, die eben mit jenem 1. Nisan ihr Ende erreichte, und in deren Verlauf nach Lukas der Heiland geboren wurde. Christus ist also um die Jahreswende 8/7 v. Chr. geboren."

Diesen Darlegungen Hontheims können wir aus zwei Gründen nicht beipflichten: 1. Im Orient war die Regel, Konzeptionshoroskope zu stellen.

2. Nach Hontheims Rechnung wäre die hl. Familie fast ein ganzes Jahr in Bethlehem geblieben, wie Hontheim an einem anderen Orte (»Katholik« 1907, II, 121) auch ausdrücklich sagt: „Bei der Ankunft der Magier war der Heiland ungefähr ein Jahr alt (eher etwas darüber), wie wir schon früher mit Rücksicht auf Matth. 2, 7. 16 dargetan haben." Dieser lange Aufenthalt der hl. Familie zu Bethlehem scheint aber nicht zu Lukas zu stimmen.

Die Franziskanermission des Heiligen Landes im letzten Jahrhundert der Kreuzzüge.

Von Autbert Groeteken O. F. M., Recklinghausen.

Auch das ganze 13. Jahrhundert noch hallte wider von der Klage des Abendlandes um die dem heiligen Grabe zugefügte Schmach und Erniedrigung. Auch jetzt noch fand der Ruf des Papstes, das Flammenwort der Kreuzprediger begeisterten Anklang. Glänzende Scharen zogen zum Osten. Dem tiefgläubigen Mittelalter galt es als eine heilige Sache. Zur Sühne der Sünden nahmen sie das Kreuz; nach Predigt und Empfang der Sakramente zogen sie in den Kampf. Die Kreuzprediger, meist Mitglieder des Dominikaner- und Franziskanerordens, begeisterten sie zum Siege oder zum Tode und standen ihnen im Sterben noch zur Seite. Wieviel gerade die Franziskaner in diesem letzten Jahrhundert der Kreuzzüge für das Heilige Land getan, ist kaum bekannt; darum soll es hier einmal gesagt sein.

Franziskus, der Gründer des Ordens selber, ergriff die Initiative. Es hätte ihm nicht jener ritterliche Geist innewohnen müssen, der ihn, das Kind seiner Zeit, kennzeichnete, wenn er bei dem lauten Klageruf der Christenheit hätte gleichgültig bleiben können. So eilte auch er zum Heiligen Lande, um durch die sanftere Gewalt der Bekehrung das Grab Christi zu befreien. Gerade lagen Christen und Sarazenen in blutiger Fehde vor den Mauern von Damiette, als auch Franziskus im dortigen christlichen Lager erschien. Einer der hervorragendsten Kreuzprediger, Jakob von Vitry, der Bischof von Akkon, sah den Heiligen hier zum erstenmal. Das Bild des heiligen Mannes prägte sich ihm tief ein. Seinen Freunden in Lothringen teilte der Bischof in einem Briefe alles mit, was Franziskus getan; daß er, den Tod nicht fürchtend, ins Lager der Sarazenen geeilt sei; daß er vor den Sultan Malek-el-Kamil geführt und von diesem freundlich aufgenommen worden sei; daß man ihn aber dann unter starker Bedeckung ins christliche Lager zurückgebracht habe.[1] Zeitgenossen, wie Thomas von Celano[2] und Jordanus von Jano[3], bezeugen die Wahrheit des Erzählten. Damiette wurde von den Kreuzfahrern im Sturm genommen. Allein der Siegestaumel entartete zu

[1] Mitgeteilt von Röhricht, Zeitschr. f. KG., Bd. XVI, S. 83. Ebenso erzählt Jakob von Vitry die Anwesenheit des Heiligen vor Damiette in seiner Historia Orientalis, die er nach der Einnahme von Damiette zu schreiben begann. Den betreffenden Passus bietet Böhmer, Analekten zur Geschichte des hl. Franziskus, Tübingen 1904, S. 102 ff.

[2] Vita prima (ed. P. Ed. d'Alençon) p. 59.

[3] Analecta Francisc. t. I. p. 4.

wüsten, sündhaften Orgien, die den Weg zu den schlimmsten Lastern bahnten. Schmerzbewegt eilte Franziskus nach vier Monaten fort und schiffte sich, etwa im März 1221,[1] nach Syrien ein. Aber auch von hier mußte er bald nach Italien zurückkehren, weil wichtige Angelegenheiten des Ordens seine Gegenwart verlangten.

Durch die rasche Ausbreitung des Ordens über alle Länder Europas wurde den Päpsten ein wirksames Mittel in die Hand gegeben, im ganzen Abendlande für die Kreuzfahrt zu werben. Bereits 1229 trug Gregor IX. dem Orden auf, das Volk wider die Sarazenen unter die Waffen zu rufen. Treu folgten die Franziskaner dem erteilten Befehle. Wir wollen nur einige mit der Macht des Wortes ausgerüstete Kreuzprediger hier namhaft machen. In den südlichen Niederlanden predigte 1234 der Kölner Franz Wilbrand das Kreuz, 1247 in Friesland.[2] Im westlichen Deutschland entflammte P. Johannes von Diest, seit 1252 Bischof von Samland,[3] 1254 Bischof von Lübeck, die Gläubigen zur Befreiung des Heil. Grabes. Spanien und Navarra durchzog im Auftrage Alexanders IV. der Bischof von Marokko, Fr. Lupus, der später selbst ins Heilige Land gepilgert sein soll. In Italien war schon 1234 durch päpstliche Bulle dem P. Leo Valvasori de Perego, Provinzial der lombardischen Ordensprovinz und seit 1244 Erzbischof von Mailand, die Kreuzpredigt wider die Feinde des Heiligen Landes zur Pflicht gemacht worden.[4] Sein zündendes Wort und rastloses Werben machte Kaiser Friedrich II. viel zu schaffen. Der gebannte und der Kaiserkrone verlustig erklärte Hohenstaufe mußte es sich sogar gefallen lassen, daß zwei Franziskaner im Auftrage des Papstes die Nachricht von seiner Exkommunikation gerade in dem Augenblick nach Akkon brachten, als er von den dortigen Christen jubelnd als Befreier des Heiligen Landes empfangen worden war.[5] Der Kaiser wurde äußerst erbittert gegen sie, und „wütete wider die Mönche wie ein wildes Tier, dem seine Jungen geraubt sind". „Aber sie haben Schmach und Kerker, Folter und selbst den Tod willig hingenommen, weil sie aufs tiefste durchdrungen waren von der Überzeugung, für eine gerechte, von Gott gewollte Sache zu kämpfen, und darum haben sie auch den Ruhm, in dem großartigsten Kampfe, den die Welt kennt, die hervorragendsten Streiter gewesen zu sein."[6]

---

[1] So P. Girol. Golubovich O. F. M., Bibliot. Bio-Bibliografica di Terra Santa, Quaracchi 1906, p. 95, während Dr. H. Fischer, Der hl. Franziskus während der Jahre 1219—1221, Freiburg (Schw.) 1907, S. 28 behauptet, er sei schon im November 1219 nach Syrien gereist.

[2] Vgl. Eubel, Gesch. der oberdeutschen Minoritenprovinz, Würzburg 1886, S. 19. — Schlager, Beiträge zur Gesch. der Köln. Franziskanerprovinz, Köln 1904, S. 184 ff.

[3] Wohl kaum 1250 ernannt. Cfr. Bullar. Francisc. t. i. p. 568, und Röm. Quartalschr. IV (1890) S. 210. Ebenso Wadding, Annal. Minor. ad ann. 1253, 36: „Prae his commendatur negotium Ioanni de Dist Minoritae, Capellano et familiari Imperatoris, recenter electo Episcopo Sambiae."

[4] Bullar. Franciscan., t. i. 139 et alibi.

[5] Histoire de Eracles (Recueil Hist. Occid. t. II. p. 370): „En tant come li empereres (sc. Friedrich II.) estoit herbergé a Ricordane (nicht weit von Acri), dui frere Menor vindrent a Acre de par l'Apostoile, qui aporterent letres ... que il feist denoncier l'emperor Fedric por escomenié etc."

[6] Koch, Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete und ihre Wirkungen auf das kirchliche und politische Leben, Leipzig 1881, S. 108, 109. — Analecta Franciscana, t. II. p. 70: ... fratres Minores valde vexati sunt et de locis suis in multis provinciis confusibiliter eiecti, multi detenti, alii etiam interfecti, quia mandatis ecclesiae obedientes tanquam filii piae matri viriliter astiterunt, quod

Als St. Franziskus den geheiligten Boden der Terra Sancta verließ, begleiteten ihn, wie Jordanus berichtet, Bruder Elias von Cortona, Petrus Catanii und Cäsarius von Speyer.[1] Cäsarius, geboren zu Speyer, wirkte dort später als tüchtiger Kanzelredner und schloß sich 1217 zu Paris dem fünften Kreuzzuge an. Im Heil. Lande lernte er den Orden kennen und ward in ihn durch Fr. Elias von Cortona aufgenommen. Nach seiner Rückkehr mit Franziskus erwarb er sich als Provinzial von Deutschland hohe Verdienste.[2] Das von Franziskus im Heiligen Lande begonnene Werk sollte nicht mit seiner Rückkehr beendet sein, und darum wurde zum Provinzial des Orients Fr. Lukas di Puglia ernannt, den dann schon 1221 der sel. Benedikt von Arezzo ablöste. Durch innige Freundschaft mit Robert von Courthenay verbunden, heilig in Wandel und Gesinnung, tatkräftig und zielbewußt, legte er den Grund für die junge Mission des Ordens im Heiligen Lande.[3] Die vielseitige Tätigkeit der ihm untergebenen Ordensbrüder zeigt sowohl den weitausschauenden Blick des Seligen, als auch den bedeutenden Einfluß, den die Franziskaner damals schon im Orient erworben hatten. In diese Zeit fällt die mit Benedikt in Verbindung zu bringende Mission des Fr. Jakob de Russano und seiner Ordensbrüder an den Kalifen von Bagdad.[4] Er erneute die Versuche, die Griechen mit der katholischen Kirche zu versöhnen, Versuche, die den ersten Ordensbrüdern 1232 zu Nicäa das Leben kosteten, die aber trotzdem von Fr. Haymo von Faversham, dem späteren Provinzial von England und nachmaligen Ordensgeneral,[5] zwei Jahre später wieder aufgenommen wurden. Daß Benedikt hier von bedeutendem Einfluß gewesen, geht daraus hervor, daß der schismatische Patriarch nach der Abreise Haymos und seiner Gefährten sich an Fr. Benedikt, der sich damals in Konstantinopel aufhielt, mit einem ausführlichen Schreiben wandte. Benedikt ward auch die Freude zuteil, den greisen Johannes von Brienne, der lange Zeit das in sich selber schwache lateinische Reich zusammengehalten hatte und jetzt als gebrochener Held sich nach Ruhe sehnte, mit dem Gewande des hl. Franziskus zu bekleiden.[6] Der Leichnam des ehemaligen Königs von Jerusalem wurde später nach Assisi gebracht und in der Kirche des hl. Franziskus beigesetzt.[7]

Gerade im Morgenlande traten viele angesehene Ritter aus den Heeren der Kreuzfahrer dem neuen Orden des Armen von Assisi bei. Außer Cäsar von Speyer weiß Wadding von einer ganzen Anzahl angesehener Belgier und Franzosen zu berichten, die vorher Ritter Kaiser Balduins I. waren, dann aber das Kleid des hl. Franziskus nahmen.[8] Jakob von Vitry selber staunt nicht wenig darüber, daß so mancher aus seiner Umgebung Franziskaner

praeter fratres Minores nulli alii Religiosi fecerunt.“ Die Franziskaner sollten sogar lebendig verbrannt werden. Huillard-Bréholles, Histor. diplomat. IV, 2 p. 701.

[1] Chronica in Analecta Franciscana, t. I. p. 5.

[2] Vgl. KL. II. 2. Aufl. Sp. 1662 ff.

[3] Cfr. P. Girol. Golubovich, Serie Cronologica dei Superiori di Terra Santa, Gerusalemme 1898, p. 3. — Idem, Biblioteca Bio-Bibliografica di Terra Santa, p. 21, 67, 86 etc. [4] Wadding, Annal. Minor., ad ann. 1233.

[5] Cfr. Fr. Thomas Eccleston, De adventu Minorum in Angliam, ed. Brewer, p. 47.

[6] So berichtet ein Zeitgenosse, Fr. Salimbene, dessen wertvolle Chronik erst in neuerer Zeit aufgefunden wurde. Die Angriffe der Bollandisten gegen die Wahrheit der Einkleidung sind dadurch hinfällig geworden.

[7] Christofani, Storia d'Assisi, t. I. 2. ed. p. 159.

[8] Annal. Minor., t. II. (ann. 1233) p. 360—362.

wurde und daß er manche nur mit Mühe hiervon abhalten konnte. Außer Rainerius, dem Prior von St. Michael zu Akkon, schlossen sich, wie Jakob von Vitry klagt, Colinus Anglicus mit zwei anderen Gefährten, nämlich dem Magister Michael und Herrn Mattheus, dem Vitry die Kirche zum hl. Kreuz in Akkon anvertraut hatte, nebst dem Kantor und Herrn Heinrich dem Orden an. „Andere," fährt er fort, „halte ich kaum zurück."[1]

Durch den Zuwachs aus dem Abend- und Morgenlande wurde es Fr. Benedikt ermöglicht, die ersten Klöster im Heiligen Lande zu gründen. Wir finden sie schon im ersten Jahrhundert des Ordens in fast allen Provinzen vom Bosporus bis zum Nil. Eines der ältesten, wenn nicht das älteste Kloster der Franziskaner im Heiligen Lande ist jenes zu Jaffa, das Ludwig der Heilige hart am Meere auf vorspringendem Felsen 1252 gleichsam als Festung erbaute und mit einer prächtigen Kirche, die 10 Altäre besaß, verbinden ließ.[2] Wer heute als Palästinapilger im Hafen von Jaffa vor Anker geht, staunt über das die Felsenstadt überragende festungsartige Heim der Söhne des hl. Franziskus und kann sich eine Vorstellung machen von seiner Bedeutung zur Zeit der Kreuzfahrer. Allerdings ist das heutige Kloster nicht mehr jenes des dreizehnten Jahrhunderts; trotz seiner Felsenmauern und hochragenden Zinnen fielen Kloster und Stadt schon im Jahre 1267 in die Hände des grausamen Sultans Ez-Zaher Bibars, der Kirche und Konvent zerstörte und die Befestigungen niederlegte.

Auch Akkon, damals eine der schönsten Städte der Welt, besaß ein Franziskanerkloster, in dem bis zum Untergang des Königreichs Jerusalem, gemäß der Bedeutung der Stadt, der Provinzial des Heiligen Landes seinen Wohnsitz hatte. Hier, wo fast alle Nationen Europas vertreten waren, befand sich das Ordensstudium, das seit 1255 in P. Wilhelm von Ruysbroek, dem bekannten Asienforscher, einen ausgezeichneten Lehrer besaß. Gleich der Stadt blieb auch das Kloster am längsten von allen bestehen, da Akkon erst 1291 nach langer Belagerung dem gewaltigen muselmännischen Heere erlag. Vergebens hatte der ehrw. Erzbischof von Nicosia auf Cypern, der Franziskaner Johannes von Ancona, auf eigene Kosten eine Galeere ausgerüstet, die er persönlich zum Kampfe wider den Sultan von Ägypten und zur Befreiung der Stadt führte;[3] die Heeresmacht des fanatischen Feindes war zu groß, um das letzte Bollwerk der Christen im Orient zu retten. Noch heute empfinden wir beim Lesen der zeitgenössischen Chronisten die tiefe Erschütterung, die ob dieses Unglückes ihre Schriften durchzittert. Wie Johannes von Winterthur berichtet, sollen bei 70000 Christen gefallen sein. Die in Akkon wohnenden Töchter der hl. Klara, vorab die Äbtissin, hatten sich als Gnade erbeten, den Hymnus Salve Regina beten und dann des Martertodes sterben zu dürfen, was ihnen auch von den Moslemin zugestanden wurde.[4] Papst Nikolaus IV. und mit ihm das ganze Abendland, war tief ergriffen von diesem unersetzlichen Verluste, der das Schicksal der Kreuzzüge besiegelte.

[1] Epist. 6 bei Böhmer, Analekten, S. 101.

[2] Michaud (Joinville), Histoire de Croisades, par H. Bréholles, Paris 1867, t. III. p. 212.

[3] Mas Latrie, Histoire des Archev. de Chypre, Archiv de l'Orient Latin, t. II. p. 246, svv.

[4] Fr. Ioannis Vitodurani O. F. M. Chronicon a Friderico II. Imp. ad ann. 1348, in Eccard. Corpus histor. medii aevi, t. I. Francofurti 1743, col. 1765. — Cfr. Anal. Francisc. t. II. p. 106.

Wie wir sicher wissen, tagte das Provinzialkapitel, welches den P. Wilhelm von Ruysbroek für Akkon bestimmte, 1255 im Kloster zu Tripolis, das somit ebenfalls der Reihe der ersten Klöster einzufügen ist. 1270 wurde zum Bischof dieser Stadt P. Paulus, Graf von Segni, ein Schwager Boemunds V., Fürsten von Antiochien, ernannt.[1] Mit Bonaventura und dem Franziskaner Eudes Rigauld, Erzbischof von Rouen, führte er den Vorsitz auf dem zweiten Lyoner Konzil im Jahre 1274.[2] Die stark befestigte Stadt wurde 1289 nach 35tägiger Belagerung eingenommen. Mutig fochten die Christen, angefeuert von den Söhnen des hl. Franziskus, bis die Mehrzahl der Frauen und Kinder auf genuesischen Schiffen sich nach Cypern hatte flüchten können. Die Klarissen und sämtliche Franziskaner fielen unter den Schwertstreichen der Muselmänner.

Allem Anschein nach bestand auch ein Kloster zwischen Tripolis und Latachia, in der am Meere gelegenen Stadt Antarados. Das bezeugt der norwegische Orientreisende Fr. Mauritius im Jahre 1273.[3] Man könnte auch als einigermaßen hierfür sprechenden Umstand nehmen, daß 1263 der Franziskaner Wilhelm Bischof dieser Stadt war.[4] Sicher ist, daß in Phönikien schon 1255 ein Kloster bestand und zwar in Tyrus, wie aus einem Schreiben Alexanders IV. vom 1. März 1255 hervorgeht, woselbst dieses Kloster Erwähnung findet. Sidon besaß gleichfalls ein Franziskanerkloster.[5] Wohl erklärlich ist es, daß die Franziskaner auch in der bedeutsamen Patriarchalstadt Antiochien eine Niederlassung hatten, wo wir sie bereits 1230 finden. Zwischen der Antiochenischen Kirche und den Päpsten haben sie öfter wichtige Gesandtschaften ausgeführt. Eine segensreiche Tätigkeit entfalteten sie auch in Aleppo, wo sie sich, wie aus einem Schreiben Gregors IX. an die Templer ersichtlich, mit besonderer Liebe der Gefangenen annahmen und die Seelsorge für die dort zahlreichen venetianischen Kaufleute und die unierten Jakobiten ausübten.[6] Dieses sind die einzigen zuverlässigen Angaben, die wir über die frühesten Niederlassungen des Ordens in der Terra Sancta überliefert bekommen haben.

Während aber der Stifter des Ordens, glühend vor Verlangen nach dem Martyrium, dessen nicht teilhaft wurde, haben eine ganze Anzahl seiner Söhne auf dem durch Christi Blut geheiligten Boden der Terra Sancta für den wahren Glauben ihr Leben hingegeben. Schon Papst Alexander IV. bestätigt dies in einer Bulle vom 28. März 1247, doch haben wir über die erste Zeit keine näheren Nachrichten. Nur die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, die das langsame, siegreiche Vordringen des Islams in die von den Christen mühsam errungenen Positionen sah und mit dem Untergang des Königreichs Jerusalem endete, weiß Näheres über manche dieser Blutzeugen zu berichten. Als 1266 die Sarazenen vor der schier uneinnehmbaren Bergfeste der Templer, Safed, standen, versuchten sie vergebens, dieselbe durch Hunger zur Übergabe zu zwingen. Erst auf die Zusage freien, ungehinderten

[1] Eubel, Hierarchia cath. medii aevi, t. I. p. 526.

[2] Röm. Quartalschr. IV. (1890) S. 207, 222. Über Eudes Rigauld vgl. Denifle, Chartularium Universitatis Paris., t. I. p. 305, n. 268, nota.

[3] Monumenta Historica Norvegiae: Itinerarium in Terram Sanctam auctore Fr. Mauritio O. F. M. Herausg. von G. Strom, Kristiania 1880, S. 168.

[4] Vgl. Röhricht, Syria sacra, in Zeitschr. des Deutschen Palästinavereins, t. X. (1887) S. 31, XVI. und Anm. 21. — Bullar. Francisc. t. II. p. 461, 528, 545.

[5] Röhricht, Studien zur mittelalt. Geogr. u. Topogr. Syriens, ZDPV., X. (1887) S. 317, Nr. 13.

[6] Bullar. Francisc. t. I. p. 245 a.

Abzuges öffneten die Christen die Tore. Doch der wortbrüchige Bibars ver-verlangte jetzt entweder Abfall vom Glauben oder das Leben. Zwei Franziskaner, P. Jakob de Podio[1] und der Laienbruder Jeremias, ermunterten während der ganzen Nacht, die der Entscheidung vorausging, die gefangenen Christen zum standhaften Bekenntnis des Glaubens. Am frühen Morgen wurden gegen 3000 Christen beiderlei Geschlechts, unter ihnen 150 Templer und 767 andere Kämpfer, am Abhang des Berges hingeschlachtet. Ihr Blut floß wie ein Bach zu Tal. Als letzte von allen fielen die beiden Franziskaner.[2] 1269, kurze Zeit nach der Einnahme Antiochiens, starben in Syrien sieben Franziskaner des Martertodes, an ihrer Spitze ihr Oberer, der deutsche P. Konrad von Halle, über dessen ins Meer geworfenem Leichnam Christen und Heiden, wie ein Zeitgenosse berichtet, zwei Lichter stehen sahen.[3] 1265 starb des Martertodes in Asdud Fr. Philipp di Amicio, der die 2000 gefangenen und zum Tode verurteilten Christen zum Martyrium bestärkte. Man schlug ihm die Hände ab, und als er dennoch die Christen ermunterte, ward er als letzter getötet.[4] In Georgien starben 1288 Fr. Konrad von Sachsen und Stephan von Ungarn, in Armenien fast zu gleicher Zeit Fr. Monaldus von Ancona mit zwei Ordensgenossen.[5]

Mit dem Falle Akkons war „die letzte Spur christlicher Herrschaft" im Heiligen Lande hinweggefegt.[6] Viel Christenblut war vergossen worden für eine heilige Sache, aber Parteihader und steter Zwist hatten die Früchte mehrerer Jahrhunderte vernichtet. Das Christentum mußte dem Islam weichen. So fand auch die Kustodie des Heiligen Landes nach nicht hundertjährigem Bestande ein jähes Ende; nur auf Cypern, in dem zu stets größerer Blüte sich entwickelnden kleinen Königreiche, blieben die fünf Franziskanerklöster bestehen, die schon vorher eine eigene Kustodie unter dem Provinzial des Heiligen Landes gebildet hatten. In Nicosia ließ sich nach dem Unglücksjahr 1291 der Provinzial nieder, während in den Klöstern zu Famagusta, Paso, Limmassol und della Cava die übrigen einem gewaltsamen Tode entgangenen Franziskaner des Heiligen Landes Aufnahme fanden.

Von Cypern aus ward dann während des 14. Jahrhunderts das Heilige Land allmählich wieder von den Franziskanern trotz der größten Gefahren besucht, und erst jetzt entstanden jene Klöster an den heiligen Stätten, die sich unter dem harten Druck jahrhundertelanger Verfolgung bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Wie seltsam! Was mit Waffengewalt gegründet worden, hatte keinen Bestand; was aber unter steten Leiden und Bedrückungen mühsam errichtet ward, was in demütiger Gesinnung langsam emporwuchs, das hat sich durch mehr als fünf Jahrhunderte als Gottes Werk bewährt.

[1] Vielleicht von Puy in Languedoc.

[2] Chronica Minor des Erfurter Minoriten, herausg. von Holder-Egger in Monum. German. hist. SS. t. XXIV. p. 205.

[3] Vgl. P. Leonard. Lemmens, Fragmenta minora, Catal. SS. Fratrum. p. 26. — Analecta Francisc. t. II. p. 82, t. III. p. 416.

[4] Acta Sanct., Iunii, t. II. p. 729. — Anal. Francisc. t. III. p. 134 s., p. 416 s. Von den meisten Historikern wird irrtümlich 1288 oder 1289 als Todesjahr angegeben, während es ausdrücklich heißt, daß das Martyrium bei der Eroberung Asduds stattfand. Asdud fiel aber im gleichen Jahre wie Cäsarea, also 1265.

[5] Analecta Francisc., t. III. p. 412 sqq. — Acta Sanct., Mart. t. II. p. 412, 413. [6] Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem, S. 1014 ff.

Ein Beispiel irenischer Theologie.

Von Dr. Bernhard Strehler, Präfekt, Neisse.

Vom 25.–27. Juli 1907 wurde in Velehrad (Mähren) ein theologischer Kongreß gehalten, der in mehr als einer Beziehung noch nachträglich ernste Beachtung verdient. Die Veranstalter gehörten zu jenem Kreise slavischer Theologen, die seit Jahren daran arbeiten, die Beziehungen zwischen den verschiedenen slavischen Völkern und besonders auch zwischen den Ost- und Westslaven auf theologischem Gebiete recht eng zu gestalten. Diesem Zwecke dient eine seit 1904 in Prag erscheinende lateinische Vierteljahrsschrift «Slavorum Litterae Theologicae» (Prag I.–190), die z. B. in Nr. III. 1908 über böhmische, polnische, ruthenische, russische, bulgarische und kroatische theologische Literatur ausführliche Berichte bringt. Diesem Zwecke sollte auch der Unionskongreß in Velehrad dienen. Wie der ausführliche Kongreßbericht[1] mitteilt, übernahm als Ordinarius loci Erzbischof Fr. Sal. Bauer das Protektorat über den Kongreß, an dem 76 Theologen teilnahmen.

Unter allen Rednern erweckte P. Urban S. I. (Krakau) wohl das größte Interesse. Sein Thema lautete: De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga ecclesiam russicam.[2] Dieser Vortrag wurde „mit allgemeiner Zustimmung angehört und, sei es wegen seiner Neuheit, sei es wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, mit rauschendem Beifall aufgenommen".[3]

Einleitend bemerkt der Redner, daß das morgenländische Schisma durch eine ganze Reihe von Ursachen entstanden ist, die sich mit den Sitten und Einrichtungen des nationalen und sozialen Lebens und mit der ganzen Geisteskultur aufs innigste verflochten haben, und die durch lang andauernde Eifersüchteleien eine besondere Schärfe erlangen mußten.

Demgegenüber kann es sich nicht darum handeln, die Getrennten durch Einzelbekehrungen zu gewinnen. Der Weg heißt vielmehr: auf beiden Seiten die Eigenart des anderen Teiles ohne Übelwollen und Verkleinerungssucht erforschen und anerkennen, damit eine freundschaftliche, frei erstrebte Annäherung der Getrennten von innen heraus sich vorbereiten könne.[4]

An diesem Werke kommt der katholischen Theologie ein hervorragender Anteil zu.

Doch wie soll sie dieser Aufgabe gerecht werden, ohne eine eindringende Kenntnis der morgenländischen Theologie? Unsere Kompendien erwecken den Eindruck, als ob es in der russischen oder griechischen Kirche seit der Trennung überhaupt keinen Fortschritt mehr gäbe; ja aus solcher Unfruchtbarkeit schließt man auf die Falschheit ihres Standpunktes. Und doch gibt es auch in jenen großen Gemeinschaften eine Entwicklung der theologischen Wissenschaft, besonders seit einigen Jahrzehnten, einen regen Eifer in der Erforschung und Behandlung biblischer, historischer, liturgischer und rechtlicher Fragen.[5]

[1] Acta I. Conventus Velehradensis Theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum, iussu eiusdem conventus edita. Pragae 1908. Rohliček et Sievers. 4 Kr.

[2] Acta conv. p. 13. [3] Acta conv. p. 5. [4] Acta conv. p. 15.

[5] Vgl. den interessanten Bericht von A. Palmieri über Das literarische (theologische) Leben in Rußland im Jahre 1907. (Liter. Rundschau 1908. Nr. 11.)

Das Studium dieser jüngeren Literatur wird uns auch bald überzeugen, daß der Unterschied zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche sich nicht mehr auf einige dogmatische Hauptpunkte, etwa das Filioque und den Primat, zurückführen läßt. Die scholastische Methode ist aus den russischen Theologenschulen ganz verdrängt, und dafür ist dort ein neuer Geist eingezogen, der protestantische Grundbegriffe mit unklarer Mystik in sich zu vereinen sucht.

So lautet denn zurzeit die häufigste Anklage gegen uns auf: „juridischen Formalismus".[1] Daraus folge für uns Lateiner — die Auffassung der Kirche nach Art einer bürgerlichen, monarchischen Gesellschaft, der Begriff der „Genugtuung" im Erlösungswerk, die Strafen des Fegfeuers, der Schatz der Verdienste, die Ablässe und anderes mehr.

Demgegenüber genügt es offenbar nicht, die alten dogmatischen Streitpunkte mit den hergebrachten Gründen entscheiden zu wollen. Die neuerhobenen Einwände erfordern eine Widerlegung, die sich dem geistigen Zustande des Gegners anpaßt. P. Urban geht so weit, daß er den Russen fast eine andere Art des geistigen Schauens und Denkens zuschreiben möchte. Sicher sind manche uns geläufige Denkformen, Begriffe, Gesichtspunkte ihnen ganz ungewohnt und fremdartig, woraus wieder folgt, daß mancher Gedankengang, der uns lichtvoll, sebstverständlich erscheint, sie wenig befriedigt. Die Art der Erziehung, die Umgebung, die persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen haben eben auf unsere Begriffsbildung und damit auf unser Denken, wenn wir es auch noch so sehr den Gesetzen der reinen Logik unterstellen wollen, einen tiefgehenden Einfluß. „In ein fremdes Kloster tritt nicht ein mit deiner Regel", dieses russische Sprichwort, das P. Urban anführt, gilt auch von jedem Besuch, den wir in dem Hause fremden Wissens und Denkens machen: erst müssen wir von unserer Art zu denken gleichsam absehen und in die fremde Art uns hineingewöhnen, ehe ein wirkliches Verständnis und damit eine Verständigung möglich ist.[2]

Diese Grundsätze wendet P. Urban auch auf die Theologie an. Die geoffenbarten Wahrheiten nehmen im Laufe der Zeit eine Art Umhüllung an, die oft von einem philosophischen System entlehnt ist. Bisweilen werden einzelne Wahrheiten den Zeitverhältnissen entsprechend vorwiegend unter einem Gesichtspunkt dargestellt, während andere ebenso berechtigte Gesichtspunkte unberücksichtigt bleiben. Deshalb ist sorgfältig zu untersuchen, was in einem Lehrsystem der Kern der Offenbarungswahrheit ist, und was in ihm nur philosophische Einkleidung ist, ebenso ob ein Satz die geoffenbarte

[1] Acta conv. p. 17.

[2] „So hat jeder Mensch, jede Zeit, jedes Volk seine Form (der Wahrheitserkenntnis und der Wahrheitsvermittlung). Diese ist nicht überall und nicht zu allen Zeiten die gleiche, und kann es nicht sein. Aber nicht so die Wahrheit. Diese ist immer dieselbe. So ist die frühere Zeit der christlichen Entwicklung von der unseren verschieden, der Form nach. Vieles war vor Jahrhunderten unentbehrliche Form, was wir jetzt in anderer Gestalt leichter begreifen. Vieles, worauf wir Antwort bedürfen, war in früheren Jahrhunderten gar nicht in Frage gestellt, und vieles hat damals die Gemüter bewegt, was uns gleichgültig oder fremd ist. Aber was damals beseligte dem Wesen nach, das ist auch für uns Grund aller Beseligung und Heiligung geblieben. Nur müssen wir, um dies zu erkennen, nach dem Wesen selbst fragen, und uns nicht von den Vorurteilen der Menschen und Zeiten beirren lassen." Martin Deutinger, Das Evangelium Johannis. Freiburg. Herder. 1865. I. Hälfte. S. 93. — Diese Gedanken enthalten zugleich eine treffende Zurückweisung modernistischer Übertreibungen und Irrgänge.

Wahrheit in ihrer Vollständigkeit oder ob er sie nur nach einer Seite hin zum Ausdruck bringt. Wohl wird und darf kein katholischer Theologe das Dogma preisgeben. Aber ebensowenig soll er jene äußere Fassung des Dogmas, die vielleicht nur relativen Wert hat, mit Bissigkeit verteidigen.[1]

Als Beispiel hierfür können die Spekulationen über die Hervorgänge in der hhl. Dreifaltigkeit dienen. Während die Abendländer auf den Spuren Augustins eine Art psychologische Auffassung vertreten (generatio intellectualis und spiratio voluntatis), nehmen die Morgenländer als Schüler der griechischen Väter lieber die ontologischen Begriffe des Seins, der Beschaffenheit und der Vollkommenheit zu Hilfe, um dies Geheimnis dem Verständnis irgendwie nahezubringen. Ebenso gebrauchen die Russen die Begriffe „natürlich" und „übernatürlich" mehr im historischen als im philosophischen Sinne, wodurch die Darstellung ihrer Gnadenlehre eine scheinbare Ähnlichkeit mit der des Bajus bekommt. Verschiedene Ausdrücke schließen nicht immer einen verschiedenen Sinn in sich — und umgekehrt. Dieselbe Melodie kann in verschiedenen Liniensystemen, mit verschiedenen Schlüsseln und Noten ausgedrückt werden. Es ist nicht mehr reiner Wahrheitsdienst, wenn man die eigene Art des Denkens und der Darstellung allen anderen aufzwingen will. Sauls Rüstung war für David hinderlich. Ein Joch mag an sich leicht sein; für einen fremden Nacken, für den es nicht angepaßt ist, muß es drückend werden.

Der juridischen Auffassung der Erlösung, der stellvertretenden Genugtuung Christi, stellt das Morgenland seine moralische und ontologische Auffassung gegenüber, indem es in dem Erlösungswerk die Offenbarung der höchsten Heiligkeit und zugleich ein Überströmen göttlicher Herrlichkeit auf das Menschengeschlecht vor allem betont. Wie sich hier die anscheinenden Gegensätze nicht ausschließen, so ließe sich das auch an anderen Punkten zeigen.

Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt P. Urban unter diesem Gesichtspunkte die übliche Lehre von der Kirche und ihren Merkmalen.[2]

Bekanntlich wird in sehr vielen Darstellungen der katholischen Glaubenslehre die Auffassung vertreten, daß die Schismatiker wie die Häretiker nicht zum Leib der wahren Kirche gehören. Wenn sie in gutem Glauben und im Stande der Gnade lebten, könnten sie zur Seele der Kirche gerechnet werden und erlangten das übernatürliche Heil, ähnlich wie ein Heide auf außerordentliche Weise. Deshalb könne man eigentlich nicht von einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen sprechen, sondern nur von einer Bekehrung einzelner Verirrter.

Demgegenüber will P. Urban eine Formel aufstellen, welche richtiger und gerechter den Umfang der Kirche umschreibt.

Es sei unrichtig, wenn manche uns vorwerfen, daß bei uns der Begriff „Kirche" veräußerlicht worden sei, daß bei uns unter „Kirche" nur die sichtbare, durch die Bande der hierarchischen Gliederung und Unterordnung zusammengehaltene Gemeinschaft verstanden werde, unter völliger Vernachlässigung des paulinischen Begriffes „des geheimnisvollen Leibes Christi". Seit Augustin sind jene geheimnisvollen Beziehungen zwischen den Gliedern der Kirche und ihrem himmlischen Haupte Christus

[1] Acta conv. p. 19. [2] Acta conv. p. 21 ff.

immer aufs neue hervorgehoben worden. Aber seit dem 16. Jahrhundert haben unsere Theologen auf die sichtbare, hierarchische Gemeinschaft mehr Nachdruck gelegt als auf den inneren mystischen Charakter der Kirche als Leib Christi oder haben wenigstens zwischen beiden Begriffen nicht genug unterschieden.

Daraus sind unter den scholastischen Autoren mannigfache Streitfragen entstanden, besonders über die Fassung der Wesensform der Kirche. Manche (wie Suarez) sahen diese Wesensform im inneren Glauben und mußten deshalb alle wissentlich Irrgläubigen als gar nicht zur Kirche gehörig betrachten, während sie die bloßen Schismatiker und die gläubigen Katechumenen zu den Gliedern der Kirche rechneten. Andere (wie Bellarmin) legten diese wesensbildende Form in die hierarchische Gliederung und Verbindung, weshalb sie neben den Häretikern auch den Schismatikern und den Exkommunizierten jede Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche absprechen mußten.

Offenbar ist Bellarmins Ansicht richtig, wenn nur die soziale Seite der Kirche ins Auge gefaßt wird, ist aber unvollständig und bedarf einer gewissen Ergänzung. In welcher Richtung diese zu erfolgen hat, zeigt die katholische Lehre von den Sakramenten, die als die von Gott gewollten Heiligungsmittel mit der einen wahren Kirche in engem Zusammenhang stehen und dennoch auch außerhalb der sozialen Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle gültig gespendet werden können.

Diesen Mittelweg versuchte Kard. Franzelin zu gehen, indem er nach dem Beispiel einiger älterer Theologen besonders den Taufcharakter als wesentliches Merkmal der Zugehörigkeit zur Kirche betonte, so daß nach ihm alle gültig Getauften zum Leib der Kirche gehören und Glieder der Kirche werden. Da Franzelin aber als gleich wesentlich auch den Glauben und die hierarchische Unterordnung annahm, so mußte er zwischen dem forum externum (dem rechtlich-kirchlichen Urteil) und dem forum internum (vor dem eigenen Gewissen und vor Gott) unterscheiden und folgerte deshalb, daß die Häretiker und Schismatiker erst durch einen besonderen, mit dem Charakter der Todsünde behafteten Akt der Zustimmung zu Häresie und Schisma — aufhören, Glieder der Kirche zu sein, während die ohne solche Schuld im Irrglauben und Schisma Lebenden noch zum Leibe der Kirche gehören.

Diese Auffassung will P. Urban noch einen Schritt weiterführen. Unter Berufung auf die Werke zweier Ordensbrüder (P. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums, und P. Piatkiewicz, Mistyczne Cialo Chrysostusa a charaktery sakramentalne) bezeichnet er als die eigentliche Bedeutung der sakramentalen Charaktere, daß sie die Menschen wie mit unsichtbaren Banden zur organischen Einheit des Leibes Christi zusammenfügen und sie zu Gliedern und sogar zu heilvermittelnden Organen des Leibes der Kirche machen. Wenn also der Taufcharakter die grundlegende Wesensform für die Bildung der Kirche ist, so kann in diesem Leben ein gültig Getaufter nie ganz der Würde eines Gliedes der Kirche beraubt werden. Freilich gibt es außer diesen sakramentalen Charakteren noch andere Bande, die die innere Einheit des Leibes Christi so fördern, daß sie auch als äußere organische Einheit Gestalt gewinnt. Hierzu gehört vor allem auch das soziale Band, das in der gottgewollten, gesetzlich geregelten Unterordnung unter die eigenen Seelenhirten und besonders unter das sichtbare Oberhaupt der Kirche besteht. Mit inniger Überzeugung anerkennen

wir als den Willen Christi, daß alle Getauften, die durch dieses Sakrament dem mystischen Leibe Christi als seine Glieder eingefügt sind, durch Bande sozialer und rechtlicher Art unter sich und mit dem sichbaren Mittelpunkt der Einheit verbunden seien, damit so die sichtbare Einheit der Kirche als eine göttliche Beglaubigung unseres Glaubens sich erweise. Nach dem Willen Christi soll sich die soziale, sichtbare, rechtlich gegliederte Gemeinschaft der Gläubigen so weit erstrecken, als die unsichtbare Gemeinschaft der in Christo Verbundenen reicht. Wer sich dieser Verpflichtung entzieht, gehört nicht mehr in jeder Hinsicht zum Leibe der Kirche, die Verbindung mit der Kirche ist nicht so innig und fest, wie es dem Willen Gottes entspricht; aber die Bezeichnung eines Gliedes der Kirche kann ihm nicht ohne weiteres völlig abgesprochen werden.

Wie verträgt sich aber diese Auffassung mit der üblichen Behandlung der vier Merkmale der wahren Kirche Christi?

Zunächst bemerkt P. Urban,[1] daß als solche Kennzeichen von verschiedenen Schriftstellern ganz verschiedene, manchmal bis 100 angeführt wurden, bis man bei jenen bekannten vier stehen blieb.

Aber, meint P. Urban, schon die Einfachheit dieser Theorie sollte uns etwas stutzig machen. Wo bleibt ihre Beweiskraft im wirklichen Leben? Wie mag es kommen, daß die orientalischen Theologen mit denselben vier Merkmalen die Wahrheit ihres kirchlichen Standpunktes beweisen wollen? Alle Theologen wissen, wie schwierig es ist, den Begriff eines jeden Merkmals so zu fassen, daß er nur auf die römisch-katholische Kirche, nicht aber auf eine andere Gemeinschaft paßt.

Diese Schwierigkeit löst sich, wenn man anerkennt, daß es wohl keine christliche Gemeinschaft gibt, deren Gläubige nicht wenigstens in einer Hinsicht zur wahren Kirche als ihre Glieder gehören, nicht wenigstens mit einem Fuße auf dem Boden der Kirche stehen, und daß sie folglich auch an den verschiedenen Gaben und Vorzügen der Kirche irgendwie Anteil haben müssen. Je engere Bande sie mit der wahren Kirche verbinden, in desto stärkerem Grade und in desto größerer Zahl werden gleichsam die Züge der Kirche an ihnen sich finden.

Wir anerkennen die Gültigkeit der russischen Bischofsweihe; mithin zwingt uns nichts, den apostolischen Charakter der orientalischen Hierarchie zu bestreiten. Nichts verlangt von uns, daß wir ihnen das Merkmal der Heiligkeit völlig absprechen. Wir anerkennen ja die Gültigkeit und Wirksamkeit ihrer Sakramente. Wohl kann man aus der reicheren Fülle an Werken der Liebe und Heiligkeit schließen, wo die Gnade Gottes reicher und fruchtbarer waltet. Allein daraus folgt nicht, daß man der orientalischen Kirche überhaupt die Heiligkeit absprechen darf. Die russische Kirche verehrt eine große Schar Heiliger, die nach der Trennung von Rom aus ihrem Schoß hervorgegangen sind. Und nie ist bei den amtlichen Verhandlungen über die Wiedervereinigung das Ansinnen an sie gestellt worden, ihren Heiligenkatalog abzuänderr.

Ähnliche Schwierigkeiten bieten auch die Merkmale der Allgemeinheit und Einheit. Allerdings fehlt den schismatischen Kirchen sicher die letzte Stufe der sozialen Einheit. Diese ihnen als von Gott gewollt nachweisen, heißt

[1] Act. Conv. p. 26 ff.

aber schon, jene Theorie verlassen und den direkten Beweisgang für die Einsetzung des Primates antreten.

Die katholische Apologetik sollte also mehr betonen, daß die getrennten Gemeinschaften in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht alle Vorzüge, Heilsgüter und Merkmale, die Christus seiner Kirche verliehen hat, besitzen, und daß sie diesen Mangel nur durch die Vereinigung mit dem Papst ergänzen können und sollen.

Wird aber hiermit nicht die Sichtbarkeit und Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche abgeschwächt?

Streng notwendig — im regelmäßigen Heilsweg — sind als Mittel zum übernatürlichen Heil einige geoffenbarte Wahrheiten, die dem christlichen Leben zur Grundlage dienen, und die Sakramente, die uns die göttliche Gnade darbieten, besonders die Taufe. Ebenso notwendig ist die Kirche — als Lehrerin dieser Wahrheiten und als Spenderin dieser Sakramente.

Dabei ist die katholische Kirche mit ihren Einrichtungen und mit ihrer hierarchischen Ausgestaltung, besonders dem Primat, das geeignetste Mittel, um Wahrheit und Gnade der Offenbarung in ihrer Reinheit zu bewahren, das übernatürliche Leben in überströmender Fülle zu vermitteln und so die Seelen leichter und sicherer zum Heile zu führen. Doch diese sicheren und überströmenden Hilfsquellen der katholischen Kirche gehören nicht zu den Mitteln, die im strengsten Sinn zur Seligkeit notwendig sind.

So erklärt es sich, daß nicht nur ungebildete Leute, sondern selbst Gelehrte und Theologen, die ihrem ererbten Glauben unerschütterlich anhangen, vollen Seelenfrieden genießen und nicht daran denken, die Berechtigung ihrer Kirche zu untersuchen. Wenn Gott solche zur ausdrücklichen Anerkennung des römischen Primats führen will, reicht er ihnen auch entsprechende Beweggründe dar, die aber je nach Anlage, Erziehung, Bildung verschieden sind und sich nur sehr schwer auf eine allgemeine Formel zurückführen lassen. — —

Auf die konkreten Vorschläge des Redners, wie eine Annäherung und Verständigung zu erreichen sei — z. B. abweichende Gebräuche mit Achtung behandeln, über Nebensachen nicht streiten, sich vor bitteren Spöttereien hüten, fremde Riten nicht tadeln, den wahren Katholizismus den Getrennten bekanntmachen und den fremden Glauben ehrlich kennen lernen, entsprechende Bücher, Schriften abfassen und verbreiten —, brauche ich hier nicht näher einzugehen. Mit möglichster Treue wollte ich die Hauptgedanken dieser inhaltsreichen, anregenden theologischen Skizze hier darbieten und daran zugleich einige allgemeine Erwägungen anschließen.

Gegenüber den übertriebenen Ansprüchen der „exakten" Wissenschaften betonen wir immer wieder und mit Recht, daß die Wissenschaft nie das Leben in seiner ganzen Tiefe erfassen wird. Je mehr ein Lebensvorgang sich von der untersten Stufe rein mechanischen Naturgeschehens entfernt und in die Sphäre des geistigen Bewußtseins und der Selbstbestimmung hineinreicht, desto weniger läßt er sich auf allgemeine Formeln und Gesetze zurückführen. Gerade das tiefere Eindringen in die Geheimnisse der Natur und des Lebens führt die Wissenschaft zu edler Selbstbescheidung und zur steten Bereitwilligkeit, die gewonnenen Ergebnisse im Lichte neuer Beobachtungen unermüdlich nachzuprüfen, zu berichtigen und zu ergänzen. Wahre Wissenschaft ist unaufhörliche, methodische Selbstkritik.

Auch die Theologie ist Wissenschaft und nimmt hierin keine Ausnahmestellung ein. Es ist eine Binsenwahrheit, daß der unendliche Gehalt göttlicher Offenbarung sich nicht mit einem beschränkten Gefäß ausschöpfen läßt. Und beschränkt ist jeder geschaffene Geist, auch der eines hl. Augustin, auch der eines hl. Thomas von Aquin. Deshalb wird auch das beste System immer nur Teilansichten der ganzen Wahrheit bieten, wie sie gerade den Bedürfnissen und Anlagen einer bestimmten Zeit und Geistesrichtung entsprechen. Deshalb muß es, wie in der Philosophie so auch in der Theologie, von größtem Werte sein, die historische Entwicklung zu kennen, in der die großen Zentralbegriffe (z. B. Glaube, Freiheit, Gerechtigkeit, Gnade, Erlösung) durch die zusammenhängende Geistesarbeit der Jahrhunderte ihre jetzige Gestalt erlangt haben.

Eine solche Kenntnis des geschichtlichen Werdens der einzelnen theologischen Systeme wird uns vor der oberflächlichen Selbsttäuschung bewahren, als sei gerade ein modernes System oder eine moderne Richtung alles Erkennens höchstes Ziel und Ende, aber ebenso auch vor der Geistesenge schützen, die über ein bestimmtes System der Vergangenheit oder über die Grenzen einer einzelnen Schultradition hinaus ein weiteres Eindringen in die Wahrheitsfülle der Offenbarung nicht zugeben will. Suarez und Bellarmin in allen Ehren, Franzelin nicht minder, Urban geht noch ein Stück weiter: vielleicht zeigt uns in einer nahen Zukunft ein anderer mutiger Bergsteiger einen neuen, noch umfassenderen Anblick der alten, großen Wahrheit von der einen, wahren Kirche Christi.

Ein anderer Gedanke drängt sich noch auf. P. Urban ist zu diesen Studien und zu diesen Ergebnissen gelangt, ohne Zweifel angeregt durch seine praktischen Arbeiten. Mit brennendem Eifer wirkt er für eine künftige Annäherung und Vereinigung der morgenländischen und abendländischen Kirche. Man schelte das nicht eine utopische Träumerei. Hohe Arbeitsziele sind keine Utopien. Er kennt die ungeheuren Schwierigkeiten und Hindernisse besser als wir. Aber in seinem apostolischem Eifer für die Interessen Gottes und der Kirche sagt er mit starkem Mut und Gottvertrauen: Und doch! Wo ein Wille ist, da muß auch ein Weg sich finden. Und in diesem Willen sucht er in der Theologie nach geeigneten Wegen, die zu seinem Ziele führen.

Es wäre gut, wenn Theologie und praktische Seelsorge sich öfter begegnen und ihre gegenseitigen Erlebnisse und Erfahrungen austauschen würden. Manche Spannung würde damit vermieden werden und reiche Anregung beiden zuteil werden. Wohl ist die Wahrheit an sich das höchste und entscheidende Interesse jeder Wissenschaft, auch der Theologie. Aber die echte Wahrheit braucht nicht trocken und leblos zu sein; alles Wissen soll mit dem wirklichen Leben in innigster Beziehung und Wechselwirkung stehen, soll dem erquickenden Quell gleichen, der zum befruchtenden Strom wird und Segen im Tal verbreitet.

Das segensreiche Wirken der Kirche, die Ausbreitung des Reiches Gottes ist schließlich doch das höchste Ziel, dem alles andere, auch die theologische Wissenschaft und die Leitung der Hierarchie, dienen muß. Ich kann mir keine schönere Aufgabe denken, als von hoher Warte die Entwicklung der Kirche und der Menschheit überschauend — die großen Aufgaben der Zukunft zu erfassen, dafür planmäßig vorzuarbeiten und so der kirchlichen wissenschaftlichen wie seelsorglichen Arbeit eine einheitliche, erfolgverheißende

Richtung zu geben. Nicht was augenblicklich am bequemsten und vorteilhaftesten erscheint, ist immer auch wirklich das Beste. Das Wirken von Gemeinschaften und Personen wird um so segensreicher sein, je weniger man augenblickliche Erfolge davon erhofft. Die Tagespolitik ist kurzsichtig und unfruchtbar. Nur hohe Ziele, große Aufgaben, aus den Forderungen des Lebens geboren und in empfänglicher Seele aufgenommen, wecken die begeisternde Kraft, deren auch eine ideale Theologie nicht entbehren kann.

Schließlich lenken noch die Beispiele, die P. Urban wählt, unsere Aufmerksamkeit auf die irenische Aufgabe der Theologie. Als von den Reformatoren der sichtbare Charakter der Kirche völlig verworfen wurde, mußte natürlich von katholischer Seite gerade diese Eigenschaft besonders ausgebaut und verteidigt werden. Dabei trat leider die mystische Beziehung der Kirche zum himmlischen Haupte, gewiß ohne daß es beabsichtigt wurde, mehr als recht in den Hintergrund.

Polemik muß sein. Mit blanken Waffen soll sie jeden unberechtigten Angriff abwehren. Dabei darf aber die Irenik, die Botin der Liebe und Versöhnung, nicht fehlen. Sie muß die Wunden verbinden, die das scharfe Schwert, vielleicht tiefer als nötig, geschlagen hat. Sie muß den Stachel der Bitterkeit und Gehässigkeit mit linder Hand aus dem blutenden Herzen herausziehen. Sie wird keinen Strich weit vom Recht der Wahrheit weichen; aber mit ruhiger Entschiedenheit wird sie auch ungerechte Übertreibungen und Entstellungen zurückweisen, wird in das dunkelschwarze Bild, das die Leidenschaft vom Gegner und seinem Standpunkt gezeichnet hat, die fehlenden Lichttöne hineinsetzen, wird immer wieder darauf hinweisen, daß wir dem Gott der Wahrheit und Liebe nicht durch lieblosen, ungerechten Wahrheitseifer dienen und gefallen können.

Es ist erfreulich, daß P. Urban in so freimütiger, dabei kirchlich korrekter Weise für die Bedeutung der Irenik in unserer Theologie eingetreten ist.





Ein neues Wort (mucus) der lateinischen Bibel?

Zu Vet. Lat. Eccli. 20, 29 [31].

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie, Paderborn.

Als St. II hat Lat.: Et quasi mutus in ore avertit correptiones eorum. Das ist nur gezwungen zu übersetzen und zu erklären, so daß es sich begreift, daß die Kommentatoren der Vulgata statt einer Übersetzung eine Paraphrase geben, so zuletzt W. Müller (Buch Sirach, Regensburg 1908): Und wie wenn sie stumm wären, bringen sie ein Endurteil nicht über ihre Lippen, sc. die Richter. Zwar hat nach Jansenius ein codex der Vet. Lat. statt mutus vielmehr frenum; dies wird aber spätere Korrektur nach Gr. (φιμός) sein. Ich vermute, daß Lat. ursprünglich mucus (= der Schleim, Rotz; „narium humiditas et crassior pituita", Forcellini s. v.) hatte. Ist doch c „von t oft nicht zu unterscheiden", und finden sich doch Formen des t, „wo c und t gar nicht mehr zu unterscheiden sind" (W. Wattenbach, Anleitung zur lateinischen Paläographie, 4. A. S. 45 u. 61, Leipzig 1886). Dieselbe Verwechslung dürfte Eccli. 13, 3 [IV] vorliegen, wo προσδεηθήσεται für Lat. auf carebit statt tacebit, das in keinem Textzeugen eine Stütze hat, weisen wird. Mucus konnte aber um so leichter durch mutus verdrängt werden, da das erstere ein sehr seltenes, in der Vulg. sonst gar nicht belegtes Wort ist, während mutus natürlich auch den im Lateinischen noch so schwach beschlagenen Abschreibern geläufig war. Ein ästhetisch gerichteter Kopist konnte auch von diesem Standpunkte aus vielleicht Bedenken gegen mucus hegen. Gr. hat (καὶ ὡς) φιμός = Gebiß. sc. der Pferde; Lat. faßte dieses Substantivum unter dem Banne von fimus = Kot, Schmutz falsch auf und deutete es nach den durch das folgende ἐν στόματι gegebenen Verhältnissen durch mucus. Der hebräische Text des Verses ist leider nicht vorhanden. Der ganze Vers der Vulg. wäre demnach zu übersetzen:

Geschenke und Gaben machen die Augen der Richter blind,
und wie Schleim im Munde halten sie ihre Rügen zurück.

Germania sacra.

Von Dr. Franz Tenckhoff, Professor der Theologie, Paderborn.

Vom 6.—12. August 1908 tagte in Berlin der 4. Internationale Kongreß für historische Wissenschaften. Er war von etwa 1000 Teilnehmern besucht. In der allgemeinen Sitzung und den Sitzungen der acht Sektionen wurden täglich mehr als zwanzig Vorträge geboten. Aus der großen Fülle der für den Kirchenhistoriker interessanten Vorträge sei hier der Doppelvortrag Kehr-Brackmann über den Plan einer Germania sacra hervorgehoben. Prof. Kehr (Rom) machte darauf aufmerksam, daß bei der heute beliebten Art der Forschung bis zu den kleinsten Details hinabzusteigen viel Mühe und Talent

an Aufgaben verschwendet würden, die doch zuletzt wenig Nutzen bringen. Man solle dieselben in zielbewußter Weise auf einen nützlicheren Gegenstand lenken. Als solchen bezeichnete der Redner die Herausgabe einer Germania sacra. Frankreich, Italien, Spanien und England besäßen bereits ähnliche Sammelwerke. Wohl begann der gelehrte Fürstabt Gerbert von St. Blasien die Ausführung eines gleichgearteten Unternehmens für Deutschland, indem er in den letzten Dezennien des 18. Jahrh. nach dem Vorbilde der französischen Mauriner die kirchlichen Stätten Südwestdeutschlands bearbeitete. Doch brachte die französische Revolution das Unternehmen ins Stocken. Die „Germania sacra“ soll umfassen „die Materialien zur Geschichte der alten deutschen Bistümer, der Kathedral-, Kollegiat- und Pfarrkirchen, Abteien und Klöster bis herab zu den Oratorien und Kapellen, geordnet nach Provinzen und Diözesen, aufgebaut auf den archivalischen und literarischen Quellen selbst, in möglichst knapper, präziser, statistischer Form, unter Heranziehung der gesamten Literatur“. Die vereinigten deutschen Akademien der Wissenschaft sollten die Leitung des Unternehmens in die Hand nehmen. Prof. Brackmann (Marburg) legte sodann an der Hand eines Schemas der Diözese Freising einen Entwurf für die Ausarbeitung einer Germania sacra vor. Vorausgeschickt wird die Literatur. Sodann sind im ersten Teile die geschichtlichen Quellen des Bistums usw. zu behandeln, und zwar 1. die historiographischen Quellen und 2. die Archivalien. Es folgen Bemerkungen über die Bibliotheken. Im zweiten Teile ist eine kurze Geschichte des Bistums zu geben. Es folgen die Titel: Liste der Bischöfe; Umfang und Einteilung der Diözese; Grundbesitz des Hochstifts; politische Grenzen des Bistums. Der dritte Teil wird mancherlei umfassen: die Geschichte des Domkapitels; die Geschichte der Domschule; die viri illustres des Domstifts; die Geschichte des Domes und seiner Altäre.

Die ältesten patristischen Zeugnisse für die Sonntagsheiligung.

Von Alois Hülster, Pfarrer, Eutin.

Trotzdem die christliche Sonntagsfeier in einer beträchtlichen Zahl kirchen- und dogmengeschichtlicher Werke wie auch in Spezialstudien apologetisch recht ausgiebig behandelt worden ist, gibt es immer noch wieder Stimmen, welche die Existenz der Herrentagsfeier in unserem Sinne für die älteste Zeit in Abrede stellen — mit welchem Recht, zeigt der im folgenden gebotene kurze Überblick über die frühesten Zeugnisse für die Sonntagsheiligung. Nur kurz hingewiesen sei auf die Mitteilung der Apostelgeschichte 20, 7, wonach die Gläubigen am ersten Tage der Woche zum Brotbrechen zusammenkamen, sowie auf 1. Kor. 16, 2, wo der Apostel eine Kollekte in der Gemeinde auf den ersten Wochentag anordnet. Wir beschäftigen uns hier mit den patristischen Zeugnissen.

Bisher wurde das älteste Väterdokument für die Sonntagsfeier meistens im sog. Barnabasbrief gefunden, indem man mit Bardenhewer, Funk u. a. die Abfassung dieses Briefes in die Jahre 96—98 legte. Gewichtige Stimmen aber (Ehrhard, Harnack, denen auch Rauschen zuneigte, treten für ein späteres Entstehen dieses Briefes (etwa 129—131) ein. Letzteres als richtig angenommen, würde die Lehre der zwölf Apostel[1] für die Väterzeit den ersten Hinweis auf die Sonntagsfeier enthalten. Im dritten Teil der Didache, der sich mit kirchenrechtlichen Gegenständen befaßt, heißt es Kap. 14: „Am

---

[1] *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, im Jahre 1883 von dem griechischen Erzbischof Philotheos Bryennios aus einer dem 11. Jahrh. angehörigen Handschrift erstmalig herausgegeben. Mit großer Wahrscheinlichkeit darf angenommen werden, daß die Schrift in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts verfaßt ist.

Tage des Herrn versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei."

Daß hier unter dem „Tag des Herrn" (κυριακή sc. ἡμέρα — so auch Offenb. 1, 10 —) unser Sonntag gemeint ist, geht bereits mit genügender Deutlichkeit aus Apostelg. 20, 7 hervor, wo gleichfalls vom Brotbrechen und zwar am ersten Tage der Woche die Rede ist.

Ein weiteres Zeugnis enthält der Brief des hl. Ignatius von Antiochien († 107) an die Magnesier, denen er erklärt, sie seien durch das neutestamentliche Gesetz von der Beobachtung des jüdischen Sabbats entbunden, aber zur Feier des Herrentages verpflichtet. „Wenn sich also diejenigen, welche in den alten Verhältnissen heimisch waren, zur neuen Hoffnung gewendet haben und den Sabbat nicht mehr halten, sondern ihr Leben nach dem Tage des Herrn regeln, an dem auch unser Leben durch ihn und seinen Tod aufgesproßt ist, . . . wie werden wir zu leben imstande sein, von dem getrennt, dessen Jünger im Geiste auch die Propheten waren?" (Ad Magn. c. 9.)

Der Verfasser des vorhin bereits erwähnten Barnabasbriefes[1] stellt noch schärfer als Ignatius den Unterschied zwischen Sabbat- und Sonntagsfeier auf. Indem er den Beweis zu erbringen sucht, daß nicht die Juden, sondern die Christen den wahren Sabbat feiern, sagt er unter Hinweis auf Is. 1, 13 („Eure Neumonde und eure Sabbate ertrage ich nicht"): „Beachtet, wie er (Gott) spricht: Nicht die gegenwärtigen Sabbate sind mir angenehm, sondern jener, den ich eingesetzt habe, welchen ich, nachdem alles zur Ruhe gebracht ist, zum Anfang eines achten Tages machen werde, d. h. zum Anfang einer anderen Welt.[2] — Darum begehen wir auch den achten Tag in festlicher Freude, an welchem auch Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er sich sichtbar gezeigt, aufgestiegen ist zu den Himmeln" (Kap. 15).

Die Bezeichnung „Sonntag" finden wir zum erstenmal bei Justinus († ca. 165). In seiner ersten Apologie schreibt er Kap. 67: „An dem nach der Sonne benannten Tage findet die Zusammenkunft aller, die in Städten oder auf dem Lande umherwohnen, an einem gemeinsamen Orte statt." Nachdem er sodann kurz den Gang des Gottesdienstes dargelegt, fährt er fort: „Am Sonntage aber veranstalten wir deshalb alle gemeinschaftlich die Zusammenkunft, weil das der erste Tag ist, an dem Gott die Finsternis und die Materie umgestaltet und die Welt gemacht hat, und weil unser Erlöser Jesus Christus am gleichen Tage von den Toten wiederauferstanden ist. Denn am Tage vor dem Sonnabend haben sie ihn gekreuzigt, und am Tage nach dem Sonnabend, also eben am Sonntag, ist er seinen Aposteln und Jüngern erschienen."

Aus dem dritten und den weiteren Jahrhunderten Zeugnisse für die Sonntagsfeier suchen hieße Wasser ins Meer tragen. Für die, welche es interessiert, seien noch einige Fundstellen angefügt. Man lese z. B. Irenäus adv. haer. c. 8; Eusebius, Kirchengesch. III, c. 28; IV, c. 31; V, c. 26; Hieronymus, in Ps. 117; Gregor v. Nazianz, Or. 44 Pentec.; Ambrosius, Or. in D. 14. p. Pentec.; Chrysostomus, in bapt. Dom.; Leo d. Gr., decr. 81. Hier finden sich z. T. auch sehr ansprechende moralisch-aszetische Erwägungen. Den Versuch einer Worterklärung finden wir bei Ambrosius: „Der Tag des Herrn ist uns ehrwürdig und feierlich, weil an demselben der Heiland, gleich der aufgehenden Sonne, die Finsternisse der Hölle zerstreuend, im Lichte der Auferstehung erglänzte. Deshalb wird dieser Tag auch Sonntag genannt, weil ihn Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, erleuchtet." (Serm. 3, 61.)

[1] Der Apostel Barnabas kann aus innerkritischen Gründen als Verfasser nicht in Betracht kommen.

[2] Im vorhergehenden hat der Verfasser von einer 6000jährigen Weltdauer gesprochen. Diese Zeit endigt mit dem Sabbat der letzten Woche, so daß die neue Zeit, d. h. das Reich Gottes, mit dem folgenden achten Tage, einem Sonntage, beginnt.

Der hagiographische Jahresbericht.

Von Dr. Michael Buchberger, Domkapitular, München.

Die letzten Jahre waren für die Hagiographie ebenso wichtig als kritisch. Ein fast überreiches und überschnelles Wachstum hat sich auf diesem Felde entfaltet: Weizen und Unkraut, Kerniges und Taubes, Reifes und Unreifes bunt durcheinander. Und je mehr der Kurs für die neue Ware emporschnellte, desto schwächer wurde die Tendenz für die alte, von früheren Jahrzehnten und Jahrhunderten in reicher Fülle aufgespeicherte. Bei solcher Konjunktur wuchs den einen immer mehr der Wagemut und den anderen immer mehr der Kleinmut. Viele konnten sich bald nicht mehr genug tun im lustigen, vertrauensseligen Schematisieren, Reduzieren und Annullieren; manche taten's in gutem Glauben und guter Absicht, manche auch „ex contentione"; manche haben zwar in ihren Schlüssen fehlgegriffen und in den Folgerungen weit über das Ziel hinausgeschossen, gleichwohl aber gelehrte, gediegene und wertvolle Arbeit geleistet; andere dagegen haben die Gelegenheit wahrgenommen, um ein abenteuerliches Strauchrittertum zu treiben, mit dem Nimbus gestürzter Heiliger sich selbst die hohe Denkerstirne zu schmücken und dann auf die „ceteri mortalium", die noch im Wahn und Bann von Fabeleien befangen sind, mitleidig herabzulächeln. Leichtbegreiflich hat auch die große religionsgeschichtliche Sturzwelle, die alle theologischen Disziplinen heimgesucht und zum Teil unterspült hat, die Hagiographie nicht verschont und indiskret genug unter manchem bunt übermalten Heiligenbild Spuren einer alten Göttergestalt zum Vorschein kommen lassen; ja der eine oder andere erblickte bald in der Heiligenlegende überhaupt nur noch einen der Wellenkämme auf der uferlosen, unergründlichen Wasserfläche der allgemeinen Religionsgeschichte. Typisch ist hier z. B. „Der hl. Tychon" aus der Feder des gelehrten H. Usener. Der alte, lustige Dionysos schlüpft da unter die Mitra des Bischofs von Amathus und zugleich aus seiner eigenen Haut, aber durch eine Operation, die einst noch einmal den Hottentottenführer Morenga und den alten Hammurabi zu einer einzigen Persönlichkeit verschweißen könnte.

Mit steigendem Mißtrauen und Unmut sahen und sehen viele gut und konservativ Gesinnte diesem Treiben zu und erschrecken über die Pietätlosigkeit, mit welcher mancher lieben Legende das Licht der Wahrheit ausgeblasen und das Brandmal absichtlicher oder unabsichtlicher Dichtung aufgedrückt werden soll. Aber sie wissen sich dagegen vielfach nicht recht Rat und Hilfe. Am leichtesten machen sich's jene, welche überhaupt keine Notiz nehmen von der modernen Forschung — und ihre Zahl ist auf dem Gebiete der Hagiographie noch immer sehr groß. Sie arbeiten vielfach mit dem Herzen und mit der Einbildung, wollen zunächst „erbauen", vergessen aber manchmal zu sehr, daß nur die Wahrheit wirklich erbauen kann und daß das Herz zu keinem ruhigen Besitz kommt, wenn dieser Besitz nicht gehütet werden kann durch die Waffen des Geistes.

Andere haben den Ernst der Situation erkannt und fangen an, den wertlosen Ballast über Bord zu werfen, um dadurch das Wertvolle zu retten. Einige gehen dabei zu radikal vor und überstürzen sich, man wird später manches vorschnell preisgegebene Kleinod den Fluten wieder entreißen müssen; einige verfahren auch zu pietätlos dabei, verletzen unnötiger- und unzarterweise manches fromme und heilige Empfinden und machen das Volk scheu und stutzig — es fehlt an Takt und Diskretion, oft auch an zurückhaltender Bescheidenheit und dem Bewußtsein, daß wahre Gelehrsamkeit nicht marktschreierisch ist, sondern still und vorsichtig im Wägen und Behaupten.

Die katholische Hagiographie braucht, Gott Lob, nicht von vorne anzufangen. Die Bollandisten und Mauriner haben längst gezeigt, wie man solid fundamentieren und kunstgerecht aufbauen soll; ihre Grundsätze und Arbeiten sind heute noch mustergültig.

Vor den Resultaten gediegener Gelehrtenarbeit braucht auch niemand zu bangen. Viel des Schönen und Wertvollen haben uns die Arbeiten der letzten Jahre geschenkt. (Vgl. Meschler in St. aus Maria-Laach 64 [1903] 125 ff.) Wohl sind manche Wunder und Legenden für immer ins Reich der „Legende" verwiesen worden, aber dafür ist das, was sich im Feuer der Kritik bewährt, um so wertvoller und erfreulicher. Der Historiker, der Dogmatiker, der Prediger werden gerne ein Dutzend unechte oder zweifelhafte Münzen für eine sicher echte und edle hingeben.

Immerhin aber verlangt der jetzige Stand der Hagiographie einen guten Wegweiser, einen geübten, verlässigen Führer, einen unterrichteten, verständigen, gerechten Beurteiler mit einem Herzen für das Alte und einem Sinn für das Neue — und dies alles ist der Hagiographische Jahresbericht in seiner neuen Gestalt, wie sie ihm P. Hildebrand Bihlmeyer gegeben.[1] Eine unendliche Mühe, ein staunenswerter Fleiß im Sammeln und eine nie versagende Sorgfalt im Sichten des überreichen Materials, nicht zuletzt ein großes Wissen sind auf die Arbeit verwendet, und bewährte Kräfte haben mitgeholfen.

Der erste, allgemeine Teil des Jahresberichtes ist charakterisiert durch seine Unterabteilungen: I. Methodologisches uud Kritik; II. Philosophische und theologische Prinzipien und Mystik; III. Religionsgeschichtliches, Mythen und Folklore; IV. Quellensammlungen; V. Selig- und Heiligsprechungen und Liturgiegeschichtliches; VI. Untersuchungen und Darstellungen über Gruppen von Heiligen, über Christenverfolgungen und Martyrergeschichte im allgemeinen; volkstümliche Heiligenlegenden; VII. Reliquienkunde und Ikonographisches; VIII. Werke mit gelegentlich hagiographischem Material; hagiographische Gebetbuchsliteratur. Es ist eine Unzahl von Schriften in deutscher, lateinischer, griechischer, syrischer, französischer, englischer, italienischer und spanischer Sprache, die in diesen acht Abschnitten gebucht und besprochen werden, darunter Werke von großer Bedeutung und dauerndem Wert. Die Beurteilung ist ruhig und sachlich, knapp und scharf, auch dem Gegner gegenüber vornehm und gerecht. — Der zweite, spezielle Teil führt unter den alphabetisch geordneten Namen von rund 450 Heiligen die über sie von 1904—06 erschienenen Publikationen auf und bringt über die meisten derselben ein kurzes Referat. Die Arbeit war nicht klein, sind doch z. B. unter Augustin 46, unter Maria 45, unter Franz von Assisi 44, unter Paulus 41, unter Chrysostomus 27, unter Bonifatius 21 Schriften und Aufsätze verzeichnet. Eine summarische Zählung der beiden sorgfältig ausgearbeiteten Register ergibt, daß der stattliche Band über Arbeiten von etwa 1150 Autoren referiert. — Möge das mühevolle, auch typographisch gut gelungene Unternehmen die wohlverdiente Beachtung und Anerkennung finden und möge es Anregung und Anleitung werden zu gediegenen hagiographischen Arbeiten und schließlich auch einmal die Vorschule und Grundlage für ein dringend notwendiges hagiographisches Sammelwerk, heiße es Heiligenleben oder Heiligenlegende oder Heiligenlexikon.

[1] Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904—06. Unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten herausgegeben von P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B. (Erzabtei Beuron). Köselsche Buchhandlung, Kempten u. München 1908. gr. 8. 302 S. Mk. 5,—.





Hetzenauer, P. Michael, O. C., Professor exegesis in Universitate Pontificii Seminarii Romani ad S. Apollinarem, **Theologia Biblica** sive scientia historiae et religionis utriusque Test. catholica. In usum scholarum. Tomus I: Vetus Testamentum. Imaginibus 100 et tabulis 3 geographicis illustrata. XXXII u. 654 S., 8⁰. Friburgi, Herder, 1908. ℳ 12,—, geb. ℳ 13,60.

Vor 30 Jahren sprach G. Bickell in einer Rezension der „Theologie der Propheten des A. T. von Zschokke" den Wunsch nach Herausgabe einer Theologie des ganzen A. T. aus (Ztsch. f. kath. Theol., Innsbruck 1878, 590). Eine solche liegt nunmehr vor, wenn auch von anderer Hand. Der bereits durch andere, vorzüglich die Textkritik der Vulgata betreffende Arbeiten auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft bekannte P. Hetzenauer präsentiert uns eine „Biblische Theologie", augenscheinlich das Werk nicht gewöhnlichen Fleißes, die erste biblische Theologie seit P. Scholz (1861—62) auf katholischer Seite, hoffentlich der Anfang regen Lebens auf diesem Felde.

Die Einleitung (1—20) belehrt kurz und klar über Begriff, Einteilung, Gegenstand, Quellen, Nutzen und Zweck der biblischen Theologie, ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften usw. Der erste Teil des Werkes (21—367), „die Wissenschaft der alttestamentlichen Geschichte", führt uns die Geschichte der übernatürlichen Offenbarung von Adam bis Christus vor. Dabei finden nach A. Schöpfers Vorgang jene Partien eingehendere Berücksichtigung, in denen sich Bibel und Wissenschaft berühren. Hier vertritt H. den konservativeren Standpunkt und ist der freieren Richtung abhold. Bisweilen ist der Ton der Polemik zu scharf, z. B. S. 357 (ebenso S. 502—4). Mit der Geschichte der Offenbarung sind in der Art von Hanebergs „Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung" die Einleitungsfragen in das A. T. verwoben. Diese findet Ref. aber allzu dürftig behandelt, so daß sich das Buch nach dieser Seite wenigstens für deutsche Verhältnisse nicht eignet. So wird vom Pentateuch bloß dessen mosaische Abfassung und Glaubwürdigkeit auf 2¹/₄ Seiten verteidigt (21—23) und eine summarische Übersicht über den Inhalt der einzelnen Bücher gegeben (129—35), — und doch wäre eine eingehende Darlegung und Beurteilung der neueren Pentateuchkritik im Interesse des Theologiestudierenden, für den ja das Buch zunächst gedacht ist, notwendig gewesen. Desgleichen hätte in den Einleitungsfragen zum Psalmenbuch auch das Verhältnis der biblischen Hymnen zu den babylonischen und ägyptischen erörtert werden sollen. Die Ausführungen über das Buch Isaias umfassen trotz der deuterojesajanischen Frage nur 2¹/₂ S., diejenigen über das in den letzten Jahren auch von Katholiken so emsig durchforschte B. Ekklesiastikus 1 S., beidemal von der Inhaltsübersicht abgesehen. Unerklärlich ist, daß H. den Bericht von dem Tode des Antiochus Epiphanes in 2 Makk. 1, 10 ff. für so gewiß inspiriert hält wie die zwei anderen Erzählungen (1 Makk. 6, 1 ff. und 2 Makk. 9, 1 ff.) und die übrigen Teile der Hl. Schrift (XXIII). Die Juden zu Jerusalem, die diesen Bericht nach dem ersten unbestimmten Gerücht über den Untergang des Antiochus verfaßten, waren doch sicher nicht inspiriert, und der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches hat ihn nur lose seinem Werke angefügt. Auf S. 350 sollte die heute so akute Frage der ägyptischen Diaspora (Syene!) wenigstens kurz behandelt sein.

Der zweite Teil (369—641) enthält in systematischer, von der historischen Entwicklung der alttestamentlichen Religion fast ganz absehender Darstellung „Die Wissenschaft der alttestamentlichen Religion". Zunächst werden die theoretischen Wahrheiten über Gottes Wesen und seine Wirksamkeit nach außen dargelegt, sodann in aller Kürze die praktischen Wahrheiten oder die religiöse Pflichtenlehre. Lesenswert ist hier besonders der Abschnitt über die Verheißung des Erlösers (574—611). In dieser zweiten

Hälfte findet nicht nur der praktische Seelsorger und Prediger reiches Material, auch mancher Dogmatiker und Apologet wird dem Verfasser für seine Arbeit dankbar sein.

Das Buch hätte, wenn nicht an Umfang, so doch an Übersichtlichkeit gewonnen, wenn die Menge der Zitate in Fußnoten verwiesen worden wäre. Die Anführung mancher philologischer Hilfsmittel, z. B. der lateinischen Grammatik von Zumpt, der Handwörterbücher von Passow, Georges u. a., sowie die Berücksichtigung der Schrift Wahrmunds (Kath. Weltanschauung) und des „Zwanzigsten Jahrhunderts" war überflüssig. Endlich ist es keine literarische Gepflogenheit, im Literaturverzeichnis Vertreter einer freieren Richtung unter den Katholiken als „liberal" zu kennzeichnen. Das Wort „modernista" mußte in mehr als einem Interesse vorsichtiger angewandt werden (vgl. S. 68 f. dieser Zeitschrift).

Münster i. W. Konstantin Rösch O. Cap.

J. Gairdner, **Lollardy and the Reformation in England.** An Historical Survey. London, Macmillan 1908, 8⁰ XII p. 578, VI, 506. Pr. 21 Sh.

Der Herausgeber der Calendars of Letters and Papers Henry VIII und Verfasser der „Kirchengeschichte Englands von Heinrich VIII. bis Maria Tudor" bietet ungemein wertvolle Erläuterungen zu letzterem Werke. Gegenüber einigen neueren Historikern, welche in der Ehescheidung eine Nebenursache sehen wollen, wird der erdrückende Beweis geführt, daß der Wunsch, Anna Boleyn zu heiraten, und der Ärger, daß sein Plan durchkreuzt wurde, den englischen König zur Lostrennung bewogen hat. Nachdem das frevle Spiel so leicht gelungen, einen solchen Zuwachs an Vermögen und Macht gebracht, nachdem alle Bemühungen der Päpste, des Kaisers und des Königs von Frankreich, endlich seines eigenen Volkes, dank seiner List und Verschlagenheit, dank seiner Treulosigkeit und seinem Glück gescheitert, verharrte der König bei seinem Vorsatze, den Supremat der Krone zu wahren und zwischen den sich bekämpfenden Parteien — den Nachfolgern der Lollarden — den späteren Puritanern mit ihren grundstürzenden Ideen, den Staatskatholiken, welche an Supremat und Episkopat und den übrigen katholischen Lehren festhielten, endlich den Anhängen des Papsttums die Wage zu halten. Weil letztere zu mächtig waren und ihre Gegner hätten ausrotten können, so wußte es Heinrich so zu fügen, daß sie nie zum Ziel gelangten und ihrerseits heftigen Verfolgungen unterworfen wurden. Die geistliche Anarchie und Verwirrung wurde grauenhaft, Bilderstürmerei, Sakrilegien, Beschimpfung und Verhöhnung der Heiligen wurden vom König nicht allein geduldet, er ging so weit, die schlimmsten Übeltäter unter seinen Schutz zu nehmen. Die Anhänger der neuen Lehre hüteten sich wohl die Willkür und die Bedrückungen seitens der Regierung zu tadeln, ergingen sich aber in den wütendsten Ausfällen gegen den katholischen Klerus und die treuen Katholiken. In keinem Lande hat die Reformation weniger geistliche Früchte gebracht, ist der Lutheranismus, der den praktischen Engländern viel zu abstrakt und verschwommen erschien, auf größeres Widerstreben gestoßen. Erst unter Edward VI. fand der Calvinismus Anklang. Auch die Bibel fand wenig Leser, weil die Übersetzung durch viele Fehler und Irrtümer verunstaltet war. Kleinere Fehler und Versehen, die sich in die zahlreichen Werke des Verfassers eingeschlichen, sind hier verbessert. Wir wünschen dem ausgezeichneten Buche recht viele Leser und einen Übersetzer.

Exaten bei Baexem, Holland (Limburg). A. Zimmermann S. I.

Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. B. 1908, gehalten von Dr. Karl Braig, Dr. Gottfried Hoberg, Dr. Cornelius Krieg, Dr. Simon Weber, Professoren an der Universität Freiburg i. B., und von Dr. Gerhard Esser, Professor an der Universität Bonn. VIII u. 440 S., 8⁰. Freiburg i. B. Herder, ℳ 4,80.

Christus heri et hodie (Hebr. 13, 8) kann man auch auf diese von hoher Warte aus, mit souveräner Stoffbeherrschung, in schöner Sprache, mit Wärme für die Wahrheit, in ehrlicher, oft entrüsteter Ablehnung der modernen Unwahrheit gehaltenen Vorträge anwenden. Auf Kampf sind diese Vorträge gestimmt, aber es ist ein aufgedrungener, in Notwehr geführter Kampf; ein Kampf um die heiligsten Güter des Glaubens. Kampf um der Wahrheit, nicht um des Kampfes willen.

Hoberg behandelt das Evangelium; den geschichtlichen Charakter der Synoptiker und des Johannes in zwei Vorträgen. Weber die Gottheit Jesu in der Schrift in drei Vorträgen. Braig war ein undankbares Thema gestellt, Jesus im 19. Jahrhundert außerhalb der kath. Kirche in drei langen, polemischen Vorträgen über Jesu Person,

Lehre und Stiftung. Esser gibt in vier Vorträgen eine geschichtliche Entwicklung der Christologie. Krieg behandelt Christus als Lehrer, Erzieher und Gnadenspender. In einem Anhang sind noch zwei Vorträge von Hoberg und Braig über den Syllabus und die Enzyklika von Pius X. Um die Vorträge recht zu würdigen, muß man im Auge halten, was sie wollen. Sie setzen den katholischen Standpunkt meist voraus und halten den Blick klar und fest gerichtet auf die auch in unsere Reihen einbrechenden theologischen Feinde. Sie zeigen schonungslos den Gegner, nennen ihn laut, kennzeichnen seine Rüstung und Kampfesweise, seine Verheerungen und Siege. Die Zuhörer werden mit lebhaftem Interesse diese großzügigen Übersichten über die moderne protestantische und und modernistische Christologie angehört und dann voller Begeisterung sich zu Hause hinter die Dogmatik, Apologetik und Schrift begeben haben, um nun auch im Einzelnen alles das wieder nachzustudieren, wozu sie im Großen in jenen schönen Tagen des Hochschulkurses angeregt worden waren. Darin erblicken wir den Hauptnutzen dieser schwungvollen Vorträge: Kennzeichnung der Gefahr, Anregung zur Gewissenserforschung über die eigenen christologischen Kenntnisse.

B. Bartmann.

Philosophische Bibliothek. Band 118. **Einführung in die Erkenntnistheorie** von Dr. August Messer, a. o. Professor in Gießen. 199 S. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung 1909. Mk. 2,40.

M. bespricht zuerst die „Aufgaben der Erkenntnistheorie" und „die Wahrheitsfähigkeit des Denkens". Dann legt er in den Kapiteln über den Ursprung des Denkens und über den naiven und kritischen Realismus auch seinen eigenen philosophischen Standpunkt, den des kritischen Realismus, dar und weist nach ebenso klarer wie kurzer Begründung seiner Auffassung in den folgenden Kapiteln die idealistischen Systeme zurück: den subjektiven Idealismus, den Phänomenalismus und den transzendentallogischen Idealismus. Darauf bietet er noch eine klare „Übersicht über die Wissenschaften" und eine Darstellung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen nach katholischer und protestantischer Anschauung.

Das Werkchen ist vom Verf. wohl nicht gerade als erste Einführung in die Erkenntnistheorie gedacht, sondern setzt offenbar einige philosophische Schulung voraus, erreicht aber auch unter dieser Voraussetzung seinen Zweck vorzüglich. Wenn wir auch nicht in allen Einzelfragen mit M. übereinstimmen und den Wunsch äußern möchten, die Ansichten des Göttinger Philosophen über die schwierige Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe noch eingehender dargelegt zu sehen, so halten wir doch die Arbeit für in hohem Grade anerkennenswert. Der Wert des Buches ist bei weitem größer als sein bescheidener Umfang.

Der Theologe wird mit großem Interesse das Kapitel: „Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöser Glaube" lesen. Die protestantische Theologie scheint dem Verf. eine sachliche Lösung der Spannung zwischen Glauben und Wissen bisher nicht gefunden zu haben, eine gewisse „persönliche" Lösung findet er in dem Gedanken, daß das Ringen nach innerer Wahrhaftigkeit die Seele eines jeden religiösen Glaubens und damit der beste Gottesdienst sei und daß anderseits doch auch die Wissenschaft derselben Wahrheit diene. In der katholischen Kirche dagegen ist nach seiner Ansicht der Konflikt zwischen Glauben und Wissen schlechterdings unlösbar. Er versteht es, den eigentlichen Kernpunkt des Problems klar zu erfassen und darzustellen. Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Lösungen der katholischen Dogmatik auszuführen. Dem Verf. fehlte begreiflicherweise, wie man auch sieht, die eingehendere Kenntnis des spezifischen Charakters und der Analyse des Glaubensaktes, speziell der Funktion der rationell durchaus einwandfreien „Glaubensgnade". Dabei muß man aber sein Bemühen, wie generell den gegnerischen Systemen so auch hier speziell der katholischen Glaubensauffassung gerecht zu werden, ausdrücklich und freudig anerkennen, wie überhaupt das Buch der wissenschaftlichen Besonnenheit und der wohltuenden Sachlichkeit seines Verfassers alle Ehre macht.

B. Funke.

Kraus, F. X., **Geschichte der christlichen Kunst.** II. Band, 2. (Schluß-)Abteilung: Italienische Renaissance. XXII u. 856 S., Lex. 8°, Freiburg, i. B., Herder. Erste Hälfte 1900, Mk. 8,—. Zweite Hälfte, fortgesetzt und herausgegeben von Dr. Jos. Sauer, 1908; Mk. 19,—.

Das Jahr 1908 hat den Abschluß zweier hochbedeutsamer kunstgeschichtlicher Werke gebracht. Während es P. A. Kuhn vergönnt war, seine „Allgemeine Kunstgeschichte"

selbst zu vollenden, hatte F. X. Kraus seine „Geschichte der christlichen Kunst“ erst bis an die Schwelle desjenigen Jahrhunderts geführt, welches die höchste Blüte der christlichen Kunst gezeitigt hat, als der unerbittliche Tod ihm die Feder aus der Hand nahm. So mußte ein anderer dem Werke den schmerzlich vermißten Abschluß geben. Der 2. (Schluß-)Abteilung des II. Bandes war die Behandlung der Kunst der Renaissance und der Neuzeit zugedacht. Die Ausgabe dieser Abteilung erfolgte in zwei Hälften, deren erste Kraus (1900) noch selbst herausgeben konnte. Nach seinem bald darauf erfolgten Tode war zunächst zu befürchten, daß das große Werk gänzlich unvollendet bleiben werde, aber es gelang der Verlagshandlung in Jos. Sauer, dem vertrauten Schüler und Freunde des heimgegangenen Meisters, den — man möchte sagen — allein geeigneten Gelehrten für die Fortsetzung des einzigartigen Werkes zu gewinnen. Die aus seiner Feder stammende zweite Hälfte schließt das ganze Werk ab. Damit bleibt letzteres freilich, sofern die Kunst der Neuzeit gar nicht und von der Renaissance nur die italienische noch zur Darstellung kommen konnte, für immer unvollendet, aber es wurde doch durch die Arbeit Sauers wenigstens das, was Kraus noch eingeleitet hatte, zum organischen Abschluß gebracht, und damit gelangte zugleich der Höhepunkt der christlichen Kunst überhaupt, dessen Darstellung weitaus am schmerzlichsten vermißt wurde, zu eingehender und gründlicher Behandlung.

Die noch von Kraus geschriebene 1. Hälfte der Schlußabteilung erörtert zunächst Begriff, Natur und konstitutive Elemente der Renaissance und bietet im Anschluß daran eine allgemeine Übersicht ihrer geschichtlichen Entwicklung (S. 1—82). Was er über diese vielumstrittene, hart geschmähte und hochgepriesene kultur- und kunstgeschichtliche Bewegung zu sagen hat, ist das abgeklärte Ergebnis und die reife Frucht lebenslanger, eindringendster Studien. Er zeigt sich hier in seiner ganzen Meisterschaft, indem er eine Charakterisierung jener glänzenden Epoche gibt, die einzig in ihrer Art und unübertroffen ist und wie sie nur einem wirklich überlegenen Geist bei souveräner Beherrschung des Stoffes möglich ist. Auf den folgenden Blättern (S. 83—282) kommt dann die italienische Frührenaissance zur Darstellung. Schon unter Friedrich II., der sich auf seinen Münzen als römischen Imperator darstellen ließ, findet Kraus die „erste sieghafte Ankündigung der Wiedergeburt der Antike“ (S. 83). Von diesem weitzurückliegenden Prolog der Renaissance an wird zuerst ihr keimendes Erwachen und darauf ihr entschiedenes Vordringen im Trecento und namentlich im Quattrocento verfolgt, an dessen Ende der Untergang Savonarolas das Scheitern der letzten Reaktion gegen die neue Richtung und den endgültigen Sieg der Renaissance bedeutete.

Die 2. Hälfte der Schlußabteilung behandelt die italienische Hochrenaissance (S. 283—804). Aus der Feder von Kraus lag nur mehr verschwindend wenig Manuskript dafür vor. Handelt es sich demnach hier in der Hauptsache um eine durchaus selbständige Arbeit Sauers, so ist sie doch ganz nach Sinn und Geist seines heimgegangenen Meisters durchgeführt. Es ist zwar die Kunst des ganzen Cinquecento, die uns hier vorgeführt wird, aber der größte Raum ist mit Recht jener kurzen Zeitspanne von etwa 1500—1520 gewidmet, in welcher durch eine glückliche Fügung der größte Mäcen auf dem päpstlichen Stuhl, Julius II., das glänzende Dreigestirn genialster Künstler, Bramante, Raffael und Michelangelo, mit den höchsten Aufgaben christlicher Kunst zu betrauen in der Lage war und welche ohne jeden Zweifel einen der seltensten Höhepunkte bezeichnet, welche die Menschheit überhaupt erstiegen hat. Die Hauptwerke werden mit der größten Ausführlichkeit behandelt; der Camera della Segnatura sind z. B. allein 38 Seiten gewidmet. Sie finden nach Erörterung aller bisherigen Erklärungsversuche eine gründliche und meist durchaus überzeugende Ausdeutung, so besonders die „Schule von Athen“ und die „Disputa“. Der Verfasser wird natürlich nicht gerade in all seinen Urteilen auf allgemeine Zustimmung rechnen. So scheint mir z. B. der herbe Tadel, den von Keppler (Aus Kunst und Leben 1905, S. 249 ff.) neben vielfacher Anerkennung über Michelangelos „Jüngstes Gericht“ ausgesprochen hat, eine größere Berechtigung zu haben, als Sauer zulassen will (S. 550).

Worauf es Kraus und Sauer vor allem ankommt, ist der historische Nachweis, daß es eine im religiösen Volksgeist wurzelnde christliche Kunst gibt, die der antiken zum mindesten vollkommen ebenbürtig ist. Damit hängt zusammen, daß sie mehr als andere ihre Ausführungen auf breitester religions- und kulturgeschichtlicher Grundlage aufbauen. Den Hauptnachdruck legen sie überall nicht auf die ästhetische Würdigung der Kunstwerke und das Verständnis der Kunstformen, sondern auf den bisher sehr vernachlässigten Inhalt der Kunstschöpfungen, zu dessen Erklärung sie ihr reiches historisches und theologisches Wissen, insbesondere auf dem Gebiete der Liturgie, allerorts ver-

werten. Daß zur Lösung dieser Aufgabe historisch geschulte Theologen allein befähigt waren, wird von den Vertretern der modernen Kunstwissenschaft selbst hervorgehoben, wie letztere denn auch mit Dank die umsichtige Bestellung eines Feldes anerkannt hat, das sie „in Unbetracht der Unzulänglichkeit ihrer Mittel und der Wichtigkeit speziellerer Aufgaben brach liegen lassen" mußte (Julius Baum, Monatshefte für Kunstwissenschaft 1908, 1036).

Die Ausstattung des Werkes durch den Verlag ist vorzüglich; beide Bände enthalten zusammen 1245 Illustrationen.

Möge nun auch das abgeschlossene Werk beim Klerus weiteste Verbreitung finden. Dazu muß dieselbe Erwägung führen, welche Sauer die Feder zur Fortsetzung des Werkes in die Hand drückte, die Erwägung nämlich, daß es sich hier handelt „um ein Werk, das seinem Charakter und Inhalt nach das Wirken der Kirche und des religiösen Gedankens in der Menschheit auf einem der schönsten und edelsten Gebiete schildern und damit gegenüber den tausend und tausend Vorurteilen und dem Heer von Unverstand und Unkenntnis eine spontane Apologie des λόγος θεῖος in der Kunst geben will, um ein Werk also, das für den Fachmann wie den Geistlichen absolut nottut" (S. XI). Ein gründliches Studium des Werkes ist wie nichts anderes geeignet, die schöne Hoffnung zu erfüllen, die Kraus in seinem Vorwort (S. VII) ausgesprochen hat: „Nichts könnte mir erfreulicher sein, als wenn mein Buch einiges dazu beizutragen bestimmt wäre, Klerus und Kunst wieder in jenes Wechselverhältnis zu bringen, das in allen großen Jahrhunderten der kirchlichen Vergangenheit tatsächlich bestanden hat, ohne das die religiöse Kunst unmöglich leben und gedeihen, dessen aber auch die Kirche nicht entraten kann, soll die Idee des Christentums zur vollen und ungeschmälerten Ausgestaltung gelangen."

Paderborn. Dr. Alois Fuchs, Repetent.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die von Nikel und Rohr herausgegebenen **„Biblischen Zeitfragen"** nehmen einen ununterbrochenen Fortgang. Besondere Empfehlung verdient das neue Heft (I. 8) von Johannes Nikel, **Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik,** Münster, Aschendorff. Der besonnen-fortschrittliche Standpunkt des Verfassers ist ebenso bekannt wie seine vornehm-ruhige Art. Für manchen, der über die biblische Frage redet und schreibt, wäre der Satz sehr beherzigenswert: „Gerade die Ehrfurcht vor der Hl. Schrift und das Interesse an der Wahrung ihrer Würde hat zur freieren Auffassung vom Wesen der Inspiration geführt" (S. 37).

Über das Schulwesen im alten Israel wissen wir nicht viel, da die in ihrem Wesen erbaulichen Bücher die gewöhnlichen Lebensverhältnisse als selbstverständlich bekannt bei ihren Lesern voraussetzen. Einige deutlichere Züge sucht der bekannte Kieler Theologe A. Klostermann in seinem interessanten Schriftchen **„Schulwesen im alten Israel"** (Leipzig, Deichert, Mk. 0,90) zu gewinnen. Es stützt sich in der Hauptsache auf drei signifikante Bibelabschnitte, nämlich Is. 28, 9 ff. (Bild vom Unterricht in der Buchstabenschrift; צַו und קַו sind die Namen für das Konsonantenpaar צ und ק in Akkommodation an die Lallwörter der Kinder), Is. 50, 4—9 (Bild: Der Knecht Jahwes als Musterschüler in der Schule Jahwes beim Unterricht im richtigen Sprechen der Laute), Prov. 22, 17—21 (Diktieren von Sprüchen durch den Lehrer). Kein Archäologe und kein Erklärer des Isaias oder der Sprüche wird die geistreichen und besonders auch textkritisch wertvollen Darlegungen ungeprüft lassen dürfen. Zu סְפֹרוֹת = *γραμματεία* (א) in Ps. 71, 15 war Ekkli. 44, 4 heranzuziehen.

Das Kartell der deutschen Akademien hat eine **Neuausgabe der Septuaginta** in die Hand genommen. In der Sitzung der Kgl. Preuß. Akademie wurden durch die philos.-hist. Klasse zunächst 2500 Mk. für das Unternehmen bewilligt (D. Lit.-Ztg. 1909, 274).

Der Bibelkanon des Flavius Josephus: a) Das Zeugnis C. Ap. I, 8 und der Umfang des Kanon (Bibl. Zeitschr. 1909, 1—16) von dem inzwischen heimgegangenen Münsterschen Alttestamentler W. Fell vertritt die These, daß Flavius Josephus in dieser Stelle mit seinen 22 Büchern die 24 Bücher des Talmud (Baba Bathra 14b/15) meine, indem Ruth zu Ri. und Lam. zu Jer. gerechnet sei.

Der Prager Privatdozent F. Steinmetzer (**Das heilige Salböl des Alten Bundes,** ebendas. S. 17—29) macht den schon von Keil vertretenen Satz recht wahrscheinlich, daß das heilige Salböl (Ex. 30, 26—38) nicht nur zur Salbung der Hohenpriester, sondern auch der Könige habe verwendet werden dürfen und verwendet worden sei.

W. M. Müller, **Der Anspruch auf göttliche Inkarnation in den Pharaonennamen,** Or. Lit.-Ztg. 1909, 1—5, vertritt, zunächst die Königsnamen der 18. Dynastie heranziehend, die These, daß der Thronname der ägyptischen Pharaonen, d. h. der wichtigere der zwei in die bekannte Cartouche eingeschlossenen Königsnamen, nicht doxologisch aufzufassen sei, sondern durchgängig als Anspruch des Königs, direkte Inkarnation der Sonnengottheit zu sein, so daß diese Königsnamen nicht ein Preis des Gottes, sondern der eigenen Göttlichkeit der Könige wären. — Ebendas. erweist J. Barth **Zur altaramäischen Inschrift des Königs Zkr** S. 10—12 לֶשַׁע (Lesa Vulg.) in Gen. 10, 19

als nordöstliche Grenzstadt des Gesamtgebietes der Kanaanäer durch Zkr I, 1. 2; II, 11—12 und teilt das Vorkommen des Waw konsekutivum beim Imperfektum in I, 11 und 15 mit. H. Grimme deutet לִשַׁע a. a. O. S. 14—15 als אליש d. i. Alaschia (Cypern).

J. Döllers Aufsatz **Das Gilgamesch-Epos und die Bibel** (Kath. 1908, II 277—89) ist eine ablehnende Besprechung von P. Jensens Buch Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I (Straßburg 1906).

Auf M. Jastrows „Die Religion Babyloniens und Assyriens" fußend, zeigt A. Eberharter-Salzburg in der Theol. Quartalschr. 1909, 1—19 (**Aus den babylonischen Bußgebeten und den biblischen Psalmen**) durch Vergleichung einer Blütenlese von Stellen aus den babylonischen Bußgebeten mit den Psalmen der Bibel, daß die Formen vielfach bereits vorhanden waren, in denen die Psalmendichter religiöse Gefühle und Stimmungen zur Darstellung brachten, daß aber die recht verstandene Inspiration trotzdem keine Gefahr leidet, selbst auf dem Standpunkte der Entlehnung solcher Formen aus Babel. — Ebenda behandelt P. Rießler S. 115—18 nach mit Konjekturen und Glossen sehr freigebiger Methode **Psalm 110.**

Br. Otto O. Trapp. und P. Th. Stratmann S. V. D. berichten in dem sich immer prächtiger gestaltenden Anthropos 1909, 168—69 über den **Fund einer althebräischen Münze in Natal (Südafrika).** Es ist eine jüdische Kupfermünze aus dem vierten Jahre des Makkabäers Simon (143—36 v. Chr.). Für die Frage nach dem Charakter der südafrikanischen Ruinenstätten und die damit zusammenhängende Ophirfrage ist mit dieser einen jungen hebräischen Münze nicht viel gewonnen. — Abbé Béchara Chémali in Beirut behandelt a. a. O. S. 37—54 (**Moeurs et Usages au Liban**) den Tod und die Leichenfeier der Bewohner des Libanon, des „klassischen Landes der Überlieferungen", unter Mitteilung der hochinteressanten Totenlieder und Totenklagen.

Die wertvolle Monographie des Direktors des Bischöfl. Gymnasiums zu Straßburg i. E., Joseph Bach, **Die Zeit- und Festrechnung der Juden unter besonderer Berücksichtigung der Gaußschen Osterformel nebst einem immerwährenden Kalender** (Freiburg, Herder, Mk. 2,) führt für die praktische Kalenderbestimmung über die Gaußsche Osterformel hinaus.

Für Schulzwecke bei teilweise bescheidenen Anforderungen ist geschrieben A. Schultes Buch **Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes nebst dessen Typen** in kurzer Erklärung mit Übersetzung (8°, VIII u. 208 S., Pad., Schöningh 1908).

Keinen kleinen Schritt zur Anbahnung des Verständnisses der zyklischen Chronologie des Altertums bedeutet die Schrift von A. Bosse, **Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus** (gr. 8°, 76 S., zu beziehen durch Wolf Peisers Verlag, Berlin. Mitteilungen d. Vorderas. Ges. 1908, 2). Verf. stellt sich wie seine Vorgänger Ewald, Bertheau, Bousset, Klostermann und Jacob auf den Standpunkt, daß im A. T. nicht Chronologie im modernen Sinne, sondern systematische zyklische Chronologie im Sinne des Altertums vorliege; ihr Aufbau, nicht ihre historische Richtigkeit sei darzulegen. B. untersucht im ersten Teile seiner Schrift M. T., LXX, Sam. und Flavius Josephus samt Berossus und den Jubiläen, im 2. die Adamiten- und Sethitentafel der Genesis (c. 5 und 11). Sein Resultat für das LXX gegenüber ursprünglichere System des M. T. ist: In den hebräischen Text des A. T. sind zwei Schemata eingearbeitet. Das erste rechnet, mit der Generationszahl 40 operierend, von Sems Geburt bis zum Ende des Exils 50. 40 = 2000 Jahre. Das zweite, mit dem großen Monat von 260 (= 52. 5!) Jahren arbeitend, rechnet von der Weltschöpfung bis zur Tempelweihe ein großes Sonnenjahr von 12. 260 + 46 = 3166 Jahren entsprechend dem kleinen Sonnenjahr von 12. 30 + 5¼ Tagen. Im überlieferten Texte ändert Bosse nichts, als daß er auf beachtenswerte Gründe gestützt in Gen. 11, 10 von den Worten „zwei Jahre nach der Flut" und von dem ganzen Verse Gen. 11, 27 (Thare) absieht.

Beliebt war bei uns in der letzten Zeit die Beschäftigung mit dem Jakobssegen, Gen. c. 49 (Lagrange, Seydl, Zapletal). Auch P. Rießler, der Nachfolger P. Vetters in Tübingen, bringt in der Abhandlung **Zum „Jakobssegen"** (Theol. Quartalschr. 1908, 489—503) Beiträge zu seiner Erklärung. Er legt eine große Zahl Emendationen vor, aber auch beachtenswerte Notizen für die Erklärung, zumal für die Deutung der Eigennamen in den Sprüchen Jakobs von der Volksetymologie aus. Insbesondere hält er etwa 25 % des Ganzen für Glosse, eine doppelte Glossenschicht unterscheidend.

Das soviel besprochene Wort שִׁילֹה (Vulg. qui mittendus est) in 49, 10 deutet er nach dem babylonischen šilu (= Herrscher, König). Dagegen leitet E. Sellin (**Die Schiloh-Weissagung,** Leipzig, Deichert, Mk. 0,60) das Wort von der Form ohne י ausgehend, wie viele hebräische Kodizes lesen, Syr., Targ., Sam., Ἀ., Σ. und viele Kirchenväter voraussetzen, von der Wurzel שָׁלַל (= herausziehen) ab, שִׁלוֹ (= sein, sc. Judas Neugeborner) vokalisierend. Dr. Hrozny machte Sellin noch speziell auf die Beziehung von שִׁל zu bab. šallu (= Neugeborner) aufmerksam. Energisch betont Sellin mit Recht vor allem auch zwei Punkte: 1. den messianischen Charakter der Stelle unter Abweisung der Wellhausenschen Glossentheorie und 2. die besonders durch Greßmanns Verdienst gesicherte Erkenntnis, daß die Propheten Erwartungen eines messianischen Wunderkindes bei ihrem Volke schon angetroffen haben, sie voraussetzen und, wenn auch umgestaltend, an sie anknüpfen. N. Peters.

Neues Testament.

Wohlenberg, Dr. G., Hauptpastor in Altona, **Ein alter lateinischer Kommentar über die vier Evangelien.** Im Bd. 5 der Martianayschen Hieronymusausgabe findet sich ein dem Hieronymus zugeschriebenes Werk mit ganz verderbtem Text und Titel (letzterer muß nach Cod. Monac. richtig lauten: Breviarium s. Hieronymi presb. super quatuor evangelistas). Ebenso verderbt ist das Opus bei Vallarsi und Migne XXX. abgedruckt. Wohlenberg hat die Schrift nach den wichtigsten Seiten hin geprüft und versucht, ihr ihre Stelle in der Geschichte der Auslegung anzuweisen. — 1. Ordnung der Evangelien: Der Verf. kommentiert sie in der gewöhnlichen Reihenfolge, die zu seiner Zeit Tatsache ist, ist aber der Ansicht, nach Ordnung des Kanons müsse Johannes zuerst stehen. W. führt dies auf den Einfluß des Origenes und seiner Schule zurück. — 2. Die Sprache ist ein unbeholfenes Vulgärlatein, er kennt aber die griechische Sprache. — 3. Im Schriftgebrauch liebt er die allegorische Methode. Die Übersetzung des Hieronymus legt er nicht zugrunde. Sein Text kommt dem der altlat. Cod. a. b. c. e. f. am nächsten. — 4. Aus der Untersuchung über seine dogmatisch-ethische Stellung wäre hervorzuheben: Er ist in allen Hauptpunkten völlig orthodox. Er wendet sich gegen Gegner, die er nicht näher bezeichnet. Sie scheinen aber den Sohn nicht dem Vater gleichzustellen, Gegner der Virginität und des Fastens zu sein, keine rechte Ehe zu kennen. Er betont die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche, des Gehorsams gegen die Bischöfe; zum Seligwerden wird die Notwendigkeit der Beichte betont. Das Mönchtum ist der vollkommenste Stand, aber er eifert gegen liederliche, nicht organisierte „Asketen". Er erwartet das tausendjährige Reich Christi auf Erden; vorher kommt der Antichrist mit allen Greueln. — 5. Seiner Persönlichkeit nach tritt er als Lehrer auf. Er hat Interesse für Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte. — W. vermutet wohl mit Recht in dem Verf. Fortunatianus, Bischof von Aquileja, der nach Hieron. de vir. ill. 97: in evangelia . . . breves (daher wohl auch Breviarium) rustico sermone conscripsit commentarios. Hieronymus schätzte ihn hoch. Er scheint ihn fleißig benutzt zu haben. Seine vermittelnde Stellung zu den Arianern brachte ihn in Verruf, deshalb wird sein hochgeschätztes Werk unter dem Namen des Hieronymus weiter verbreitet worden sein. Es kann nicht früher geschrieben sein als 357.

Die subjektive Form der johanneischen Christusreden von Prof. Dr. P. Ewald in Erlangen, in: Neue Kirchl. Zeitschr., Festheft zu Zahns siebzigstem Geburtstag, 1908, S. 74—107. E. setzt die Echtheit des Evangeliums voraus, die johanneischen Redestoffe sind mit den synoptischen vereinbar. Zur Erklärung des ganz eigenartigen Stils der Reden genügt ihm nicht die gebräuchliche Hinweisung auf die Verschiedenheit des Auditoriums, des Ortes usw., obgleich dadurch manches erklärt wird, — denn auch die der Belehrung der Jünger und der Auseinandersetzung mit den Pharisäern gewidmeten Reden tragen bei den Synoptikern einen von dem johanneischen ganz verschiedenen Redetypus. Leidet darunter aber nicht die Wahrheit der johanneischen Christusreden? Nein. Joh. behauptet selbst von sich das *μαρτυρεῖν* über Christus, er will also Christus selbst reden lassen. Auch bei den Synoptikern findet sich keine objektiv genaue Reproduktion der Reden Christi, weder quantitativ noch formell. E. weist auf die verschiedenartige Weise hin, wie eine Parlamentsrede wahrheitsgetreu wiedergegeben werden kann: 1. stenographisch, 2. von einem Berichterstatter, der die Stichworte genau beibehält, und 3. von einem Leitartikler, der ein Resumé in indirekter Form gibt, ohne ein einziges Stichwort

anzubringen. Die letzte Form, freilich direkt, mit Assimilation an die johanneische Redeweise, ist die johanneische. Das an profanem Stoff vorgenommene Experiment wird dann auf johanneische Reden angewandt, die E. erst in direkter Form wiedergibt und dann auf eine synoptische Urgestalt zurückführt. Es finden sich bei den Synoptikern dieselben Gedanken, selbst die sog. „spezifisch johanneischen". Dabei bleibt bestehen, daß in manchen johanneischen Christusreden sich keine Gedankenparallelen zu den synoptischen finden lassen. Nirgendwo aber findet sich Widerspruch zwischen beiden, und das ist das Wesentliche.

Hieronymus und das hebräische Matthäus-Original von Dr. L. Schade in: Bibl. Zeitschr. 1908, S. 346—63. Die Frage, ob, wie man nach c. 2 und 3 de vir. ill. annehmen möchte, H. genau zwischen einem hebräisch abgefaßten Matthäus-Evangelium und dem Hebräerevangelium unterscheide, beantwortet S. negativ, besonders auf Grund einer Untersuchung der von Morin 1897 publizierten Hieronymus-Texte, speziell je einer Stelle des Kommentars zu Ps. 135 und des Kommentars zum Matthäusevangelium. Er ist (wie auch Zahn) der Ansicht, daß H. beide Evangelien verwechselt habe; was er vom Matthäusevangelium berichtet, bezieht sich auf das Hebräerevangelium. Den Irrtum hat H. erst gegen 405 erkannt. Er ist also nicht Zeuge erster Ordnung für ein hebräisches Matthäusoriginal, aber doch Repräsentant einer alten Tradition.

Ein heidnisches Pendant zum neutestamentlichen Gleichnis vom Säemann von Adolf Bonhöffer, in: Archiv für Religionswissenschaft 1908, S. 571—3. Am Schlusse des Lucianischen Dialogs „Nigrinus" werden die religiös-ethischen Bearbeiter einer Menschenseele verglichen mit Schützen, die nach einem Ziele schießen. Das eine Geschoß trifft das Herz zu stark, fliegt hindurch und hinterläßt nur Wunden, das zweite ist zu matt, das dritte, dessen Spitze mit süßem Balsam eingerieben ist, trifft das Herz bis auf den Grund, und der Balsam durchdringt die Seele. Dieses schöne Bild wird mit dem biblischen Gleichnis verglichen.

Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten von J. Kreyenbühl, in: Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 1908, S. 257—97. Gegenüber den „legendenhaften und mythischen" Auferstehungsberichten findet K. die Urgestalt dieses Ereignisses bezeugt in 1. Kor. 15, 5 *καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ* 2c. Petrus war der erste Überzeugte, Verbreiter dieser Überzeugung und Grundstein der messianischen Gemeinde. Nach dem Tode Jesu hat sich die Umwandlung des Gekreuzigten in den Glanz des fortlebenden Messias in der Seele Petri am See Genesareth vollzogen, nicht etwa in pathologischer Weise (Halluzination), sondern auf Grund der spätjüdischen apokalyptischen und eschatologischen Vorstellungen. Diese Überzeugung überträgt er auf die Apostel. Der Originalbericht hierüber findet sich bei Mt. 14, 22—33 (Seewandel). Es ist dies ein Stück des Evangeliums der Urgemeinde, in dem Petrus berichtet, wie er und die Apostel nach Überwindung des Gespensterglaubens (Volksglauben der schädigenden Totenseele) zur Überzeugung von der Wirklichkeit des auferstandenen Christus gekommen sind. Die Erscheinung Christi ist natürlich Phantasie, wie bei Emmaus. Später hat sich hieraus in Verbindung mit den Auferstehungsmythen von Mithras usw. der „massive" Auferstehungsglaube entwickelt. Dieser Bericht, sowie der über die Verwandlung Jesu (Mt. 17, zweite Etappe), standen im Evangelium der Urgemeinde zusammen; sie sind hinter die Berichte über den Tod zu verlegen. Die Bekehrung der 500 (1. Kor. 15, 6) fand in Jerusalem (Pfingstfest?) statt auf Grund der begeisternden Beredsamkeit Petri, später die des „zähen" Jakobus. Endlich folgte Paulus. — Der Bericht über den Seesturm ist eine Doublette des Seewandels, eine krasse Vergröberung desselben, in heidenchristlichen, dämonengläubigen Kreisen entstanden. Dann bespricht K. die Beziehungen des „Originalstückes" bei Mt. und der Varianten bei Mk. näher und stellt das Ergebnis der Untersuchung fest (293, 295). — K. hat den ältesten Auferstehungsbericht an einer Stelle gesucht, wo „ihn noch kein Mensch gesucht hat" (259) und, fügen wir hinzu, ihn wahrscheinlich auch niemand mehr suchen wird.

Höllenfahrt im Neuen Testament. Von H. Holtzmann. In: Archiv für Religionswissenschaft 1908, S. 285—97. H. stellt die Frage, ob der „Mythus" vom descensus Christi ad inferos, für dessen Existenz im 2. Jahrh. Traditionszeugnisse vorliegen, eigenstes Erzeugnis der christlichen Phantasie oder durch vor- oder außerchristliche Mythologumenen beeinflußt sei. In vorliegendem Aufsatze erledigt er die Beantwortung einer Vorfrage, ob und inwieweit überhaupt im Neuen Testament etwas von einer Höllenfahrt zu lesen sei. Auf Grund der Untersuchung von Mt. 27, 52 f.; 12, 40; Lk. 23, 43; 13, 28; 16, 23; Apg. 2, 27. 31; besonders 1. Petr. 3, 19 und Ephes. 4,

8—10 in Verbindung mit Kol. 2, 15 stellt H. fest, daß die Verfasser die Vorstellung eines interimistischen jenseitigen Aufenthaltsortes bezw. eines descensus Christi ad inferos gehabt haben müssen. Hieraus erklärt sich die feste Stellung dieses Gedankens im christlichen Gemeinglauben und aus der Pflege desselben durch die synkretistische Gnosis und die ganze Zeitatmosphäre seine rasche Verbreitung.

D. W. Sanday, Prof. in Oxford, **The Apostolic Decree Acts XV. 20—29.** Es existiert bekanntlich eine doppelte Textrezension der Apg., die eine repräsentiert durch ℵ. B. A. C. usw. (sog. östlicher Text, heutiger textus receptus), die andere durch D., Iren., Tert. usw. (sog. westlicher Text), die gerade inbezug auf das Aposteldekret ziemliche Differenzen zeigen. Im westlichen Text fehlt unter den sog. Jakobusklauseln das Verbot, sich des Erstickten zu enthalten (*ἀπὸ πνικτοῦ* oder *πνικτῶν*), dagegen findet sich in ihm die sog. „goldene Regel" („Was du nicht willst" usw.) und nach *εὐπράξετε* der Zusatz: *φερόμενοι ἐν τῳ ἁγίῳ πνεύματι*). Harnack (Beitr. zur Einl. in d. N. T. III. Leipz. 1908) erklärt sich hier inbezug auf die Textfrage für die Originalität des westlichen Textes, die goldene Regel sei später eingeschoben. Sanday hält den östlichen Teil für echt, den westlichen, als dessen wesentlichen Urbestandteil er die goldene Regel bezeichnet (aus inneren Gründen S. 8) für absolut sekundär. Nach dem westl. T. hätten wir hier die Verpflichtung zur Beobachtung einzelner elementarer Moralvorschriften (2., 5., 7. Gebot) + goldene Regel, nach dem östl. T. das Gebot, einige spezifizierte Formen von zeremonialer oder moralischer Unreinigkeit zu meiden. Nach Sanday ist die historische Glaubwürdigkeit auf seiten des östl. T. Er verteidigt zunächst die geschichtliche Möglichkeit des Verbotes, vom Erstickten zu essen, gegen G. Resch, mit Berufung auf den Traktat Chullin in der Mischna, und widerlegt Reschs Einwendungen gegen diese Berufung (S. 11). Wie sollte auch sonst eine Einfügung dieses Verbotes in den Text möglich gewesen sein? S. hält auch Chases Deutung für annehmbar, daß alle vier Verbote sich auf verschiedene Arten von götzendienerischem Ritus, speziell in Syrien, beziehen. Gegen Harnack und Seeberg, die den östl. Text im Widerspruch mit Pauli Verhalten in Gal. 2, 11 und in Korinth finden, gibt er eine scharfsinnige Würdigung der psychologischen Momente, die bei Abfassung des Dekrets (Initiative: Jakobus) wirksam waren, sowie bei der Zustimmung Pauli. Zur Erklärung des Verhaltens Pauli hebt er die beschränkte Adresse hervor; Gal. 2, 11 verlegt er vor das Apostelkonzil; die Zustimmung Pauli war mehr passiv; das Dekret wurde bald obsolet bei dem großartigen Fortschritt des Christentums. Bemerkenswert sind die Ausführungen Sandays gegen die historische Methode seiner Gegner. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Unter dem Namen **Catholic Record Society** hat sich in England eine katholische wissenschaftliche Gesellschaft gebildet, welche sich die Aufgabe stellt, wichtige ungedruckte Urkunden zu veröffentlichen. Leider sind die Publikationen dem Buchhandel verschlossen, vielmehr nur für die Mitglieder des Vereins bestimmt. Der erste Band ist von dem Jesuiten John Hungerford Pollen besorgt und enthält gegen hundert Dokumente zur Geschichte der englischen Martyrer aus der Zeit von 1584—1603 (Leeds, J. Whitehead u. Söhne, 1908, 8⁰, X u. 425 S.).

F. Falk gibt in einem **„Die älteste Zeit des Christentums zu Mainz und am Mittelrhein im Anschluß an die Funde zu St. Alban"** überschriebenen Artikel des Katholik (1909, I, S. 37—57) eine Skizze des Vordringens des Christentums nach Mainz und überhaupt in die Rheingegend und bespricht sodann eingehender die in den Jahren 1907 u. 1908 am Albansberge bei Mainz gemachten Funde von Epitaphien, welche zum weitaus größten Teile in das sechste und siebte Jahrhundert gehören.

Im 56. Hefte der kirchenrechtlichen Abhandlungen, welche Ulrich Stutz herausgibt, (Stuttgart, Enke, 5,60 ℳ) behandelt Anton Scharnagl, Privatdozent des Kirchenrechtes an der theologischen Fakultät der Universität München, den **Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites.** Er unterscheidet einen dreifachen Investiturbegriff. An erster Stelle kommt die Investitur des Eigenkirchenrechtes in Betracht. Dieselbe hat nicht nur das Kirchengut, sondern auch das Kirchenamt zum Gegenstande und schließt eine kanonisch-rechtliche Besetzung der Ämter aus. Das seit dem neunten Jahrhundert im ganzen Abendlande herrschende Eigenkirchenrecht der niederen Kirchen hatte man auf die höheren Kirchen, die Bistümer und Abteien, übertragen. Die Investitur des Eigenkirchenrechtes war die beim Ausbruche des Streites allgemein

übliche und hat den Streit selbst veranlaßt. Sie wurde von König Heinrich IV. bis zu seinem Tode mit aller Energie festgehalten, von Gregor VII. und seinen Nachfolgern verworfen und von den Anhängern der kirchlichen Reformpartei aufs entschiedenste bekämpft. An zweiter Stelle steht die von Scharnagl als feudale Investitur bezeichnete. Sie hat nicht mehr das Kirchenamt, sondern nur noch die Temporalien bezw. die Regalien zum Gegenstande, stellt sich also trotz der Symbole von Ring und Stab, unter denen sie vielfach erteilt wurde, als rein weltliche Investitur dar. Bei ihr findet kanonisch-rechtliche Besetzung der Ämter statt. Sie ist mit der Leistung von Mannschaft und Treueid verbunden. Die Temporalieninvestitur mit Lehnseid war von Gregor VII. nach kanonischer Wahl und Weihe gestattet worden und blieb es bis zum Verbote des Lehnseides durch Urban II. im Jahre 1095. Im Wormser Konkordat fand sie wieder die kirchliche Anerkennung. An dritter Stelle ist die uneigentliche Investitur, die sog. concessio zu nennen. Sie ist eine bloße Bestätigung der Temporalien und Zusicherung des königlichen Schutzes. Sie war auch noch mit den strengen Investiturgesetzen Paschalis' II. vereinbar, die den Laien selbst die bloße Temporalieninvestitur untersagten. Die Kirche konnte dieselbe nur in Frankreich durchsetzen. In England kam die Investitur allerdings auch in Wegfall, doch blieb der Lehnseid bestehen. Breiter Raum ist in der Scharnaglschen Schrift mit Recht der Publizistik beider Lager gewidmet, da diese auf den Gang der Ereignisse und das schließliche Ergebnis des Investiturstreites von erheblichem Einflusse gewesen ist.

Fr. Bliemetzrieder bringt im Archivum Franciscanum Historicum (1909, S. 79—91) die Fortsetzung und den Schluß des Wortlautes des **Traktats des Fr. Nikolaus de Fakenham über das große abendländische Schisma** (vgl. S. 72).

Im Pastor bonus (1908-09 S. 62—67) bietet Domkapitular Kilian in Limburg, fußend auf Notizen aus dem Nachlasse des Oberlehrers Müller zu Montabaur, ein Bild von der Einführung der Reformation in den so vielfach zersplitterten weltlichen Territorien des späteren Herzogtums **Nassau.**

Ebenda (S. 100—109) behandelt Autbert Groeteken O. F. M. die **Franziskanermissionen Chinas im Mittelalter.** Dieselben setzen ein mit der Sendung des Franziskaners Johannes von Pian di Carpine durch Innocenz IV. im Jahre 1245 und endigen im wesentlichen mit dem im Jahre 1369 erfolgten Sturze der dem Christentume wohlwollend gegenüberstehenden Yuen-Dynastie in Kambalu (Peking).

A. Zimmermann S. I. bespricht in einer **„Elisabeth und die Aufrichtung der englischen Staatskirche"** betitelten Skizze (Römische Quartalschrift, 1908, 2. Abt. S. 81—107) die Mittel, welche Elisabeth anwandte, um der von ihr eingeführten Religionsform, die auf die Neuerung Eduards VI. zurückgriff und auf der calvinischen Lehre und Gottesdienstordnung beruhte, allgemeine Anerkennung zu verschaffen.

An derselben Stelle, S. 108—131, bringt F. Schillmann einen Beitrag **„zur byzantinischen Politik Alexanders IV."** Fußend auf einer Reihe (12) bisher unbekannter päpstlicher Schreiben, die er abdruckt — nur die geheime, allein für den an den griechischen Kaiser Theodor II. Laskaris abgeordneten Gesandten, Bischof Constantius von Orvieto, bestimmte Instruktion war bislang, allerdings nur im Auszuge und in einer abweichenden Fassung, gedruckt —, kommt der Verfasser zu dem Resultate, daß Alexander IV. sein möglichstes getan hat, um eine Einigung der Griechen herbeizuführen, daß er aber nach der schroffen Abweisung, die sein Gesandter von seiten des Kaisers erfuhr, schon aus Rücksicht auf seine eigene Ehre nicht gut einen neuen Versuch machen konnte.

Weiterhin liefert V. Schweitzer zwei **„Beiträge zur Geschichte Pauls III."** (S. 132—142.) Der erste ist ein Beitrag zur Geschichte des „consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia", jenes berühmten Gutachtens vom Jahre 1537 über die zur Reform der Kirche anzuwendenden Mittel. Das Resultat der Ausführungen ist: Die Beratungen begannen in den letzten Tagen des Novembers 1536. Aleander, Cortese und Badia stellten den Entwurf fest, der am 9. März 1537 vor dem Papste verlesen wurde, und Aleander fiel die Aufgabe zu, die letzte Hand an das Gutachten zu legen. Ob letzterer diese Arbeit machte, muß zweifelhaft bleiben. Das consilium ist spätestens im Anfange des Jahres 1538 in Italien gedruckt, vor dem vom 3. April 1538 datierten Straßburger Drucke des Johannes Sturm. In dem zweiten Beitrage veröffentlicht Schweitzer das Gutachten des Kardinals Bartolomeo Guiddiccioni zur Frage der Verlegung des Trienter Konzils nach Bologna.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Über **Zeit und Heimat des liber de rebaptismate**, dieser zwar unter Cyprians Werke gestellten, aber gegen ihn gerichteten Streitschrift, die die Gültigkeit der Ketzertaufe verteidigt und die Wiedertaufe als unzulässig verurteilt, besteht seit längerer Zeit eine lebhaft geführte Kontroverse. J. Ernst, der sich zuerst (Zeitschr. für kath. Theol. 1896, 193 ff.) eingehend mit der Frage beschäftigte und bis jetzt als den besten Kenner dieses aktuellsten unter den pseudocyprianischen Traktaten erwiesen hat, kam zu dem Resultate: 1. der liber de rebaptismate stammt aus dem Jahre 256, näherhin aus der Zeit zwischen dem 72. u. 73. Briefe Cyprians, bezw. zwischen dem 2. u. 3. karthagischen Konzil, ist also vor der September-Synode des Jahres 256 geschrieben, weil auf dieser Synode und in den cyprianischen Briefen 73 u. 74 die genannte Streitschrift berücksichtigt und bekämpft wird; 2. als Heimat des Traktates ist im allgemeinen Afrika, doch näherhin höchstwahrscheinlich nur Mauretanien anzusehen. Dagegen glaubte W. Schüler (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1897, 555 ff.) die Abfassung der Schrift nach der 3. karthag. Synode vom 1. Sept. 256 datieren zu müssen; ihre Heimat ist Italien, der Verfasser ein novatianischen Grundsätzen huldigender Bischof. Ähnlich urteilte Nelke (Chronologie der Korrespondenz Cyprians usw. 1902), nur fällt nach ihm die in Frage stehende 3. Septembersynode in das Jahr 255, während A. Beck (Katholik 1900, I, 40 ff. und Kirchl. Studien und Quellen 1903) den Traktat von Papst Sixtus II. und zwar in den letzten Monaten des Jahres 257 verfaßt sein läßt. Wider alle seine Gegner hat dann Ernst die Ergebnisse seiner Untersuchungen bisher mit Geschick und Erfolg aufrechterhalten und noch näher begründet (vgl. Histor. Ztschr. d. Görresgesellschaft 1898, 399 ff. u. 737 ff.; Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, 425 ff.). Jüngst hat nun H. Koch (Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft und Kunde des Urchristentums 1907, 190 ff.) den Angriff gegen Ernsts Thesen erneuert: auch nach ihm fällt die Abfassung der Schrift nach dem September-Konzil von 256 und vor den Ausbruch der valerianischen Verfolgung; als Ursprungsland kann nur Nord-Afrika im allgemeinen, nicht vorzugsweise und allein Mauretanien gelten. Auch gegen H. Koch verteidigt nun Ernst neuerdings in einer langen, ins Detail eindringenden, höchst beachtenswerten Abhandlung (in der Theol. Quartalsch. 1908, 579—613 u. 1909, 21—64) seine bisherige Position und zwar m. E. mit Erfolg. Damit ist die Streitfrage zwar auch jetzt noch nicht entschieden, indes müssen die Forschungsergebnisse Ernsts einstweilen als höchst wahrscheinlich angesehen werden.

Kommodian von Gaza galt bislang als der älteste christliche Dichter lateinischer Zunge. Obwohl es für eine zuverlässige Datierung seines Lebens an äußeren Zeugen fehlt, da er außer im Schriftstellerkatalog des Gennadius und in der Gelasianischen Dekretale, die seine Werke zu den Apokryphen zählt, im christlichen Altertum nirgends erwähnt wird, so wies ihn die herrschende Meinung auf Grund von Andeutungen seiner beiden Dichtungen dennoch dem dritten Jahrhundert zu, da die eigentümliche Rücksichtnahme auf die Christenverfolgungen vorkonstantinische Verhältnisse voraussetzt und der Monarchianismus und Patripassianismus die Unklarheiten der vornizänischen Periode verrät. (Bardenhewer, Altkirchl. Lit. II, 586). Nur einzelne, wie Kraus u. Harnack (Altchristl. Lit. II, 2, 441) hielten es für wahrscheinlich, daß K. nicht lange nach der diokletianischen Verfolgung gelebt habe, höchstens hielt man für ihn die Zeit bis etwa 350 offen. Dagegen hatte Brewer S. I. bereits vor zehn Jahren (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 759 ff.) die These aufgestellt und den Beweis dafür versprochen, daß K. erst nach der Mitte des fünften Jahrhunderts in Südgallien geschrieben habe. Diesen Beweis suchte er dann in einer eigenen Monographie „Kommodian v. Gaza" (Paderborn 1906, 9 ℳ) zu erbringen. Danach wäre K. „ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts". Obwohl C. Weymann (Theol. Revue 1908, 523 ff.) die Arbeit „eine Leistung hervorragender Kombinationsgabe und umfassender Gelehrsamkeit" nennt, aus der viele vieles lernen können, so ist die Frage nach der Zeit unseres Dichters dadurch gleichwohl vorderhand noch nicht entschieden, vielmehr bleibt die definitive Lösung weiterer Forschung vorbehalten.

Daß das sog. **symbolum Athanasianum,** auch s. Quicunque genannt, nicht von Athanasius herrührt, wenngleich es ein getreuer Ausdruck seiner Lehre ist, wird allgemein anerkannt; über Zeit und Heimat desselben war man unter den Patrologen jedoch verschiedener Meinung. Im allgemeinen ließ man es im 5. oder 6. Jahrhundert in Südgallien entstanden sein. Nun ist Professor Künstle zu Freiburg i. B. in seinen auch sonst an wissenschaftlichen Resultaten fruchtbaren dogmengeschichtlichen Studien **Antipriscilliana** (Freiburg i. B. 5 ℳ) infolge einer neuen gründlichen Untersuchung

der Frage zu einem Ergebnis gelangt, das allem Anscheine nach fortan als gesichert gelten dürfte: Das Athanasianum ist um die Wende des 4. Jahrhunderts in Spanien entstanden und nichts anderes als eine antipriszillianische expositio fidei. Doch war es ursprünglich nicht ein Glaubens-, sondern vielmehr ein hymnenartiges Gebetsformular, das ähnlich wie das Te Deum zwar kein Metrum, aber einen unverkennbaren Rhythmus hat. Im Anfange des 5. Jahrh. gelangte es nach Südgallien, wo es namentlich im Kreise der Lerinenser Mönche als Bestandteil der kirchlichen Tageszeiten Aufnahme fand und so in das abendländische Brevier überging. Erst das Mittelalter erhob dieses Gebetsformular zugleich zum Symbolum.

A. J. Kleffner.

Apologetik.

Dr. J. Klug, **Gottes Wort und Gottes Sohn.** Apologetische Abhandlungen für Studierende und für gebildete Laien (Paderborn, Schöningh, 1909 2.40 *M*). Der Verfasser (Seminardirektor in Würzburg), schon durch sein im gleichen Verlage erschienenes apologetisches Werk: „Lebensfragen" aufs vorteilhafteste bekannt, hat uns aufs neue eine Populär-Apologie geschenkt, die man nicht leicht zu viel loben kann, an deren Gediegenheit, Gedankenfülle und sprachliche Eleganz nicht viele Erzeugnisse der gleichen Literaturgattung heranreichen. Der Geistliche tut gut, sich die Empfehlung und Verbreitung dieses Büchleins angelegen sein zu lassen. Der Inhalt sei mit den Kapitelüberschriften hier angedeutet: 1. Natur, Übernatur und Offenbarung. 2. Die Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung. 3. Das Alte Testament und die Kritik. 4. 5. 6. Der historische Wert unserer Nachrichten von Jesus Christus. 7. 8. Alte und neue Evangelienkritik. 9. Das Wunder in den Evangelien. 10. Die Auferstehung Jesu. 11. Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?

Selbst auf sozialistischer Seite findet Kautskys Buch: „Der Ursprung des Christentums" (vgl. diese Zeitschr. S. 74 f.) eine scharfe Verurteilung. Max Maurenbrecher spricht in seinem Aufsatze: **„Die Evangelien"** (in Sozialistische Monatshefte 1909. S. 36—41) im Hinblick auf Kautskys Schrift von einer „oberflächlichen und leichtfertigen Stimmungsmache gegen die neutestamentlichen Schriften". Und in der an gleicher Stelle veröffentlichten Abhandlung: **„Der urchristliche Kommunismus"** (S. 94—102) urteilt Maurenbrecher: „Gerade im Kernpunkte seines Buches versagt die Kautskysche Darstellung vollständig. Sie will den Ursprung des Christentums erklären und erklärt in Wirklichkeit weder die Tatsache der Gemeindebildung und Propaganda, noch die Gedanken, die notorisch bei dieser Propaganda die kräftigsten waren."

Dr. Paul Heinisch, **Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus.** (Biblische Zeitfragen, 1. Folge, H. 12. Münster, Aschendorff. 1908.) Unter den vielerlei naturalistischen Ursprungserklärungen des Christentums ist eine der ältesten jene, die die christliche Offenbarungsreligion für eine Synkrese von griechischem und jüdischem Geistesleben ausgibt. Gewiß haben die um die Zeit Christi in den östlichen Gebieten des römischen Reiches herrschenden Zeitideen und Kulturverhältnisse ihren Anteil an der Aufnahme und Ausbreitung des Christentums gehabt, aber ihr Ergebnis ist die christliche Religion deshalb noch lange nicht. Bevor H. in seiner kleinen Schrift die wirkliche Bedeutung des Einflusses griechischer Philosophie und jüdischen Glaubens auf das Christentum untersucht (S. 32—43), entwirft er an der Hand der besten neueren Fachliteratur eine trotz aller Kürze gut orientierende Schilderung von der Lage des Griechentums im Zeitalter des Hellenismus (S. 5—13), sowie von der Stellung des von griechischem Geiste beeinflußten Judentums in Palästina und Diaspora (S. 13—32).

Alois Schmitt, **Das Zeugnis der Versteinerungen gegen den Darwinismus** oder die Bedeutung der persistenten Lebensformen für Abstammungslehre und Apologetik. (Mit 14 Abbildungen.) Daß die Entwicklung des Lebens, wie es die geologischen Schichten zeigen, sich mit den Prinzipien der darwinistischen Selektionshypothese nicht erklären läßt, will der Verf., ein fachkundiger Geologe und Paläontologe, mit vorliegender Studie über die sog. Dauertypen darlegen. Er illustriert im ersten Teile durch Vorführung markanter Beispiele den Satz, daß nicht nur das Tierreich schon in den ältesten geologischen Schichten in reicher Gliederung vorhanden ist, sondern die verschiedenen Stämme des Tierreiches, aber auch manche Klassen, Ordnungen und Familien, ja sogar einzelne Gattungen und Arten in ihrem eigentümlichen Typus aus alter Zeit bis heute fortdauern. Im zweiten Teile wird dann die deszendenztheoretische Bedeutung der Dauertypen mit folgendem Ergebnis erörtert: 1. „Die An-

hänger einer monophyletischen Entwicklung (der Organismen des Tierreiches) können sich auf keine paläontologischen Tatsachen stützen, sondern müssen vor der uns bekannten Entwicklung eine noch viel länger dauernde annehmen, für welche man keine Beweise hat . . ." — 2. „Die Entwicklung seit dem Kambrium und Silur ist vielfach gar kein Fortschritt, sondern nur Spezialisierung des schon Gegebenen, mit Ausnahme des Wirbeltierstammes, wo die höheren Klassen später auftreten, aber ohne daß man geologische Beweise hat für eine Entstehung aus den niederen Klassen . . ." — 3. „Die tatsächlich stattgehabten Veränderungen und der teilweise Fortschritt läßt sich nicht durch die Veränderung der Lebensverhältnisse allein erklären, sondern wird nur erklärbar durch ein dem Organismus innewohnendes Entwicklungsgesetz" (s. S. 108 f.). Die in gutem Sinne populär gehaltene Schrift schließt mit einigen Winken für die apologetische Verwertung der behandelten naturwissenschaftlichen Tatsachen.

Die im vierten Jahrgange erscheinende, von P. W. Schmidt S. V. D. unter der Mitarbeit zahlreicher katholischer Missionare herausgegebene internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde Anthropos ist eine der bedeutsamsten und erfreulichsten literarischen Gründungen, die katholischerseits in den letzten Jahren unternommen wurden. Im jüngsten 1. Heft des IV. Bandes finden sich wieder wie gewöhnlich mehrere apologetisch ausmünzbare Aufsätze. Vor allem verdient die umfassende, schon im II. Bande begonnene ‚Étude historico-critique et positive' über **„L'origine de l'Idée de Dieu"** (S. 207—250) aus der Feder des Herausgebers Beachtung und Würdigung. Genannt seien außerdem die Arbeiten von P. J. de Marzan, **Le Culte des Morts aux Fiji, Grande île-Intérieur** (S. 87—98) und von P. Ch. Gilhodes, **Mythologie et Réligion des Katchins** (Birmanie) (S. 113—138). J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Den wichtigen **Begriff der Vaterschaft Gottes** sucht P. Lagrange O. P. fürs Alte Testament festzustellen in Revue biblique 1908, 481—99. Auf drei verschiedenen Klassen von Wesen bezieht sich Gottes Vaterschaft: 1. auf die Menschen, einbegriffen den Messias, 2. auf die Engel, 3. auf die göttliche Weisheit und den Logos. In den beiden ersten Fällen ist seine Vaterschaft eine uneigentliche, bildliche, nur beim Messias schlägt sie in eine wirkliche, naturhafte über, auch im dritten Falle hat sie als eigentliche, wesenhafte zu gelten. — I. Gott ist Vater der Menschen als Schöpfer; er gibt und erhält das Dasein. Doch nimmt die Vaterschaft hier verschiedene Nuancen an, je nachdem es sich handelt um die jüdische Nation, um deren Glieder, um das einzelne Individuum, um den König des Volkes, um den Messias. — Gott ist Vater des Volksganzen, das er schuf (Ex. 4, 22; Os. 11, 1; Deut. 22, 6; Is. 63, 16; Jer. 31, 20; 3, 19; Mal. 1, 6; Weish. 18, 13). Gott ist Vater aller Israeliten, nicht so sehr als Individuen wie als Glieder der Nation (Dt. 14, 1; Is. 1, 2; 30, 1, 9; Jer. 3, 22; 3, 14; Os. 2, 1; Dt. 32, 5). Die Sohnschaft wird nicht moralisch begründet, sondern sozial, einfach durch Zugehörigkeit zur Nation. Gott ist Vater jedes Gerechten, eine spätere Idee, aus der Zeit, wo die Religion nicht so sehr Sache des Volkes, als des einzelnen war und der Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten in Israel selbst schärfer betont wurde als der Unterschied zwischen Israel und den Heiden. So in den griechischen Büchern Sir. 51, 10; Weish. 2, 16b—18; 5, 5. Gott ist Vater des Königs David und seines Sohnes, natürlich seit der Zeit Davids (II. Sam. 7, 14; I Paral. 17, 11—14; Ps. 89, 27 f.). Der König erhält den Titel Sohn als Vertreter des Volkes. Gott ist Vater des Messias. So besonders Ps. 2 (vgl. Ps. 80, 4) „qui est le psaume messianique par excellence". Er ist weder vom Volke noch von einem jüdischen Könige zu verstehen, sondern einzig vom Messias. Lagrange versteht die Geburt aber nicht als ewige, denn „heute" steht nicht isoliert, sondern ist auf einen historischen Moment bezogen, in dem der Messias die Macht empfängt (vgl. Apg. 13, 33, Iren., Hilar., a Lapide, Schegg u. a.). Die ewige Geburt aber sei eingeschlossen, weil erst sie die Fähigkeiten gab für die Rolle des Messias. Daher ist es falsch zu sagen, vor den Evangelien schon sei der Titel „Sohn Gottes" für den Messias ein geläufiger gewesen, da er ja nur zweimal vorkommt. Il s'agit constammant (i. A. T.) d'élection, de vocation, d'assistance d'une part, de fidélité de l'autre; le Messie concentrant en lui-même ce qu'il y a de plus précis, de plus fort et de plus élevé: „Tu es mon fils moi-même, aujourd'hui je t'engendre." — II. Die Engel sind Söhne Gottes, nicht weil er sie zeugte, sondern weil sie seinen Hofstaat bilden. Sie waren bei der Schöpfung zugegen (Job. 38, 7), keiner ist Jahwe gleich (Ps. 89, 7). Der Name

bezeichnet hier nur eine erhabene, gottähnliche Natur; deshalb darf auch Satan unter den Söhnen Gottes erscheinen (Job 1, 6; 2, 1); er hatte anfangs teil an ihrer erhabenen Stellung, wurde aber ein rebellischer Sohn, der sogar die Menschen verführte, wie denn auch Söhne Gottes sich mit den Töchtern der Menschen vermischten (Gen. 6, 2—4). Sie sind dann aber keine Engel, keine Boten Gottes, mehr. (Satan hat aber doch den Job im Auftrage Gottes geprüft?) — III. In einem ganz geheimnisvollen Sinne ist Gott Vater der Weisheit (σοφία) und des Logos (Spr. 8, 22—31; Sir. 24, 1—34). Die Weisheit ist nicht die Kreatur Gottes, vielmehr sein Kind, sie thront an der Seite Gottes, der nach ihr als einem Modell die Kreaturen schafft, sie geht aus ihm hervor, ist seine eigene Weisheit. Das Alte Testament hat die Idee nicht weiter verfolgt; erst das N. T. gibt hier die Vollendung. Woher diese Idee? Nicht aus einer religiösen Aspiration, nicht aus dem Bedürfnis, ein Mittelwesen zwischen den seit der exilischen Zeit in reine Transzendenz erhobenen Gott und die Welt zu stellen, sondern aus der Revelation. Wir sind auf zwei Wegen zur alttestamentlichen Vorstellung eines naturhaften, eigentlichen Sohnes Gottes gelangt. Israel hat uns nicht selbst gesagt, daß beide Söhne, der Logos (die Weisheit) und der Messias eins seien. Ob etwa einige fromme, erleuchtete Israeliten diese Einheit des Messias-Logos erkannt haben, darüber können wir aus Mangel an historischen Daten nicht urteilen. Es bleibt noch zu untersuchen, ob man den Messias für ein übernatürliches Wesen hielt oder für einen bloßen Menschen. Lagrange verspricht diese Untersuchung.

Dr. B. Poschmann veröffentlicht in den „Forschungen" von Ehrhard und Kirsch eine Studie über **„Die Sichtbarkeit der Kirche nach Cyprian"**. Der große Bischof mit seiner charakteristischen geistigen Physiognomie wird untersucht auf seine Lehre von der äußeren Konstitution (Episkopat, Primat, Heilsnotwendigkeit, Zugehörigkeit) und von dem dreifachen Amte der Kirche (Glaubensregel, kirchliches Gesetz, Sakramentenspendung: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Ordo). Heben wir Wichtigeres hervor: „Der gesamte Episkopat ist die Grundlage der kirchlichen Einheit (11). Der römische Bischof bildet den festen Mittelpunkt des Episkopats (26), hat aber keine aktive Jurisdiktion über die Bischöfe (30); jeder Bischof ist selbständig und Gott allein verantwortlich, muß aber seinerseits in der stark betonten Einheit verharren, die Cyprian selbst in seinem Streit mit Stephan nicht verlassen wollte (40). Damit stimmt das harte Urteil über die Schismatiker überein, die gleich den Häretikern erachtet werden. Nur im Verbande der Kirche ist Heil, doch wird dieser Verband nicht im Gegensatz zur persönlichen Heiligkeit als entscheidend gewertet; es gibt Gute und Böse in der Kirche (60). Cyprian betont mehr die Verfassung, Irenäus mehr die Lehre; beide aber sind wesentlich einig (68). Die Schrift steht vor der Tradition, die Wahrheit über der Gewohnheit. Im Kampfe mit Stephan erblaßt ein wenig das Bild des energischen Mannes, er weicht etwas von seinen gesunden Prinzipien zurück. Jedenfalls hatte er ein starkes Amtsbewußtsein, was in jenen unfertigen Zeiten durchaus notwendig war. Die Schrift ist durchsichtig und liest sich angenehm und führt in wichtige, den Primat und die Sakramente berührende Probleme der Urzeit ein, die hier nicht näher erörtert werden können. Nur sei über die Bußlehre hervorgehoben, daß er in Konsequenz des damaligen Rigorismus „diejenigen Gefallenen, die sich nicht eines libellus pacis erfreuten, noch von der Aufnahme (in die Kirche) ausschloß" (138).

Aus der protestantischen Dogmatik notieren wir: **Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt** von Dr. N. Bonwetsch (S. 22). Verf. sammelt die Stellen dafür aus Paulus, Apostelgeschichte, Barnabas, II Klemens, Justin, Irenäus und Hippolyt; die letzten drei benutzen schon ein überliefertes Material; Tertullian kommt nur gelegentlich auf das Thema zu sprechen. Dr. R. Seeberg, Prof. in Berlin, liefert etwas **Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre** (S. 30). Er bekennt die Trinität, erbringt dafür den positiven Schriftbeweis, ist aber mit der scholastischen Spekulation darüber nicht zufrieden und will eine neue eigene liefern, bei der er der neuen Strömung des Voluntarismus entsprechend statt vom Intellekt vom Willen ausgeht. Der Vater will, daß Welt sei, der Sohn will, daß Kirche sei, der hl. Geist, daß der einzelne zur Kirche gehöre. Diese drei Willensakte machen das Wesen je der drei Personen aus. Seeberg kommt auch nebenher auf den actus purus der Scholastik zu reden, anerkennt ihn, kann ihn aber natürlich nicht mit dem zeitlichen Wirken Gottes reimen. Wie kann man im Ernst die operatio Dei ad extra zur Ursache oder zum Erklärungsgrunde der ewigen, immanenten persönlichen Bestimmtheit machen?

Die rechte evangelische Lehre von der Buße (S. 18) gibt H. Ohl in einer Polemik gegen Prof. Herrmann. Es handelt sich um die Reuelehre Luthers allein. Dieser habe

anfangs im Protest gegen die „Galgenreue" der alten Kirche stark die „Liebe zur Gerechtigkeit" als Wesen der Reue bezeichnet, habe aber später den Antinomisten gegenüber auch „die Predigt des Gesetzes" als Anfang der Reue gefordert, weil durch diese die Sünden offenbar würden. Herrmann betone nur das erste Moment.

In **Beobachtungen zum neutestamentlichen Sühneglauben** (S. 18) möchte Dr. E. F. K. Müller die alte „Kompensationslehre" etwas klarer machen. Es ist durchaus zwischen Versöhnung und Sühne zu unterscheiden. Die Versöhnung ist das Angebot der Verzeihung Gottes, es lautet in der Schrift allgemein, für alle Menschen; die Sühne dagegen ist Verzeihung und lautet stets partikulär, persönlich bedingt durch den Glauben und die Sittlichkeit. Christus starb für uns, bot eine objektive Leistung, aber nicht für Gott, der ihn uns schenkte, sondern für uns, daß wir von ihm Gehorsam lernten und so die rechte Herzensstellung zu Gott gewännen, worauf uns dann die persönliche Verzeihung Gottes zufällt. Die Betonung des sittlichen Momentes in der Vergebung berührt sympathisch, ist aber „katholisch".

Zur systematischen Theologie betitelt R. Seeberg 13 Aufsätze (Vorträge) „zur Klärung der schweren kirchlichen und theologischen Probleme der Gegenwart" (Vorw.). Er handelt von Chamberlains „Grundlagen" über v. Öttingen († 1905), über die Moderne und die Prinzipien der Theologie, von der Wahrheit des Christentums, von Fortschritt und Kirche, Glaube und Wunder, Sancta trinitas (Predigt), Gewissen und seiner Bildung, Wer war Jesus, Kindertaufe, Abendmahl, soziale Aufgabe der Kirche, Zukunft der Kirche. Wir heben Charakteristika heraus: „Wenn ich mir denke, daß eine der gegenwärtig herrschenden theologischen Schulen das ewige Leben ererben sollte, so würde mir doch ängstlich zumute werden" (92). S. wehrt sich gegen den Vorwurf des Subjektivismus so: „nur von dem subjektiven Erkenntnisgrunde wird zum objektiven Realgrunde fortgeschritten" (97), das Subjektive verbürgt ihm allein die objektive Wahrheit des Christentums. An den biblischen „Hauptwundern" hält er fest; sie verbürgen den Zeitgenossen die Wahrheit des Glaubens, und ihr Glaube ist der unsere (125 ff.). Zwar steht S. jeder „Christologie" zurückhaltend gegenüber, zieht aber die Zweinaturenlehre doch der modernen Christologie vor und schreibt als „Ausdruck unseres persönlichen Glaubens und unserer geschichtlichen Erkenntnis" die Worte hin: „So ist Jesus Christus, der Gottmensch!" In der „Kindertaufe" aber finde ich nirgends gesagt, daß sie die Erbsünde tilge. Sie gibt dem Kinde nur die Möglichkeit, das Heil sich dereinst persönlich anzueignen (283). „Die Kindertaufe wirkt deshalb nicht die Wiedergeburt, aber sie zielt auf die Wiedergeburt ab" (!). Wenn die Kindertaufe fällt, fällt die Volkskirche. Das Abendmahl wird geistig genossen. Vorträge fallen gewöhnlich breit und rhetorisch aus; aber die vorliegenden lesen sich doch angenehm und werfen manche Schlaglichter in die protestantischen modernen Strömungen. B. Bartmann.

Moraltheologie, Pastoral.

Für Strehlers Büchlein **Gänge durch die katholische Moral** (Breslau, —,60 M) ist binnen Jahresfrist eine zweite Auflage nötig geworden. Die Abhandlungen — sie erschienen zunächst in der für die Pflege des religiösen Lebens und Friedens so treu arbeitenden Monatsschrift „Friedensblätter" (Paderborn, jährl. 3,60 M) — fanden in der ersten Buchausgabe eine sympathische Aufnahme. Die Neuauflage ist um vier weitere Briefe vermehrt. Grundlinien der kath. Sittlichkeit, der pädagogische Charakter der Sittlichkeit, Kirche und Sittlichkeit, die sittliche Wertung der Kulturarbeit, Weltflucht und Weltüberwindung, Gesetz und innere Freiheit — das sind einige Titel der 10 Aufsätze, die hier gesammelt sind. In leichtverständlicher und dabei edler Sprache behandelt der Verfasser eine Reihe von Fragen des religiös-sittlichen Lebens, die gerade heute von der gebildeten Welt mit besonderem Eifer gestellt werden. „Nichts Schöneres gibt es, als einem suchenden Menschenkind die Hand reichen und ihm einen Ausweg zeigen zu können aus engem Tal — nach oben." Das kleine Buch kann auch dem gebildeten Laien warm empfohlen werden.

Aus Rademachers trefflicher Untersuchung: **Gnade und Natur** (vgl. oben S. 159) notiere ich die den Ethiker und Moraltheologen interessierenden Darlegungen über Gnade und Natur in der göttlichen Weltregierung (Weltregierung und Bittgebet; Gottvertrauen und Selbstvertrauen, Vorsehungsglaube und Arbeit; Beruf und Naturanlage), im Menschen (christliches und natürliches Sittengesetz; Autonomie und Heteronomie; christliche und ethische Persönlichkeit; das Heiligkeitsideal und die Natur u. s. f.) und im

Menschheitsleben (Christentum und weltliche Kultur; Religion und Gemeinschaftsleben; Religion und Nationalität). Rademachers Ausführungen sind gut geeignet, für die genannten und für ähnliche Fragen eine zuverlässige erste Orientierung zu bieten.

H. Pesch S. I. wendet sich in einem Artikel der Stimmen aus Maria-Laach: **Christliche Berufsidee und „kapitalistischer Geist"** (1908, II, 523—31) gegen einige von Max Weber im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (XX und XXI: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus") geäußerte Anschauungen. Pesch macht mit Recht geltend: „Die Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Stände ... die Berufspflicht, die Berufstreue als Gottesdienst, hat die Kirche von Anfang an gelehrt und gefordert. Sie wußte wohl, daß das Gesetz der Arbeit, das sie verkündigte, in der realen Welt sehr verschiedene Formen der Erfüllung finden müsse." Ferner: „Dem individualistischen, kapitalistischen Geist gegenüber betont die katholische Auffassung von jeher den Gemeinschaftsgedanken, die Gemeinschaftspflicht."

Desselben Verfassers Broschüre **„Ein Wort zum Frieden in der Gewerkschaftsfrage"** (Trier —,50 ℳ) ist mit ihrer milden Sprache und versöhnlichen Tendenz geeignet, in dem oben (S. 83) beklagten Gegensatz zwischen den christlichen Gewerkschaften und den katholischen Fachabteilungen allmählich den Frieden anbahnen zu helfen.

Das Freiheitsproblem wird insbesondere mit Rücksicht auf die strafrechtliche Literatur erörtert von Referendar Dr. H. Cosetti im Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 1909, S. 72—78. Cosetti betont, daß nur auf dem Grunde der Willensfreiheit ein Recht des Staates erwachsen kann, den Schuldigen zur Verantwortung und Strafe zu ziehen.

Auf der Limburger Generalversammlung der Görresgesellschaft behandelte Stephan Ehses das Thema: **„Das Konzil von Trient und die Übersetzung der Bibel in die Landessprache"**. Der Vortrag liegt nunmehr in der dritten Vereinsschrift für 1908 (Köln, Bachem; S. 37—50) gedruckt vor. „Ohne das warme Eintreten des Kardinals von Trient (Christoph Madruzzo), des einzigen deutschen Prälaten, der damals dem Konzil beiwohnte, würde wahrscheinlich der starke Einfluß der Spanier und Franzosen, überhaupt der Romanen, deren Sprache eine Übersetzung der Bibel (gemeint ist die Vulgata) viel eher entbehrlich machte, weit schärfere Bestimmungen durchgesetzt haben" als die (nach Peters) „ungemein milde Maßregel" der Sessio quarta vom 8. April 1546. Und wenn bei späteren Anlässen die Landessprache eine so nachdrückliche Vertretung gefunden hätte wie damals durch Madruzzo, „es würde wohl nicht bis zu der Konstitution Leos XIII.: Officiorum ac munerum vom Jahre 1897 gedauert haben, ehe eine allgemein als vortrefflich anerkannte kirchliche Gesetzgebung in dieser Frage erfolgte".

Die Fastenhirtenbriefe des hochwürdigsten Bischofes von Paderborn, Dr. Wilhelm Schneider, werden wegen ihres gediegenen theologischen Gehaltes und ihrer edlen Form und glänzenden Sprache auch außerhalb der Diözese Paderborn beachtet und hochgeschätzt. Der diesjährige Hirtenbrief handelt über die Tugend der **Nächstenliebe.**

Über die **Leichenverbrennung** ist auf Anordnung des bischöflichen Kommissars Dr. Segesser in den Kirchen des Kantons Luzern eine vom 18. Januar 1909 datierte Warnung verlesen worden. Darin heißt es: „Was die Kirche ... vornehmlich zu ihrem Verbote bestimmt hat, ist die Wahrnehmung, daß die Freunde der Leichenverbrennung diese allüberall als ein Mittel benützen zur Untergrabung des christlichen Glaubens an die Auferstehung der Toten und als eine Maßregel zur weiteren Entchristlichung des öffentlichen Lebens." Vgl. die Schweizerische Kirchenzeitung 1909, Nr. 4, S. 53. — In der Frankfurter Wochenschrift „Die Umschau" (1909, Nr. 1, S. 14—16) veröffentlicht J. Hundhausen einen Aufsatz **„Zur Kremation"**. Er zieht das „Wassergrab" im Meere dem Grab „in Erde oder Feuer" vor und ist gegen „rückständige Auferstehungsmeinungen". Die Leichenverbrennung verwirft er; es handle sich hier nur um eine „vermeintlich freiergeistige und vornehmere Mode". „Vor einigen Jahren hat u. a. der inzwischen verstorbene Prof. Beckmann in Freiburg ... nachgewiesen, daß, wenn die Leichenverbrennung auch nur für die Städte mit über 100000 Einwohner obligatorisch eingeführt würde, der Kohlenverbrauch dafür sich in einer die Industrie direkt belastenden Weise preissteigernd geltend machen würde. Ja man kann sagen, daß die allgemeine Einführung der Kremation ein Ding der Unmöglichkeit sein würde. Welche Berechtigung aber hat die Agitation für eine Sache, die in sich selbst niemals allgemein durchführbar ist?"

Die umfangreiche Monographie des Trierer Moralprofessors Franz Hamm **„Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral"** (Trier, 6 ℳ) wird wohl auf längere

Zeit ein Hauptwerk für die moralische Beurteilung des Steuerwesens und der damit zusammenhängenden Fragen bleiben. Der Verfasser zieht in weitem Umfange Finanz- und Rechtswissenschaft, Geschichte und Philosophie heran. Er erkennt, bekennt und befolgt den Grundsatz, daß es eine wissenschaftliche Notwendigkeit ist, neben der spekulativen Behandlung auch die historische Methode in der Moral anzuwenden und der Moraltheologie „das historische Auge" zu öffnen. „Die Moral muß fragen: 1. Ist die Steuerpflicht Gewissensgesetz? und 2. Ist die zeitgeschichtliche Ausgestaltung ein relativ gerechter Ausdruck? . . . Die Steuerpflicht ist Gewissenspflicht . . . Die Bezeichnung der Steuergesetze als Pönalgesetze ist ein Werturteil über die ungerechte Ausprägung der sittlichen Steuerpflicht in den Steuergesetzen. Die Formel ist dem Rechtsleben entnommen, wurde im 13. Jahrhundert in die Moraltheologie eingeführt und hat dort nur so lange Berechtigung, als die Steuergesetze allgemein als ungerecht aufgefaßt werden können . . . War das römische Steuersystem gewissensverbindlich mit direkten und indirekten Abgaben . . . dann ist es auch Pflicht katholischer Moraltheologen, das Steuersystem von Kulturstaaten der Neuzeit als Gewissenssache zu bezeichnen . . . Wenn auch die bis zur Glaubensspaltung häufige Bezeichnung der Steuerdefraudationen als furtum und rapina, sowie die Erwägungen bedeutender Moralisten es nahelegen, die Steuerpflicht der iustitia commutativa einzureihen, so ist es doch der Wirklichkeit heutzutage entsprechender, mit den meisten Moraltheologen eine Pflicht der iustitia legalis anzunehmen, aber mit der Verpflichtung der gesetzlich normierten Steuernachzahlung im Falle der Defraudation." Die Übertretung des Steuergesetzes ist, wenn die sonstigen Erfordernisse vorhanden sind, Sünde. Der Charakter der Sünde ist „nach Lage der Sache, mit Berücksichtigung der eigenartigen Staatsauffassung und der nicht zu bestreitenden milden Volksauffassung" theologisch in der Regel als läßlich zu betrachten. Die Arbeit Hamms bedeutet eine wirkliche Bereicherung der Moralwissenschaft und ist bei späteren Untersuchungen über dieses Gebiet nicht zu umgehen.

Das Archivum Franciscanum Historicum teilt (1909, S. 125) ein, wie es scheint, bislang unediertes Breve Eugens IV. vom 8. Juli 1446 mit. Der cn. „Omnis utriusque sexus" (Conc. Later. IV) über die **Osterkommunion** wird hier dahin erklärt: „non esse intentionem legislatoris animas illaqueare fidelium sub culpa mortali ad communicandum precise in die dominica resurrectionis, sed terminum statuisse a pascha ad pascham"; man genüge dem Kanon durch die Kommunion „in ebdomada sancta vel infra octavam Pasche".

Das kleine Buch des P. Joseph Hättenschwiller S. I., **„Die öftere und tägliche hl. Kommunion"**, das nach wenigen Monaten eine zweite Auflage erlebte, ist eine praktische, anregend und klar geschriebene Erläuterung des bekannten wichtigen Dekretes vom 20. Dezember 1905. (Innsbruck, —,70 M.)

Unter dem Titel **„Moderne Psychologie und katholische Beichte"** referiert J. Ambos im Pastor bonus (Jahrg. XXI, S. 77—81) über einen Aufsatz des Dr. med. Muthmann „Psychiatrisch-theologische Grenzfragen" (Zeitschr. für Religionspsychologie, Jg. 1, H. 2). Muthmann erkennt das Bedürfnis des Menschen an, sich für seine psychischen Spannungen beim Nebenmenschen Entladung zu suchen, sie zu „abreagieren". Und von diesem Gesichtspunkte aus erklärt er als moderner Psychologe: „Daran ist nicht zu zweifeln, daß die Beichte für unzählige die größte Wohltat ist."

Es ist eine interessante kirchen- und besonders kulturhistorische Studie, die der gelehrte Pfarrer und Professor Fr. Falk unter dem Titel **„Die Ehe am Ausgange des Mittelalters"** als Schlußheft des 6. Bandes der Pastorschen „Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes" jüngst veröffentlicht hat. (Freiburg i. B., 2,60 M.) „In den letzten Jahrzehnten tauchte außerhalb der katholischen Kirche in gewissen Kreisen die Behauptung auf, die Kirche des Mittelalters sei dem Werte der Ehe nicht gerecht geworden, sie habe die Ehe nicht nach Gebühr geachtet, sogar etwas Sündhaftes darin erkannt das eben zu dulden sei . . . Mit der gegen die Kirche des Mittelalters erhobenen Anschuldigung verbindet sich eine auffallende Hervorhebung der Verdienste, welche das 16. Jahrhundert um die Ehe sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht haben soll." Der außerordentlich belesene Verfasser bespricht u. a. die der Ehe im Mittelalter zuteil gewordene kirchliche Ehrung (Brauttüre, öffentliche Gebete), die Symbolik der Ehe (Ring, Schleier, Gürtel), die bürgerlichen Vorrechte der Ehe (in den Weistümern, in der Kriegssitte u. s. f.). Dann gibt er Beispiele aus den Ehestandsschriften und -büchlein, aus den Lehr- und Erbauungsbüchern, aus den Volksbüchern. Schließlich verweist er auf die Brautausstattung, die Verklärung der Ehe (in der Kanonisation von Frauen und

Witwen) und das Madonna-Ideal. So legt er dar, wie Kirche und Volk am Schlusse des Mittelalters über die Ehe dachten. In einem Schlußkapitel zeigt er, zu welchen Folgen in theoretischer und praktischer Beziehung die Neuerungen des 16. Jahrhunderts geführt haben. H. Müller.

Kirchenrecht.

Heiners **Katholisches Kirchenrecht** erscheint soeben in fünfter Auflage; der erste Band über die Verfassung der Kirche liegt bereits vor (Paderborn, Schöningh, 1909, M 5,60). Das Buch behauptet auch neben den verschiedenen neueren Lehrbüchern des Kirchenrechts von Sägmüller, Hollweck, Laurentius, Haring u. a. seinen Platz; es hat unverkennbar seine eigenartigen Vorzüge. Die gleichmäßig klare und präzise Sprache, die logisch wie sachlich korrekte Gliederung des Stoffes, der wohlüberlegte Ausgleich zwischen historischer und dogmatischer Darstellung, die gute Auswahl der Quellen- und Literaturverweise sind einige dieser Vorzüge; sie lassen Heiners Lehrbuch gerade für das erste Studium des Kirchenrechts als hervorragend geeignet erscheinen. Die von mir im „Literarischen Handweiser" (1906, Nr. 10, Sp. 390 f.) notierten Versehen hat der Verfasser ausgemerzt bis auf die eine Stelle von den Reordinationen, die allzusehr klingt, als wenn hier gar keine historischen Schwierigkeiten existierten. Da die Entscheidung der S. C. C. vom 24. November 1906 unberücksichtigt geblieben ist und lediglich auf das Dekret vom 20. Juli 1898 das heutige Recht zurückgeführt wird, kann die Darstellung des Kompetenzgrundes der Inkardination nicht als zutreffend gelten (S. 137). Das geltende Recht wird man beim Defectus lenitatis (S. 161—163) schwerlich so bestimmt, wie der Verfasser es tut, umschreiben können; die persönliche Auffassung drängt sich hier m. E. etwas zuviel vor. Die Neuordnung der römischen Zentralbehörden ebenso übersichtlich wie zuverlässig darzulegen (S. 258), ist begreiflicherweise nicht die letzte Sorge des jetzt als Uditore an der Rota wirkenden Verfassers bei Herstellung der neuen Auflage gewesen. Möge der zweite Band bald folgen und das ganze Werk seine alte Anziehungskraft behalten.

‚Die **Neuordnung der päpstlichen Behörden** auf Grund der Konstitution Sapienti consilio, 29. Juni 1908' wird von dem Grazer Kanonisten Haring in den Hauptzügen dargelegt. (Separatabdruck aus dem „Literar. Anzeiger", Graz u. Wien, Styria, 1908.) Auf S. 6 (Anm. 1) liest man: „Die Konstitution führt auch das Gebiet von Terra nova auf. Was ist darunter zu verstehen?" Der Verfasser wird inzwischen wohl schon selbst die Antwort wissen: Terra nova = Terre-Neuve = Neufundland!

Der schon recht stattlichen Reihe von Erläuterungen des neuesten Eherechtes gesellten sich neuestens hinzu: August Arndt S. I., **Die Eheschließung nach neuestem Recht** (Sonderabdruck aus der Zeitschr. „Pastor bonus" XX. Jahrg. 1908, S. 36) und Ludovicus Wouters C. ss. R., **Commentarius in Decretum** „Ne temere" (Amstelodami, 1909). Nach einem einleitenden Überblick über die Umstände, die zur kirchlichen Eherechtsreform geführt haben, werden bei Arndt die neuen gesetzlichen Bestimmungen (mit Einschluß der Nachträge) in drei Kapiteln: ‚Verlöbnis und Eheabschluß von Katholiken' — ‚Die Mischehen' — ‚Die Ehen der Nichtkatholiken unter sich' kurz, klar und gut kommentiert. Wouters bringt zunächst den Abdruck des Dekretes, dann die inzwischen zur Lösung von Dubia gegebenen Responsa der S. Congr. Conc. und den Kommentar selbst, der durch eine instruktive Kasuistik anregend belebt wird. Deutsche Leser werden natürlich wegen der Nichtbeachtung der ‚Provida' kein vollständiges Bild des für Deutschland geltenden Eherechtes bei Wouters finden.

In seiner Studie **Die Pfarrvikarie der Diözese Trier** (in „Archiv für katholisches Kirchenrecht", 1909, 34 ff.) behandelt der Pfarrer Andreas Schüller ein Seelsorgeinstitut, das weder im gemeinen noch im partikulären Kirchenrecht festgelegt, sondern einzig der diskretionären bischöflichen Gewalt anheimgegeben ist. Bei der immer wichtiger werdenden Rolle, die die Pfarrvikarien (anderwärts auch Rektorat genannt) im Organismus der preußischen Diözesen spielen, muß man für rechtshistorische Untersuchungen wie die vorliegende, zumal wenn sie ebenso gediegen sind, recht dankbar sein. Der Verfasser verfolgt die Entwicklung der Trierischen Pfarrvikarie von ihrem Anfangscharakter als Kaplanei bis zur heutigen Geltung als Quasi- oder Pseudopfarrei in dem Gremium einer kanonischen Pfarrei.

Eine Dissertation, die neben ihrem wissenschaftlichen Werte auch hohe praktische Bedeutung hat, ist die von Ludwig Cuno über den **Erwerb der juristischen Persönlichkeit seitens der Ordens- und ordensähnlichen Genossenschaften der katholischen**

Kirche nach dem im Deutschen Reiche geltenden Recht. (Borna-Leipzig, 1908, 8°, 147 S.) Ich notiere hier die Resultate der Untersuchung. „Der Erwerb der juristischen Persönlichkeit erfolgt: 1. ohne weiteres kraft allgemeinen Rechtssatzes in Bayern, Baden, Hessen, Mecklenburg-Schwerin, Braunschweig, Mecklenburg-Strelitz, Oldenburg, Sachsen-Koburg-Gotha, Waldeck, Bremen, Hamburg und Elsaß-Lothringen für die staatlich genehmigten Ordens- und ordensähnlichen Genossenschaften; 2. durch landesherrliche Verordnung bezw. Verleihung in Württemberg, Sachsen-Weimar, Schaumburg-Lippe und Lippe für die staatlich genehmigten Ordens- und ordensähnlichen Genossenschaften; 3. durch besondere Gesetze in Preußen und Lübeck für alle Ordens- und ordensähnlichen Genossenschaften schlechthin; 4. durch Eintragung ins Vereinsregister nach Maßgabe des BGB. a) in Sachsen-Meiningen, Sachsen-Altenburg, Anhalt, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Reuß ä. L. und Reuß j. L. für die staatlich genehmigten Ordens- und ordensähnlichen Genossenschaften; b) in allen deutschen Bundesstaaten, mit Ausnahme von Preußen und Lübeck, und im Reichslande Elsaß-Lothringen für die staatlich nicht genehmigten Ordens- und ordensähnlichen Genossenschaften, soweit sie sich nicht — wie in Hessen durchweg — als verbotene Vereinigungen darstellen."

Ulrich Stutz, **Das karolingische Zehntgebot.** Zugleich ein Beitrag zur Erklärung von c. 7 und 13 des Kapitulars Karls des Großen von Heristall. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Bd. XXIX. Germanistische Abteilung, 1908. 8°. 49 S.) Diese Untersuchung stellt als erstes Ergebnis fest, daß das 7. Kapitel des karolingischen Dekrets von Heristall eine Wiederholung und Neueinschärfung einer älteren Vorschrift ist, worin Pipin etwa zwischen 755—68 das kirchliche Zehntgebot zum Reichsgesetz gemacht hatte. Ähnlich folgert St. aus dem schwierig zu exegesierenden 13. Kapitel, daß der neben dem einfachen allgemeinen Kirchenzehnt bestehende besondere Zehnte und Neunte, d. i. der sog. Doppelzehnt, durch das Dekret nicht etwa erstmalig eingeführt, sondern nur modifiziert wurde. Der Verfasser schließt: „. . . Das wird man . . . immerhin vermuten dürfen — über eine Vermutung ist nach den Quellen nicht hinauszukommen —, daß der Zehnt der Preis war, den die weltlichen Machthaber des Frankenreiches an die geistlichen von den gemeinsamen Untertanen zahlen ließen, um, ohne das eingezogene Kirchengut zurückgeben zu müssen, die Wiederaufrichtung der fränkischen Kirche zu ermöglichen" (S. 49).

Nikolaus Hilling, **Die römische Rota und das Bistum Hildesheim am Ausgange des Mittelalters** (1464—1513). In: Grevings Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten; Heft 6. H. hat seine Studie zu guter Stunde erscheinen lassen. Infolge der jüngst erfolgten Wiedererrichtung der S. Rota Romana bringt man diesem ehedem berühmtesten Gerichtshofe der katholischen Welt, der aber seit dem 16. Jahrhundert an Ansehen beständig verloren und seit 1870 seine Rechtsprechung vollends eingestellt hatte, wieder lebhafteres Interesse entgegen. Nachdem sich H. 1903 in dem trotz gewaltiger Lücken reichhaltigen und noch undurchforschten Archiv der Rota genügend umgesehen, entschloß er sich, die Prozeßakten aus den sechs Bistümern des alten Sachsenlandes: Hildesheim, Halberstadt, Minden, Paderborn, Münster und Osnabrück für die Jahre 1464—1513 durchzuarbeiten und das Quellenmaterial für jede Diözese getrennt zu publizieren. Es entfallen für den genannten Zeitraum auf Hildesheim 103, auf Münster 82, auf Halberstadt 71, auf Paderborn 52, auf Osnabrück 48 und auf Minden 36 überlieferte Rotaprozesse. Vorliegende erste Publikation gilt dem Bistum Hildesheim. Für die äußere Darstellung der einzelnen Prozesse wählte der Verf. die Form der Tabellen, die für die Bearbeitung von Prozeßakten am gebräuchlichsten ist (S. 67—127). Die voranstehende umfassende textliche Darstellung (S. 1—66) macht den Leser mit den Aktenbeständen des Rotaarchivs bekannt, orientiert über die zur Ergänzung der Hildesheimer Rotaprozesse herangezogenen heimatlichen Geschichtsquellen, erläutert den Inhalt dieser Prozesse im Zusammenhang und schildert schließlich die Bedeutung der Rotaprozesse für die Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters. Die von H. bearbeiteten (und zu bearbeitenden) Rotaakten haben für die Sittengeschichte Deutschlands geringere Bedeutung; die meisten Prozesse betreffen nämlich Zivilstreitigkeiten. Einen gründlichen, freilich durchaus nicht immer erfreulichen Einblick gewähren aber die Akten in die zahlreichen, von Deutschland aus geführten Benefizialprozesse und in die Stellung der deutschen Rotabeamten. Die Tatsache, daß sehr viele Beamte der Kurie, darunter genug solche deutscher Herkunft, als Pfründenjäger in die Prozesse verwickelt waren, ist eines der wichtigsten Resultate vorliegender Untersuchung (s. S. 46). Auch für die Geschichte des Prozeßverfahrens an der Rota bringt H.s Veröffentlichung manchen wertvollen Beitrag.

J. Schulte.

Philosophie.

In der philosophischen Literatur nimmt einen sehr ehrenvollen Platz ein die **„Philosophische Bibliothek"**, durch deren Herausgabe in kleinen handlichen Bändchen die Dürrsche Buchhandlung in Leipzig ein wirkliches Bedürfnis befriedigt hat. Band 28 bringt in dritter Abteilung der philosophischen Werke **René Descartes'**, dessen **„Prinzipien der Philosophie"** mit 47 Figuren im Text und mit einem Anhang: Descartes' Bemerkungen über (gegen) ein Programm seines ehemaligen begeisterten Schülers Henry de Roy (3. Aufl. 5 *M*). Die „Bemerkungen" erscheinen hier zum erstenmal in deutscher Übersetzung. Der Herausgeber Dr. Arthur Buchenau hat sowohl zu diesen Bemerkungen wie auch zu den Prinzipien der Philosophie eine sehr instruktive Einleitung geschrieben, in der er die Entstehungsgeschichte, die lateinische Originalausgabe und die erste französische Ausgabe behandelt. — Band 117 enthält **Friedrich Schleiermachers Weihnachtsfeier** (2 *M*), bekanntlich ein Gespräch über Religion, in welchem Schl. wenn auch nicht seinen eigenen Standpunkt, so doch seine religiöse Gedankenwelt zum Ausdruck bringt. Die kritische Ausgabe von Hermann Mulert bietet außer dem Text der Ausgabe von 1806 und den Änderungen der Ausgabe von 1827 eine orientierende Einleitung und am Ende klärende Anmerkungen und ein gutes Register. — In Band 116 publiziert Rudolf Asmus **Kaiser Julians philosophische Werke** (3 *M*), übersetzt und erklärt und mit einem sehr brauchbaren Personen- und Sachregister und kurzen Charakteristiken der einzelnen Traktate versehen. Wenn auch der kaiserliche Philosoph in der Geschichte der Philosophie keineswegs als Wegweiser eine größere Bedeutung erlangt hat, so sind seine Ideen in den 6 vorliegenden Abhandlungen namentlich für Theologen dennoch von größerem Interesse. — Kirchners **Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe,** neu bearbeitet von Dr. Karl Michaelis (Band 67, 5. Aufl. 1907, 8 *M*) ist sehr klar und präzis geschrieben, entbehrt aber der notwendigen Allseitigkeit. Aus der Einnahme des einseitig Kantischen Standpunktes erklärt sich der Mangel einer objektiv zutreffenden Würdigung der scholastischen Begriffe, die überhaupt nur dürftig herangezogen werden; theologisch steht das Buch auf spezifisch protestantischem Boden. — St. Witaseks **Grundlinien der Psychologie** (Band 115, 1908, 3 *M*) enthalten manches Wertvolle und Gute. Der Gesamtstandpunkt des Verfassers spricht sich aus in der Ablehnung der Seelensubstanz, die er durch den „Verband der Dispositionsgrundlagen" ersetzen zu können glaubt. Was die Seelentätigkeit betrifft, speziell deren psychische und physische Seite, so hat er Bedenken sowohl gegen die scholastische Wechselwirkung wie gegen den Wundtschen psychophysischen Parallelismus. Eine positive Lösung der Frage könnte nach ihm allenfalls nur auf dem Boden der Metaphysik erfolgen, doch ist auch dort nach seiner Ansicht nichts zu erwarten. — Inbezug auf Band 118 (**Einführung in die Erkenntnistheorie** von Dr. August Messer) vgl. oben Seite 217.

Dr. Severin Aicher behandelt in seiner gekrönten Preisschrift: **„Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles"** (Berlin 1907. Reuter & Reichard. 4,50 *M*) das Erkenntnisproblem lichtvoll und mit verständnisvoller Würdigung seiner objektiv-allgemeinen und seiner aktuellen Bedeutung in den drei Kapiteln: die Erkenntnisfaktoren, der Erkenntnisprozeß und der Erkenntnisbegriff.

W. Windelbands **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie** (Tübingen 1907. Mohr. 12,50 *M*) ist in der vierten Auflage erschienen. Es bietet auf dem Boden der Grundanschauung des Kantischen Idealismus, abweichend von der gewöhnlichen Methode, nicht eine chronologische Darstellung der Hauptvertreter der philosophischen Systeme, sondern in logischer Durchführung die Entwicklung der einzelnen Probleme selbst, ohne Zweifel ein Vorzug. W. ist bekanntlich Auktorität und einer der führenden Geister auf dem Gebiete der idealistischen Philosophie.

Die **Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin** von Dr. Jos. Sachs (3. Aufl. Paderborn 1907. F. Schöningh. 3,60 *M*) behandeln in klarer und übersichtlicher Weise die Ontologie, Kosmologie, Anthropologie und Theologie. Das Werkchen ist sehr geeignet, als Handbuch dem akademischen Unterrichte zugrunde gelegt zu werden oder als kurzes und bequemes Wiederholungsbuch zu dienen.

Prälat Dr. E. L. Fischer, **Der Großgeist das höchste Menschenideal,** Grundlinien zu einer Philosophie des Ganzgenies (Berlin 1904, Gebr. Paetel, geb. 4 *M*). Das Buch, welches nach einer Einleitung über das Grundwesen des Großgeistes den Großgeist in seiner Denktätigkeit, Willenstätigkeit und in seinem Gemütsleben schildert, ist großzügig entworfen entsprechend der selbstbewußten Persönlichkeit des Verfassers, der

laut der ersten Ankündigung „nach dem Zeugnis der Geschichte der Philosophie der selbständigste und wissenschaftlichste katholische Philosoph der Gegenwart" ist. Er hat „nicht für die Klein- und Minimalgeister" geschrieben, wohl aber für alle diejenigen, welche „Sinn für das Geistiggroße" haben. Man kann dem literarisch sehr produktiven Philosophen nur wünschen, daß das lesende und denkende Publikum nicht allzu bescheiden über sich selbst urteile.

Die Köselsche Sammlung bringt als 22. Bändchen **Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christl. Abendlande** von J. A. Endres (Kempten 1908, 1 M). Der dem Verf. zur Verfügung stehende eng begrenzte Raum machte selbstverständlich eine einigermaßen erschöpfende Darstellung unmöglich. Desto klarer und bestimmter treten bei der gewandten Darstellung und vollen Beherrschung des Stoffes seitens des gelehrten Verfassers die Grundlinien der mittelalterlichen philosophischen Entwicklung hervor, so daß das zweckentsprechende Werkchen mit vollem Rechte zu empfehlen ist.

In den **Stimmen aus Maria Laach** 1908 II S. 491—507 weist L. Dressel S. I. in einer Untersuchung über **„Atom und Element im Lichte der heutigen Physik"** nach, daß die alte aristotelisch-scholastische Lehre über die Zusammensetzung der Körper zwar nicht unserer heutigen Naturwissenschaft gerecht wird, aber doch auch mit ihr nicht in grundsätzlichem Gegensatz steht. Sehr belehrend und zugleich unterhaltend ist eine Darlegung über den **menschlichen Gang** (vis motrix) von J. Beßmer S. I. S. 509—522 in der angenehmen Form eines Zwiegesprächs zwischen einem Philosophen und einem Physiologen.

Das philosophische Jahrbuch (1909 S. 20—38) bietet eine kurze, klare Übersicht über **David Hume's Beurteilung in der Geschichte der Philosophie** von Dr. Emil Walz. In einem weiteren Artikel: **„Die Schöpfung aus Nichts gegenüber dem Materialismus, Pantheismus und Semipantheismus"** (S. 39—52) weist Dr. M. Esser überzeugend nach, daß die materialistischen, pantheistischen und semipantheistischen Lösungsversuche des Schöpfungsproblems unhaltbar sind. Eine Abhandlung von Dr. Bruno Urbach: **„Über das absolute Moment in unserer Raumvorstellung"**, die namentlich gegen Kant und Stumpf gerichtet ist, schließt ab mit dem Urteil, „die Seele vermag keinen Raum zu fabrizieren, sei es aus was immer. Nur auf Grund einer ursprünglich gegebenen, wenn auch noch so geringen aber wahren Raumanschauung können wir durch Abstraktion und Kombination die Vorstellung jener großen und vielgestaltigen Räumlichkeiten konstruieren, wie sie das sogenannte äußere Weltbild zeigt." — Ein Referat über den **sechsten Sinn (Fernsinn) der Blinden**, über den seit einiger Zeit eine lebhafte Kontroverse eingesetzt hat, ist noch nicht in der Lage, ein abschließendes Urteil über diesen interessanten Gegenstand zu bringen.

Der Versuch Knickenbergs, in seiner **„Tierpsychologie"** (Graz, Moser, 1908 1,50 M) nachzuweisen, daß das Tier eine bloße Maschine sei ohne jegliches psychische Vermögen, muß als mißlungen bezeichnet werden. Vgl. dagegen in Natur und Offenbarung 1908 S. 705—725 Rauhut: **Über verstandesmäßig aussehende Tätigkeiten im Kreise des Tierlebens.**

In dem letzten Hefte der **„Kantstudien"** beanspruchen allgemeines Interesse die Untersuchung Nikolai von Bubnoff's über das **Wesen und die Voraussetzungen der Induktion** und Richard Honigswalds Aufsatz: **Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre.**

B. Funke.

Volkswirtschaftslehre.

Die **volkswirtschaftliche und soziale Literatur** schwillt dermaßen an, daß selbst der Fachmann sie kaum mehr überblicken kann; erscheinen doch nach zuverlässigen Angaben in den Hauptkulturländern jährlich allein 4—5000 Bücher und in rund 600 Fachzeitschriften ca. 10000 größere Artikel aus diesem Gebiete. In verschiedenen Ländern hat man deshalb das Bedürfnis nach sozial-literarischen Zentralen bereits stark empfunden. Soweit dieselben bis jetzt ins Leben getreten, verfolgen sie allerdings überwiegend das Ziel, zu praktisch-sozialer Arbeit Anregung und über ihre zweckmäßige Ausgestaltung Auskunft zu geben; hierhin gehören hauptsächlich die **Sozial-Museen** (musée social, institut of social service), deren erstes und bis jetzt hervorragendstes 1895 vom Grafen Chambrun († 1899) mit einem Aufwande von 2 Mill. Frcs. in Paris (rue Las-Cases 5) gegründet wurde. Rein literarische Zwecke verfolgt dagegen das 1905 gegründete **„Internationale Institut für Sozial-Bibliographie"** (Berlin W 50, Spichernstr. 17), in dessen Aus-

schuß über ein Dutzend Länder vertreten sind. Es veröffentlichte, außer einem **„Führer durch die sozialwissenschaftliche Zeitschriftenliteratur"** (1907) bis jetzt vier Jahrgänge der **„Bibliographie der Sozialwissenschaften"** (bearb. von Dr. H. Beck), die sich über die Erscheinungen von fast 20 Sprachgebieten, über die Artikel in ca. 900 Zeitschriften und Revuen, die wissenschaftlich wertvollen Artikel der großen Tageszeitungen, amtliche Drucksachen, Kongreßberichte ꝛc. erstreckt (ca. 25000 internationale Neuerscheinungen jährlich); dabei werden allerdings die Sozialwissenschaften im weitesten Sinne berücksichtigt (Theoret. u. prakt. Sozialökonomie, Soziologie, Sozialpolitik, Finanzwissenschaften und -Politik, Sozial- und Wirtschaftsstatistik, Kolonialwesen, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Kriminologie, Wirtschaftsrecht, Handelswissenschaften, Wirtschaftsgeographie). Diese Bibliographie bildet die Zusammenfassung der literarischen Monatsberichte, welche die **„Kritische Blätter** für die gesamten Sozialwissenschaften" (Dresden, Böhmert, Mk. 24) im Anschluß an die ausführlichen Kritiken über die bedeutenderen Werke aller Länder veröffentlichen. — Als ferneres Institut mit ähnlichen Zwecken ist mir nur noch die **Zentralstelle für soziale Literatur der Schweiz** bekannt (gegr. 1906 in Zürich I Seilergraben 31; mit Lesezimmer). — Erwähnung verdienen jedoch noch unsere großen sozialen Bibliotheken; jene des Volksvereins in M.-Gladbach (12000 Bände) und der Gehe-Stiftung in Dresden (Brüdergasse 21; 70000 Bände).

Fragen wir nun nach dem wirklich Wertvollen in diesem Meere von Schriften, so schrumpft ihre Zahl schon ganz erheblich zusammen. Auf keinem Gebiete – etwa die Pädagogik und Tagespolitik ausgenommen — erscheint eine solche Menge von Traktätchen und Broschüren wie hier, und die Schar jener, welche darin die „wirkliche Lösung" der sozialen Frage bringen wollen, ist Legion. Selbstverständlich soll nicht allen solchen kleinen Schriften das Urteil gesprochen werden. Wenn sie nichts anderes wollen, als die sozialen Einrichtungen, Erfahrungen und Bestrebungen für weitere Kreise des Volkes mundgerecht zu machen — wie es z. B. der Volksverein f. d. k. D. durchweg mit Glück anstrebt —, dann sind sie hochwillkommen; denn ohne rege Mitarbeit des Volkes ist auf sozialem Gebiete keine Besserung zu erreichen. Anders aber, wenn ihnen nur darum zu tun ist, große schwere Probleme auf „einfachste" Weise zu lösen, mit großen Worten auf möglichst kleinem Raume darzutun, wie wenig bis jetzt alle, die das betr. Problem behandelt, von der Sache verstanden haben.

Beschränken wir uns weiterhin noch auf die sozialen Schriften der letzten Jahre und zwar auf solche, die nicht rein fachmännischen Charakter tragen, so ist es noch leichter, einen genügend orientierenden Überblick über dieselben zu gewinnen.

1. **Enzyklopädische Werke.** Voran steht für uns Katholiken das **Staatslexikon** der Görresgesellschaft (s. oben S. 65 f. und 79), das unter der Leitung von J. Bachem, dem Dr. Sacher zur Seite steht, eine erfreuliche wissenschaftliche Höhe erreicht hat inbezug auf Gründlichkeit, Objektivität, Vornehmheit und Großzügigkeit der Anschauung, und — last not least — wirkliche Lesbarkeit, die es vor ähnlichen Werken auszeichnet und wodurch es fast den Charakter eines enzyklopädischen Lehrbuches annimmt. Das Werk greift aber — dem Titel entsprechend — über die Sozialwissenschaften weit hinaus, besonders sind Rechtsfragen sehr eingehend behandelt. Auf die echte philosophische Fundamentierung ist viel Fleiß verwandt.

Rühmende Erwähnung verdient hier auch der „Herder" kat' exochen, das neue 8bändige **Konversationslexikon** (1902–07, ℳ 100) das den volkswirtschaftlichen und sozialen Fragen außerordentlich anerkennenswerte Aufmerksamkeit geschenkt hat; enthält doch jeder Band über sie allein 3—6 vier- und mehrspaltige Textbeilagen, die bei Vermeidung alles Überflüssigen für den Nichtfachmann zur ersten Orientierung durchaus genügendes Material bieten.

Das enzyklopädische Standard-work auf unserem Gebiete bildet das bekannte **„Handwörterbuch der Staatswissenschaften"**, das 1898—1901 in 2. Auflage erschien (7 Bde., brosch. ℳ 125, Fischer, Jena) unter Leitung der Professoren Conrad, Elster, Lexis und Loening; seit einiger Zeit ist die 3. Auflage in Bearbeitung (Bd. 1, 1909). Das Werk ist ein Muster von Gründlichkeit und Literaturbeherrschung. Sein Standpunkt, der jedoch in manchen Einzelheiten variiert, ist der eines gemäßigten wirtschaftlichen Liberalismus. Auf ähnlichem Boden steht das treffliche zweibändige **„Wörterbuch der Volkswirtschaft"** von Prof. Elster (ℳ 40, ibid.), das mehr für Studierende bestimmt ist und ebendeshalb auch für Nichtfachkreise von Wert ist.

Für das Volk sind geschrieben das **„Kathol. Universal-Volkslexikon"**, herausg. von Thoemes (bis jetzt 16 Hefte à ℳ 0,25; fast vollendet; Vinzentius-Buchhandlung, Nordhausen), das jedoch in der Hauptsache allgemeines Konversationslexikon ist, sowie

das **„Evangelische Volkslexikon** zur Orientierung in den sozialen Fragen der Gegenwart" von Th. Schäfer (1 Bd., Velhagen & Klasing. ℳ 8.50).

2. **Statistik.** Den ersten Platz nimmt ein das seit 30 Jahren erscheinende **„Statistische Jahrbuch für das Deutsche Reich"**, herausg. vom Kaiserl. Stat. Amt (Berlin, Puttkammer & Mühlbrecht, ℳ 2); es berichtet regelmäßig über die Bevölkerungsbewegung, Stand der verschiedenen Gewerbe, Handel und Verkehr, Geld- und Kreditwesen, Justiz-, Kriegs-, Finanz- und Versicherungswesen, Hygiene, Genossen- und Gewerkschaften; Anhang: Internationale Übersichten. — Daneben haben die größeren Bundesstaaten noch eigene „Statistische Jahrbücher" (bes. Bayern, Elsaß-Lothringen, Preußen, Sachsen), die vor allem das Unterrichts-, Medizinal- und Justizwesen eingehend behandeln.

Eine Zusammenfassung der Hauptergebnisse der Reichsstatistik von 1871 an bietet das **„Statistische Handbuch für das Deutsche Reich 1907"**, herausg. vom Kaiserl. Stat. Amt (2 Teile, ℳ 10; Berlin, Heymann).

Überwiegend statistisch ist auch **„Die Weltwirtschaft.** Ein Jahr- und Lesebuch" von E. v. Halle (III. Jahrg. 1908; ℳ 13,20; Leipzig, Teubner), das Berichte enthält über den Stand von Verkehr und Gewerbe im jeweils abgelaufenen Jahre in Deutschland und den meisten anderen Kulturstaaten. Gleicher Art ist das über die Tätigkeit deutscher Städte berichtende **„Kommunale Jahrbuch"** von Lindemann-Südekum (I. Bd. 1908; Jena, Fischer).

Laufende Übersichten über die sozial-charitative Tätigkeit der betreffenden Konfessionsgemeinschaften enthalten das protestantische **„Kirchliche Jahrbuch"** von Schneider (35. Jahrg. 1908; ℳ 7; Gütersloh, Bertelsmann) und das 1908 erstmals erschienene katholische **„Kirchliche Handbuch"** von Krose (ℳ 6; Freiburg, Herder; 2. Jahrg. in Vorbereitung).

3. **Nationalökonomische Hand- und Lehrbücher.** Von katholischer Seite ist hier leider nur wenig zu nennen, aus Deutschland gar nur das eine **„Lehrbuch der Nationalökonomie"** von Heinr. Pesch; der erste Band (Grundlegung) erschien 1905 (Freiburg, Herder, ℳ 10); der zweite (allgemeine Volkswirtschaftslehre) wird für das laufende Jahr angekündigt; wann das Werk vollendet sein wird, ist bei der schwankenden Gesundheit des Verfassers leider schwer zu bestimmen. Der Standpunkt des Verf. (Solidarismus) berührt sehr wohltuend durch seine ausgesprochen organische Auffassung der Gesellschaft, die mit scharfer Betonung der natürlichen Rechte des einzelnen verbunden ist.

Am nächsten steht dieser Richtung von den anderen Volkswirtschaftslehrern Adolf Wagner, besonders in seiner neueren **„Theoretischen Sozialökonomik"** (2 Bde. 1907, Leipzig, Winter); doch neigt er bekanntlich zu staatssozialistischen Anschauungen. An Gründlichkeit und Tiefe wird er nicht leicht übertroffen.

Ein Antipode von Wagner ist sein Berliner Kollege Gustav Schmoller, dessen **„Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre"** zum drittenmal zu erscheinen beginnt (Teil I, 1908, 7.—10. Tsd.; Leipzig, Duncker & Humblot); er ist das Haupt der historisch-ethischen Schule, die von philosophischer Grundlegung der Volkswirtschaftslehre wenig hält, vielmehr historisch-induktiv (entwicklungsgeschichtlich) vorgeht, jedoch von der rein materialistischen Geschichtsauffassung des Sozialismus sich freihält, vielmehr die Bedeutung der sittlichen Triebkräfte anerkennt.

Als Schulbuch wird am meisten benutzt: „Conrad, **Grundriß zum Studium der politischen Ökonomie"** (4 Bde.; der 1. Bd. in 6. Aufl. 1907; Jena, Fischer) wegen seiner Übersichtlichkeit und leichten Schreibweise. Gleich Schmoller vertritt er manche liberalistische Ideen.

Ein fast rein wirtschaftsgeschichtliches, systematisch geordnetes Sammelwerk ist das **„System der Volkswirtschaft** von Roscher" (5 Bände, der erste 1906 in 24. Aufl.; Stuttgart, Cotta).

Mehrere gute nationalökonomische Werke haben uns ausländische Katholiken geschenkt, so vor allem Antoine, Cours d'économie politique (bereits 4. Aufl.), Cossa, Primi elementi di economia sociale (deutsch von Moormeister), Devas, Political Economy (deutsch von Kämpfe) ꝛc.

Zu dem Hauptprobleme der Nationalökonomie, der Wertlehre veröffentlichte von katholischer Seite W. Hohoff mehrere Studien, wobei er sich leider zu eng an Marx anschließt (vgl. **„Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik"** Paderborn, 1908).

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.





Deutschland.

Die zweite Beratung des Pfarrbesoldungsgesetzes wurde im preußischen Abgeordnetenhause am 12. und 13. Februar erledigt. Der Wunsch der Bischöfe, daß die Höhe der staatlichen Zuschüsse für die katholischen Geistlichen in demselben Verhältnisse zu der der evangelischen Geistlichkeit zugebilligten Summe stehen möge, wie die Kopfzahl der Katholiken zu der der Evangelischen, ist staatlicherseits nicht erfüllt worden. Ebenso wurde eine Aufbesserung der katholischen Hilfsgeistlichen abgelehnt. Auch ist es der Zentrumsfraktion nicht gelungen, die Ausnahmebestimmungen für Gnesen-Posen und Kulm aus dem Gesetze zu entfernen. Um den Verwaltungsausschuß des evangelischen Pfarrerwitwen- und Waisenfonds in die Lage zu versetzen, die Bezüge der Witwen von Geistlichen, die ein Dienstalter von mehr als 15 Dienstjahren erreicht haben, in stärkerem Maße zu erhöhen, soll dem Fonds von seiten des Staates vom 1. April l. J. ab eine weitere dauernde Rente von jährlich 500000 Mark überwiesen werden. Der ausgesetzte Betrag von 120000 Mark für den katholischen Emeritenfonds soll um 230000 Mark ab 1. April d. J. aus staatlichen Mitteln erhöht werden, so daß im ganzen 350000 Mark an Ruhegehalt für katholische Geistliche von Staats wegen bereitgestellt sind oder ein Sechstel der für Pensions- und Reliktengelder den Evangelischen zugebilligten Summe.

In Württemberg dauerte die Beratung des neuen Volksschulgesetzes in der Zweiten Kammer fort. Die liberal-sozialdemokratische Mehrheit hat den Entwurf, insoweit er den Einfluß der Kirche auf die Schule zu brechen bestrebt war, in mehreren Punkten noch verschärft. In der Frage der Ortsschulaufsicht fiel die Entscheidung am 23. Januar. Die geistliche Ortsschulaufsicht, die seit Jahrzehnten in Württemberg bestand, wurde völlig beseitigt. Auch die Stellung des Geistlichen im neuen Ortsschulrat ist soviel als möglich herabgedrückt worden; er rangiert selbst auf dem kleinsten Dorfe hinter dem Ortsvorsteher, der gewiß vom Schulwesen oder von Pädagogik nicht mehr versteht als der Geistliche. Dagegen ist dem Radikalismus allerdings die Einführung der Simultanschule nicht gelungen. Der Volksschulgesetzentwurf wird demnächst an die Erste Kammer hinübergehen, in der sein Schicksal noch einigermaßen ungewiß ist.

In Oldenburg hat der Landtag nach dreitägiger Generaldebatte zum Schulgesetzentwurf die geistliche Ortsschulaufsicht mit 24 gegen 22 Stimmen abgelehnt. Die Regierung will sie unbedingt beibehalten. Der Entwurf fällt, falls in der zweiten Lesung keine Verständigung erzielt wird.

Die evangelisch-lutherische Landessynode des Königreichs Sachsen nahm in einer Sitzung vom 11. Februar Stellung zu der Umgestaltung des Religionsunterrichts in den Volksschulen. Dabei wurde beschlossen, sie „widerstrebe nach wie vor nicht der Durchführung einer ausschließlich fachmännischen Staatsaufsicht über die Schule. Aber für die religiöse Unterweisung der heranwachsenden Kirchenglieder halte sie an Pflicht und Recht der Kirche, sie zu beaufsichtigen, fest; sie sei damit einverstanden, daß der Religionsunterricht im wesentlichen Unterricht in der biblischen Geschichte, sowie in der Geschichte der christlichen Kirche sei und die Person Jesu im Mittelpunkt des Unterrichts stehe. Aber sie halte es für unerläßlich, daß in der biblischen Unterweisung den jugendlichen Seelen die christlichen Heilswahrheiten und die Person Jesu Christi so nahe gebracht werden, daß sie ihn nicht nur als religiös-sittliches Vorbild und als großen Sittenlehrer, sondern auch als ihren Heiland und Erlöser erkennen lernen. Sie empfehle eine neue Auswahl des religiösen Lernstoffes, sowie, wo nötig, Milderung des Lernzwanges. Sie wolle nicht einen derartigen konfessionellen Religionsunterricht, daß dadurch der Gegensatz gegen die Bekenntnisse anderer Konfessionen verschärft werde."

Der zwanzigste internationale Eucharistische Kongreß wird vom 4. bis 8. August in Köln abgehalten werden. Am 9. Februar fand im erzbischöflichen Palais daselbst eine Konferenz von den Vorstandsmitgliedern der sechs Kommissionen des Lokalkomitees und von Vertretern des ständigen Komitees mit dem Bischofe Heylen von Namur an der Spitze statt, in welcher die Vorbereitungsarbeiten und die Hauptpunkte des Programms einer eingehenden Beratung unterzogen wurden. Gewohnheitsmäßige Hetzer vom Schlage des protestantischen Expastors Gottfried Schwarz (Karlsruhe) sind bereits an der Arbeit, um Stimmung gegen den Kongreß zu machen. Dieser Mann erfrechte sich am 23. Januar in Leipzig einen Vortrag über das Thema zu halten: „Zum diesjährigen Götzenfest in Köln", der von beleidigenden Angriffen auf die katholische Kirche und überhaupt auf jedes christliche Denken und Empfinden strotzte.

Über die Mischehen in den rheinischen Militärgemeinden brachte der Reichsbote (Nr. 30) statistische Angaben, die zwar für den katholischen Teil noch keineswegs erfreulich sind, aber doch eine nach fast 70jährigen schweren Kämpfen errungene Freiheit der Militärpersonen bei der religiösen Erziehung der Kinder feststellen lassen. In den rheinischen Militärgemeinden bestehen nach genannter Statistik 532 gemischte Ehen; in 417 ist der Mann evangelisch, in 115 katholisch. Abgesehen von den kinderlosen gemischten Ehepaaren hatten 237 evangelische, 185 katholische und 107 gemischte Kindererziehung. Von 336 evangelischen Vätern lassen 170 ihre Kinder evangelisch, 158 katholisch und 8 gemischt, von 96 katholischen Vätern 67 dieselben evangelisch, 27 katholisch und 2 gemischt erziehen. Von den 580 Kindern unter 14 Jahren, die, in Mischehen der rheinischen Militärgemeinden geboren, noch leben, werden 289 evangelisch, 291 katholisch erzogen. Die Gesamtzahl der aus gemischten Ehen i. J. 1908 Geborenen betrug in den rheinischen Militärgemeinden 102 Kinder, von denen 54 evangelisch, 48 katholisch getauft wurden.

Von der Münchener Nuntiatur traf in Münster i. W. am 12. Februar die Mitteilung ein, daß Papst Pius X. mit der Erhebung des Regens und Domkapitulars Illigens zur Würde eines Weihbischofs von Münster einverstanden sei. Derselbe wird sich zum Informativprozeß demnächst nach München begeben. Die Rheinisch-Westfälische Zeitung hatte gegen das Münsterer Domkapitel den schweren Vorwurf erhoben, daß ein tiefer Riß dasselbe in zwei getrennte Lager scheide, je nach der Berufung durch den König oder den Bischof. Demgegenüber richtete das Gesamtkapitel am 3. Februar eine Adresse an den Bischof, worin es die Versicherung abgab, daß unter ihm „vollkommene Eintracht herrsche" und daß es „brüderlich treu zusammenhalte in dem einmütigen Streben, unserer hl. Kirche nach besten Kräften zu dienen und dem Bischofe die schweren Sorgen des Oberhirtenamtes, so es könne, zu erleichtern".

Köln, 15. Februar 1909. Dr. P. A. Kirsch.

Rom und Italien.

Auch für den, der ganz in seinen Studien lebt, ist es nicht leicht, aus Italien zu berichten, ohne des schweren Unglücks Erwähnung zu tun, das über Sizilien und Kalabrien mit dem furchtbaren Erdbeben am Ende des vergangenen Jahres hereingebrochen ist. Der Gedanke an den entsetzlichen Massentod und den grausigen Einsturz so vieler Wohnhäuser und Gebäude weckt die gerade dem Gelehrten in besonderer Weise schmerzliche Erinnerung an die schönen Kunstwerke, die unwiederbringlich verloren sind. So z. B. die berühmte normannische Kathedrale von Messina aus dem 11. Jahrhundert, die unter ihren Trümmern Statuen und Gemälde von hohem Werte begrub, auch den Taufstein, die Kanzel, die nur zum Teil erhalten gebliebenen Mosaiken des 13. Jahrhunderts. Unter den Ruinen der Pinakothek wurden wieder gefunden das berühmte Triptychon von Antonello (1473) mit der Darstellung der Madonna auf dem Throne zwischen 2 Heiligen, ferner Christus auf dem Wege nach Emmaus von Polidoro Caravaggio und andere — allerdings schwer beschädigte — Werke. Es sind ferner gerettet, dank der unermüdlichen Arbeiten der Bibliothekare von Catania Caputo und Manacorda, die vielen kostbaren griechischen Handschriften, die zum großen Teile aus dem Basilianerkloster S. Salvatore stammen, darunter einige unedierte, wie die Xenion = Chronik aus dem 11. Jahrhundert; auch verschiedene Nomokanones und Evangelienbücher, Palimpseste aus dem 6. Jahrh., desgleichen mehrere Handschriften von patristischen Werken, von Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Damascenus usw. Ein besonderer Grund, weshalb wir glauben, jenes Ereignis in diesen kurzen Mitteilungen erwähnen zu müssen, ist das leuchtende Beispiel des Eifers und der Nächstenliebe, das die Geistlichkeit bei diesem

traurigen Anlasse gab. Die Polemik, die sich in bezug darauf an eine unvorsichtige Äußerung eines antiklerikalen Ministers knüpfte, ist jetzt verstummt; aber sie hat doch die bewunderungswürdige Arbeit ins hellste Licht gerückt, die von Priestern jeder Stufe und jeden Standes geleistet wurde, um der so furchtbar geschlagenen Herde zu Hülfe zu kommen. Die Namen des Papstes Pius X., der Kardinäle von Palermo und Catania, der Bischöfe Morabito, D'Arrigo wie des katholischen Abgeordneten Micheli und die von vielen anderen werden mit goldenen Lettern aufgezeichnet bleiben in diesem beweinenswerten Blatte unserer Geschichte. Und wir dürfen nicht verschweigen, wie unter den hervorragendsten Gelehrten, die in der Verwirrung der Nachrichten und der Maßregeln Wegweiser und Führer wurden, diejenigen von katholischen Priestern und Ordensleuten sich finden, die jetzt ganz populär sind, wie P. Alfani, P. Melzi, P. Stiattesi u. a.

Der Streit um den Modernismus scheint in Italien jetzt beendet zu sein. Er entwickelte sich gleich anfangs höchst sonderbar in einer reichen, aber ephemeren Blütenpracht von Zeitschriften, Zeitungen, fliegenden Blättern und Broschüren jeglicher Art, die die gewagtesten Namen trugen; — eine dieser Veröffentlichungen, die „Quercia" [Eiche] hatte kaum die Lebensdauer eines Pilzes! In dieser Tagesliteratur wurden die modernistischen Irrtümer mit einer Dreistigkeit, die um so kühner war, je weniger Bestand sie hatte, verteidigt oder angegriffen. Angegriffen wurden sie sehr häufig in ganz ungenügender Weise, indem man sich der Bezeichnung „Modernismus" bediente (wie Kardinal Ferrari in einem kräftigen Protest hervorhob), um alles zu bekämpfen, was der persönlichen Meinung mißliebig war. Daher könnte es den Anschein haben, als sei der Modernismus bei uns weiter verbreitet als es wirklich der Fall ist. Wie dem auch sein mag: diejenigen, die als die Häupter der modernistischen Bewegung bezeichnet wurden, Murri (dem man den Satz zuschreibt, die göttlichen Offenbarungen müßten sich auflösen in „psychologische Projektionen") und Minocchi, haben freiwillig ihre Verbindung mit der kirchlichen Disziplin und Autorität durchschnitten. Leider folgten ihnen drei bis vier andere Priester oder Ordensleute, die sich von derselben Verurteilung getroffen glaubten. So kommt es, daß die modernistischen Zeitschriften und Tageblätter, wie das „Rinnovamento" in Mailand, die „Rivista di cultura" in Rom, nur mehr ein ganz abgesondertes Leben führen: sie haben fast gar keinen Einfluß auf den Klerus und das Volk, die treu und standhaft sich an die Unterweisungen des Papstes halten. Es ist bemerkenswert, weil es ein Zeichen für die Richtung unserer kirchlichen Kultur sein kann, daß in Italien die Gegner des Modernismus sich mehr damit beschäftigen, seine philosophischen und apologetischen Lehrmeinungen zu bekämpfen als sich gegen seine unbegründeten Aufstellungen in der positiven Theologie und in der Bibelkritik zu wenden. Man kann fast sagen, daß die Approbationen und Lobsprüche, die sowohl Leo XIII. wie der regierende Papst der biblischen und historischen Kritik zuteil werden ließen und die auch in der Enzyklika „Pascendi" wieder bekräftigt worden sind, bei uns mehr eine Ermutigung und Anregung blieben, als daß sie eine Norm für das Studium geworden wären — natürlich abgesehen von den nötigen Ausnahmen. Und es ist bezeichnend und angenehm zu bemerken, daß diese Ausnahmen sich jetzt alle um den päpstlichen Stuhl sammeln; es möge genügen, das Kollegium der Scriptores Bibliothecae Vaticanae mit ihrem berühmten Leiter Monſ. Giovanni Mercati und die beiden Sammlungen der Studi e Testi („Studien und Texte") und der Codices Vaticani anzuführen, die in diesen letzten Zeiten zwei glänzende Bestätigungen fanden, die erste in den jetzt wohlbekannten Initia Patrum von Vattasso, die andere in den Miniature del Cosma Indicopleustes, die von Stornaiolo veröffentlicht wurden. Auch die Bibliotheca SS. Patrum, die es sich zur Aufgabe stellt, die besseren Werke der hl. Väter sowohl dem Verständnis und der Fähigkeit der Studierenden wie dem Stande der heutigen Wissenschaft und Kritik anzupassen, bietet fortwährend neue, sehr schätzbare Früchte ihrer Tätigkeit; in den letzten Tagen ist auch die Ausgabe der Confessiones vom hl. Augustinus erschienen, besorgt von Prof. Ramorino (von der Universität zu Florenz), die sicher zwischen den Gelehrten einen großen Streit wegen der neuen Kriterien erregen wird, die in der Rezension und dem Studium des Textes angenommen wurden und die den von Knöll befolgten fast entgegengesetzt sind. Inzwischen meldet man uns, daß die Rivista storico-critica delle scienze teologiche von Rom die Veröffentlichung einer nützlichen Reihe von Manuali delle scienze religiose („Handbücher der Religionswissenschaft") unternommen hat, die nach streng kritischen und wissenschaftlichen Methoden herausgegeben werden und in deren Programm die biblischen, patristischen Disziplinen usw. einen breiten Platz einnehmen. Möge das schöne Versprechen sich würdig erfüllen! Bis jetzt ist es indes nur ein Versprechen, das vielleicht einen guten Vorläufer in der italienischen,

kürzlich veröffentlichten Übersetzung des vorzüglichen Werkes von P. Fonck S. I. „Wissenschaftliches Arbeiten“ hat, welches eben jetzt mit einem hohen Empfehlungsworte Seiner Heiligkeit beehrt wurde.

Das gute Beispiel Roms hat auch eine wohltätige Wirkung auf andere Gegenden ausgeübt, besonders auf Toskana, wo die Libreria Editrice Fiorentina, eine Gesellschaft von Geistlichen, sich zum „Zentrum einer gesunden und modernen Kultur gemacht hat. Bislang bot sie passende Übersetzungen von ausgezeichneten fremdländischen Werken, wie z. B. die kürzlich vollendete Übersetzung der „Kirchengeschichte“ von Hergenröther. Jetzt ergreift sie auch selbst die Initiative zu neuen literarischen Unternehmungen. Besonders ist zu erwähnen die Gründung einer gediegenen „Rivista di filosofia neo-scolastica“, die in Nachahmung ihrer Schwester von Löwen dadurch, daß sie zeigt, wie stark der „alte Schlauch“ auch noch für die „neuen Weine“ ist, mächtig dazu beitragen wird, das Prestige jener Philosophie wieder zu heben, die uns vom hl. Vater als das unüberwindliche Bollwerk des alten Glaubens bezeichnet wird.

Inzwischen entwickelt sich das regste Leben in unseren blühenden theologischen Universitäten, welche in jedem Jahre die Zahl ihrer Alumnen vermehren, den Unterricht sich ständig verbessern und zunehmen sehen. Nach dem Willen des hl. Vaters sind in diesem Jahre an der päpstlichen Gregorianischen Universität spezielle Kurse der biblischen Exegese, der orientalischen Philologie und der Kirchengeschichte eingeführt worden, die der Einrichtung jener „Seminare“ sehr nahe kommen, die den Ruhm Ihrer Universitäten bilden und die an den unsrigen fast völlig fehlen. Der biblische Unterricht ist ferner an der gleichen Universität in der Weise ausgebildet, daß er die Kandidaten zu den von der päpstlichen Kommission für die biblischen Studien erteilten akademischen Graden vorbereiten kann. Augenblicklich scheint sich gleichwohl die größere Aufmerksamkeit der Schöpfung der neuen Dominikaner-Universität zuzuwenden, die der hl. Vater mit einem herrlichen Breve an den General der Väter des Predigerordens ermutigt und zur päpstlichen Universität erklärt hat. Sie wird die Stelle der Akademie des hl. Thomas einnehmen, die hier allgemein die „Minerva“ genannt wird und die nach der 1872 erfolgten Unterdrückung durch die Regierung ihren alten Glanz nicht wieder erreicht hatte. Sie soll allerdings besonders den thomistischen Studien gewidmet sein, aber auch höhere Kurse für alle Zweige der theologischen, speziell der biblischen Disziplin enthalten. Soweit man hört, wird sie auch für solche Alumnen geöffnet sein, die nicht zum Orden gehören, sowohl für Italiener wie für Ausländer. Ich habe jüngst den gewaltigen Bau dieser Universität besucht, der sich hier in Rom in der Via Parma bei den Quattro Fontane mitten im Zentrum der Stadt machtvoll erhebt; von dem Besuch habe ich den Eindruck gewonnen, daß es sich in der Tat um eine in jeder Beziehung glänzende Gründung handelt. Ihre Vorlesungen wird diese Universität im kommenden Schuljahre feierlich eröffnen.

Inbezug auf das ganze Feld der wissenschaftlichen Arbeiten haben die Anregungen des Hl. Stuhles also einen kräftigen Widerhall gefunden und sind treu befolgt worden. Ebenso kräftig und anregend wirkt das Leben Roms in der Leitung der kirchlichen Disziplin. Die großartige Organisation der Römischen Kurie in ihrer wiederhergestellten Einfachheit — staunenswert für den Außenstehenden, noch staunenswerter für den, der, mitten darin stehend, sich ein intimeres Urteil bilden kann — entfaltet nunmehr nach allen Richtungen hin ihre wohltätigen Wirkungen und erfüllt vollkommen die schönen Hoffnungen, denen der Hl. Vater in der Konstitution „Sapienti consilio“ Ausdruck verliehen hat. Die engere und lebendigere Verbindung mit dem Episkopate, dem Klerus und dem Volke einerseits, die genaue Verteilung der Ämter, der Kompetenzen und der Arbeit auf die einzelnen Beamten, die mehr unmittelbare Aufsicht des Papstes über den ganzen Betrieb bewirken in allen Angelegenheiten einen gewissenhafteren Eifer und eine erheblich größere Sorgfalt. Die ersten Schwierigkeiten — wenn es eigentliche Schwierigkeiten gab — sind glücklich überwunden worden, und jetzt geht alles glatt und vortrefflich, als wenn es so von Anfang an gewesen wäre. Von diesem ausgezeichneten Erfolge können Sie sich überzeugen, wenn Sie die bislang veröffentlichten drei ersten Nummern der „Acta Apostolicae Sedis“ durchblättern, worin die Angelegenheiten von größerer Wichtigkeit gebucht sind. Nicht an letzter Stelle steht darunter die Einsetzung einer neuen „Congregatio a minoribus sanctorum causis“, der glückliche Abschluß des bekannten Beatifikationsprozesses der Jungfrau von Orleans, schließlich ein zeitgemäßes Dekret der „Congregatio de Religiosis“ bezüglich des Almosensammelns der Kongregationen und religiösen Orden, ein klug ausgearbeitetes Dokument, das in dieser so delikaten Angelegenheit in Hinsicht auf die Rechte der Bischöfe wie auf die Pflichten der

Oberen und der Ordensleute gar nichts außeracht läßt. Indem ich die Aufmerksamkeit Ihrer Leser auf diese praktischen und klugen Maßnahmen lenke, die ein wichtiges Probestück der in Aussicht stehenden Kodifikation des kanonischen Rechtes[1] bilden, ist es mir eine Freude, daran zu erinnern, daß die erste Anregung dazu gleichzeitig gegeben wurde vom damaligen Bischof von Mantua (heute Pius X.) und von Ihrem Kardinal Krementz.

Auch die Reform der Seminarien, die den Gegenstand beständiger Sorge und väterlicher Liebe des Hl. Vaters bildete, ist nunmehr eine glücklich vollendete Tatsache geworden. Sie ist erreicht worden durch eine strenge apostolische Visitation, die im letzten Jahre in allen Diözesen Italiens stattfand und die überall mit einer Bischofskonferenz beschlossen wurde. Hierbei wurde die Vereinigung verschiedener Seminarien zu einem interdiözesanen oder Bezirks-Seminar festgesetzt und in allen Seminarien die Anwendung der genauen und klugen Normen der Disziplin und der Studien beschlossen, die von der „Congregatio episcoporum et regularium" gleichzeitig angeordnet waren. Jene Normen können — mit einigen Veränderungen — als Grundregeln für alle, auch für die ausländischen Seminarien dienen. Dieser Gedanke ist ausführlich entwickelt worden von einem ausgezeichneten italienischen Pädagogen, P. Andreas Micheletti, sowohl in den drei starken Bänden seiner Elementi di pedagogia ecclesiastica als auch in dem von ihm ausgearbeiteten Kommentar zu den obengenannten Dekreten.[2] Er erfreute sich der weitgehendsten Approbation von seiten Sr. Heiligkeit.

Ich hätte jetzt nur mehr einen kurzen Überblick über die Kirchenpolitik unserer Regierung zu geben. Was die letzte Vergangenheit angeht, ist vielleicht kein Grund zu allzu großer Klage vorhanden; ich erinnere besonders an die feierliche Ablehnung der Pläne bezüglich der Ehescheidung und der Abschaffung des Religionsunterrichtes und ferner an den Sieg des Gesetzes über die Sonntagsruhe. Die letzten Wahlen haben uns jedoch eine recht unsichere Zukunft eröffnet. Augenblicklich ist nur von Interesse das Wiederaufleben der Frage bezüglich des „Non expedit". Sie hat eine vorsichtige Lösung gefunden in der Anweisung der Enzyklika „Il fermo proposito", worin das Fernbleiben von den Wahlen als allgemeine Regel festgestellt wird; die Klugheit der Bischöfe kann in einzelnen Fällen eine Ausnahme davon gestatten, indem man die Wahlbeteiligung dort erlaubt, wo die Wahl eines Antiklerikalen ernstlich droht; eigentliche katholische Kandidaturen werden jedoch nicht zugelassen. Die Formel heißt: „Katholische Abgeordnete — ja; abgeordnete Katholiken — nein." Indessen, die Bildung von Blocks in vielen Orten wird diese Ausnahme jetzt häufiger eintreten lassen als in der Vergangenheit. Die Aussichten sind also nicht gerade traurig, besonders wenn man die Disziplin und die große Zahl der Katholiken in den weitaus meisten Wahlkollegien in Erwägung zieht, zumal da der Block immer mehr zu einem — leeren Schlagworte wird.

Rom, 14. Februar 1909.

Dr. Ubaldo Mannucci, Professor der Theologie.

Aus der griechisch-orthodoxen Kirche.

1. Die Hierarchie des ökumenischen Patriarchates.

In der letzten Nummer des Jahres 1907 veröffentlicht die Ἀλήθεια ἐκκλησιαστική, das Amtsblatt des Phanar in Konstantinopel, ein Syntagmation, Verzeichnis der zum Patriarchat gehörigen Metropoliten. Es sind im ganzen 84 in drei Abteilungen, aus denen die heilige Synode gebildet wird. Ganz genau ist die Zahl nicht, da die vier Metropoliten von Bosna-Serai, Herzek, Swornik und Banjaluka nie nach Konstantinopel kommen und gewissen zwischen dem Patriarchat und der österreichisch-ungarischen Regierung vereinbarten Bestimmungen unterliegen. Auch der Metropolit von Kreta hängt mit seinen zahlreichen Suffraganen nur durch ein schwaches Band mit Konstantinopel zusammen, und fünf griechische Diözesen, welche das Syntagmation in Bulgarien aufzählt,

[1] Mit Bezug darauf habe ich erfahren, daß der von der Kommission vorbereitete Rechtskodex bereits zum Abschluß gelangt ist. Der erste seiner drei Teile, „De personis" (die beiden anderen handeln „De rebus" und „De iudiciis") wird alsbald den Bischöfen der ganzen Welt zugeben, damit sie innerhalb 6 Monate ihre Meinung äußern. Die gesammelten Beobachtungen der Bischöfe werden nach Möglichkeit in dem vorgeschlagenen Texte Berücksichtigung finden. Der so modifizierte Text soll zu Anfang des Jahres 1911 veröffentlicht werden.

[2] De institutione clericorum in s. seminariis, commentarium in decretum et normas S. C. EE. et RR. data die 18. Ian. 1908. Romae, Pustet. 4 Bändchen, 8⁰.

existieren seit 1906 nicht mehr, abgesehen davon, daß zwei andere Metropolien, Üsküb und Presrend, von Serben geleitet werden und daß in Mazedonien seitens der Bulgaren 21 Diözesen als zu ihnen gehörig erklärt sind, von denen 7 besetzt. Das Wort Metropolit hat eigentlich die Bedeutung eines Erzbischofs mit Suffraganen, indes fehlen die meisten jetzt den Metropoliten. Ephesus hat einen, Heraklea zwei, Smyrna einen, Saloniki fünf, in Summa also (wenn wir Kreta übergehen, das eine besondere Organisation hat) gibt es 9 Suffraganbistümer. Ziehen wir von der Zahl der Metropolien, welche auf 84 angegeben wird, Kreta und die 9 Metropolien von Bosnien und Bulgarien ab, so bleiben 74 übrig, zu denen aber 9 Suffraganbistümer von Konstantinopel und dieses selbst hinzukommen, so daß das ganze ökumenische Patriarchat 84 Diözesen zählt. Diese verteilen sich auf 2—2½ Millionen Gläubige. Kleinasien, das wohl von der Hälfte der gläubigen Bevölkerung bewohnt wird, zählt nur etwa ein Viertel aller Diözesen, 22. Der Kampf der ökumenischen Kirche gilt den Slawen in Europa, dort also bedarf sie zahlreicherer Führer.

Außer den Metropoliten und den Suffraganbischöfen gibt es noch Hilfsbischöfe und solche ohne das Recht der Nachfolge, Chorbischöfe. Bartas berechnet sie auf etwa 30, von denen 5 oder 6 allein auf Konstantinopel kommen.

2. Die griechisch-orthodoxe Kirche in Bosnien und Herzegowina.

Seitdem Österreich-Ungarn die Okkupation von Bosnien-Herzegowina vollzogen, haben drei Volkszählungen stattgefunden. Bei der ersten im Jahre 1879 fanden sich 448000 Muselmänner, 476000 Orthodoxe und 209000 Katholiken. Im Jahre 1885 zählten die Muhamedaner 472000, während die Orthodoxen auf 571000, die Katholiken auf 265000 angewachsen waren. Bei der letzten Zählung im Jahre 1895 ergaben sich als Resultat für die Muselmänner 548000, Orthodoxe 673000, Katholiken 334000. Nach einer etwa gleichzeitigen Statistik zählt die Erzdiözese Sarajewo 177372 Katholiken, die Diözese Trebinje 15730, während die Diözese Banjaluka 50320, Mostar etwa 95000 Seelen zählte.

Die orthodoxe Kirche wurde zur Zeit der Türken durch drei Metropoliten geleitet, zu denen seit dem Jahre 1900 ein vierter hinzugetreten ist. Die erste Metropolie ist die von Dabro-Bosnien mit dem Sitze in Sarajewo, der derzeitige Metropolit ist Msgr. Nikolaus Manditsch. Die zweite Metropolie, Hersek und Zaklumie, hat ihr Zentrum in Mostar, ihr Hirt ist Msgr. Pater Limonitsch. Die dritte, Swornik und Dolnij-Tuzla, wird mit dem Sitze in Tuzla von Msgr. Gregor Jickowitsch geleitet, währen die vierte, Banjaluka und Bikatsch, unter Msgr. Eugen Letitsa steht. Im Jahre 1895 belief sich die orthodoxe Bevölkerung auf 673000 Seelen, eine Zahl, die seitdem sicher bedeutend zugenommen hat. Genauer lassen sich die Zahlen nur für Mostar und Banjaluka bestimmen. Ein Schematismus von Mostar aus dem Jahre 1901 gibt folgende Daten: 100643 Orthodoxe, von denen 51049 männlich, 49594 weiblich; 8 Protopresbyterate mit 140 Kirchen und drei Kapellen, an denen 46 Pfarrer, Administratoren und ein Kaplan tätig sind. In 16 Konfessionsschulen unterrichteten 24 Lehrer 1182 Kinder, von denen 851 Knaben, 331 Mädchen, während 44 Kommunalschulen von 1427 serbischen Kindern (1250 Knaben und 177 Mädchen) besucht wurden. Ein Schematismus der Diözese Banjaluka berichtet, daß dieselbe nach ihrer Errichtung 300092 Gläubige zählte, welche sich auf 139 Pfarreien und 794 Filialen mit 112 Pfarr- und 42 Sukkursalkirchen sowie 21 Kapellen verteilten. 93 Pfarrer, 36 Administratoren und ein Kaplan bilden den Weltklerus, 2 Higumenen, 4 Hieromonachen und ein Hierodiakon in drei Klöstern den Ordensklerus. Hierzu kamen 30 serbische orthodoxe Lehrer in 21 Konfessionsschulen mit 1710 Kindern, während in 43 Kommunalschulen 2118 Kinder Unterricht empfingen.[1]

Nach einem zwischen Wien und dem Phanar geschlossenen Vertrage werden die Metropoliten durch Verständigung zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt, d. i. zwischen dem Patriarchat und Österreich gewählt. Der österreich-ungarische Gesandte in Konstantinopel schlägt dem ökumenischen Patriarchen einen Kandidaten vor, die heilige Synode ernennt ihrerseits der Form wegen zwei Kandidaten und wählt dann aus diesen den von Österreich Vorgeschlagenen, dessen Ernennung dann der Kaiser von Österreich bestätigt. Der Erwählte wird nicht, wie sonst alle von Konstantinopel abhängigen Metropoliten, im Phanar, sondern in Bosnien und der Herzegowina durch serbische Prälaten geweiht. Da das Volk in keiner Weise mehr befragt wird, sind die Orthodoxen gegen ihre Bischöfe, die allzu gefügigen Werkzeuge Wiens, nicht wenig erbittert.

[1] Vgl. Échos d'orient 1905.

Auch auf einem anderen Gebiete des kirchlichen Lebens verlangt das Laienelement mehr Einfluß. Klerus und Laien, welche den offiziellen Beirat der Metropoliten ausmachen und mit denselben die Diözesen leiten, insbesondere aber die Kirchengüter, Schulen und Wohltätigkeitsanstalten beaufsichtigen, werden zurzeit durch den Metropoliten allein ernannt. Auch bei der Besetzung dieser Ämter wünscht das Volk mitzureden. Ob die Bischöfe auch im bürgerlichen Leben sich einer zu großen Deferenz gegen Österreich schuldig gemacht haben? Unter den Türken bildete die obtschina die Gemeinde, eine zugleich weltliche wie geistliche Gemeinschaft, Pfarrei und politische Gemeinde zugleich. Sie wählte sich ihre Vorsteher für die Verwaltung geistlicher Angelegenheiten, ernannte den Lehrer wie den Pfarrer, erhielt Geschenke und Legate und besaß ohne jede Kontrolle von anderer Seite manchmal recht beträchtliche Länderstrecken. Kaum in das Land gekommen, mischte sich die österreichische Verwaltung in die Geschäfte der obtschina ein. Wohl gestattete sie den Familienhäuptern, auch ferner ihren Kmet (Bürgermeister) und dessen Beistände zu wählen, aber sie übernahm es, die Rechnungs- und Amtsführung dieser lokalen Gewalthaber zu überwachen, ja sie maßte sich an, den Lehrer zu ernennen oder wenigstens zu bestätigen und das Recht, den Popen einzusetzen, dem Metropoliten vorzubehalten. Der orthodoxe Episkopat hat gegen diese Einmischung der Zentralgewalt keinen Einspruch erhoben, sei es, weil er den Kampf mit der weltlichen Macht scheute, sei es, weil er mit der Mehrung seiner eigenen Machtbefugnisse nicht unzufrieden war.

Alle diese Umstände haben zu einer großen Entfremdung zwischen Bischöfen und Volk geführt. Im Jahre 1898 streikten die Orthodoxen von Mostar, um gegen die Einschränkung ihrer Rechte zu protestieren, indem sie ihre Kinder nicht taufen und ihre Toten nicht kirchlich begraben ließen. Im Jahre 1902 beschloß man, an den Patriarchen zu appellieren. Eine Gesandtschaft von drei Priestern und einem Laien erschien am 4. und 8. Oktober 1902 vor Joachim III. im Phanar. Wohl schmeichelte es ihm, als Richter angerufen zu werden, wurde doch so seine Oberherrlichkeit über die bosnisch-herzegowinische Kirche anerkannt, aber er war zu klug, mehr als wohlwollende Prüfung der Verhältnisse und Wünsche zu versprechen. Die österreichische Regierung erklärte, sie überlasse die Entscheidung über die Wünsche der Laien dem ökumenischen Patriarchen, unter der Bedingung indes, daß das Konkordat von 1880 unverändert bleibe. Als im Jahre 1903 ein neuer Bischof von Mostar gewählt werden sollte, hielt das serbische Volk sich gänzlich fern, um auf diese Weise seiner Abneigung gegen die Verkürzung seiner Rechte Ausdruck zu geben, doch die neuesten Ereignisse werden die bestehenden Verhältnisse viel mehr kräftigen als eine Änderung zugunsten des Laienelementes herbeiführen.

Breslau, 10. Februar 1909. A. Arndt S. I.,
Konsultor der Propaganda.

Ägypten.

Im 7. Jahrhundert brach über das ehemals so blühende Christentum Ägyptens die Sturmflut des Islam herein. Ein kleiner Rest der Bevölkerung, die Kopten, blieb dem christlichen Glauben treu bis zur Gegenwart. Ihre Zahl wird jetzt gegen 800000 betragen. Etwa 20000 derselben sind uniert und haben seit der Wiederherstellung der koptischen Hierarchie durch Papst Leo XIII. im Jahre 1895 einen eigenen Patriarchen. Ein im vorigen Jahre zwischen dem Patriarchen und einem Teil seiner Geistlichkeit zutage getretenes Zerwürfnis hat durch die inzwischen stattgefundene Amtsniederlegung des ersteren leider nicht beseitigt werden können. Die so glücklich eingeleitete kath. Bewegung unter den Kopten hat dadurch einen jähen Abschluß gefunden, und sogar nicht wenige kath. Kopten sind wieder zum Schisma zurückgekehrt oder in die Netze der amerikanischen Methodisten-Missionare geraten.

Neben den Kopten gibt es in Ägypten etwa 100000 aus Syrien stammende Christen, die sich auf die verschiedenen morgenländischen Riten verteilen. Nur die Minderzahl derselben ist katholisch. Aus Griechenland und den griechischen Inseln wandern jährlich Tausende nach Ägypten ein. Sie gehören fast alle dem griech. Schisma an.

Sehr zahlreich sind in Ägypten auch die Italiener vertreten und die meist aus den Küstenländern herrührenden Österreicher. Die Seelsorge dieser, sowie aller dem latein. Ritus Angehörenden liegt seit langem in den Händen der Franziskaner, die jedoch im Laufe der Zeit tüchtige Mitarbeiter erhalten haben in den Jesuiten, den Lyoner Missionaren, den Lazaristen, Salesianern und den Missionaren für Zentral-Afrika. Den Missionaren aus Lyon ist das Nil-Delta zugeteilt; sie stehen unter einem apostol. Präfekten.

An der Spitze der übrigen latein. Geistlichkeit steht der apostol. Vikar von Alexandrien, der die erzbischöfliche Würde hat und das Amt eines apostol. Delegaten für die orientalischen Christen versieht. Die Zahl der latein. Christen in Ägypten wird auf 100 000 zu schätzen sein. Zurzeit werden in Kairo zwei große katholische Kirchen erbaut, die eine von den Franziskanern, die andere von den Lyoner Missionaren.

Sehr wirksame Hilfe für die Seelsorge in Ägypten leisten die zahlreichen Ordenspersonen männlichen und weiblichen Geschlechtes, die sich mit der Erziehung und dem Unterrichte der Jugend befassen. Die Jesuiten haben in Kairo und Alexandrien zwei blühende Erziehungsanstalten, französische Schulbrüder haben in fast allen größeren Städten Ägyptens ihre Schulen und Internate. Weil das staatliche Schulwesen erst in der Entwicklung begriffen ist, so geht die übergroße Mehrzahl der christlichen Jugend durch die Anstalten dieser geistlichen Lehrer und Erzieher, die ihr eine gründliche Ausbildung in den religiösen Wahrheiten vermitteln und sie zur Übung eines echt christlichen Lebens anleiten. Die französischen Freidenker haben das wohl begriffen und deshalb in Ägypten „Laienschulen“ d. i. religionslose Schulen zu errichten versucht, mit denen sie aber bisher wenig Glück gehabt haben, da die religiösen Anstalten das volle Vertrauen der Bevölkerung besitzen.

Infolge des Zusammenlebens mit Mohammedanern, Juden und Schismatikern in einem Lande, dessen erschlaffendes Klima zur Sinnlichkeit reizt und dessen wirtschaftliches Leben in den letzten Jahrzehnten einen ungeahnten Aufschwung genommen hat, ist es gewiß nicht leicht, daß die kathol. Christen in allen Stücken ein ihrer erhabenen Religion entsprechendes Leben führen, und noch schwieriger muß es erscheinen, für die Religion des Kreuzes neue Bekenner zu gewinnen. Deshalb sind auch Bekehrungen unter den Mohammedanern ganz vereinzelt, und die Missionare dürfen sich freuen, wenn sie ihre eigenen Schäfchen vom Schlafe der religiösen Gleichgültigkeit aufzurütteln und sie vor der Pest des Irrtums und des Lasters zu schützen vermögen.

Kairo, 14. Januar 1909. Dr. J. Nienhaus.

China.[1]

Wenn Umschau gehalten wird in Welt und Kirche, dann darf auch wohl China sich in Reih und Glied stellen; bildet es doch mit seiner großartigen Vergangenheit und seiner 400-Millionen-Bevölkerung eine der stattlichsten Figuren in der Reihe der Völker. Das Ereignis, das allbeherrschend hier seit 3 Monaten im Vordergrund steht, ist der Thronwechsel. Seit Jahren wurde die Befürchtung ausgesprochen, daß, wenn einmal die alte Frau, die mit männlicher Energie ein Menschenalter hindurch das Steuerruder des Reiches festhielt, ihre Augen schließe, Unruhen und Stürme hereinbrechen würden. So kam denn die plötzliche Nachricht vom Tode des Kaisers Kuangsiü und seiner Tante, der alten Kaiserin Tsehsi, wie ein erschreckender Blitzstrahl. Wider Erwarten hat sich seitdem alles in Ruhe und Ordnung entwickelt. Es zeigte sich, daß die alte Kaiserin noch in ihren letzten Stunden, wohlberaten durch die ihr nächststehenden Männer, alles gut vorbereitet hatte. Das 3jährige Söhnchen des Sühneprinzen Tschuin bestieg den Drachenthron, und sein Vater übernahm die Regentschaft. Alle Welt schien zufrieden. Ob aber diesem Frieden zu trauen ist, das muß die nächste Zukunft lehren. Eigentlich ist es selbstverständlich, daß, wenn die revolutionäre Partei, die sogenannten K'e ming dang, losschlagen wollen, sie auch erst Zeit zur Vorbereitung nötig haben. Ich glaube nun nicht, daß es dieserseits zu einer Schilderhebung kommt. Freilich läßt sich hier vom Norden aus, wo die K'e ming dang sehr wenig Anhänger haben, die Lage nicht recht beurteilen. Aber nach dem allgemeinen Eindruck zu schließen, besteht diese Revolutionspartei meist aus Federhelden, die gewaltig renommieren, denen aber das nötige Rückgrat fehlt; vor allem steht vor der Hand die politisch ungeschulte Masse des Volkes diesen Bewegungen interesselos gegenüber.

Eine andere Gefahr liegt in dem Gegensatz der Mandschu und Chinesen. Das kleine, 5 Millionen nicht überschreitende Völkchen der Mandschuren hat seit nahezu 300 Jahren die Herrschaft in China an sich gerissen. Man muß es der Mandschu-Dynastie neidlos zuerkennen, daß sie es verstanden hat, sich beim Volke populär zu machen; aber der Gegensatz, der nun einmal beide Völker trennt, ist trotzdem nie über-

[1] Dieser Originalbericht aus China geht uns gerade beim Redaktionsschluß (22. 2. 09) zu. Er bietet so manche interessante Nachrichten, daß er auch neben den unten (S. 247 f.) abgedruckten Mitteilungen seinen eigenen Wert hat. D. Red.

drückt, und die neuere Zeit hat das Selbstgefühl namentlich in den gebildeten chinesischen Kreisen geweckt und dadurch den Nationalstolz auch der Mandschu-Regierung gegenüber gesteigert. So gibt's auch hier in China seit Jahren eine Paritätsfrage, und unter dem Gesichtswinkel dieser Frage werden die Schritte der Regierung beurteilt, nicht zum mindesten die vor kurzem erfolgte Entlassung des weltbekannten Yüanschekai. Mit ihm verschwindet die markanteste Persönlichkeit, welche in den letzten Jahren für die chinesische Regierung und Politik tonangebend war, von der Bildfläche. Ob China dabei gewinnt oder verliert, ob seine Entlassung einen Systemwechsel bedeutet, darüber sind die Ansichten geteilt, wie überhaupt Yüanschekai für viele ein Fragezeichen war. Man hat ihn den treuesten Diener der Dynastie genannt und anderseits ihm doch wieder verräterische Absichten auf den Thron zugeschrieben, und zwar taten das gerade die ausländischen Zeitungen, welche es gut mit ihm meinten und dennoch durch derartige Andeutungen ihm vielleicht am meisten schadeten. Es ist nun die Befürchtung ausgesprochen, mit dem Falle Yüanschekais sei das Signal gegeben, daß die Mandschus sich der ganzen vollen Regierungsgewalt bemächtigen, den chinesischen Einfluß zurückdämmen und eine reaktionäre Politik treiben würden. Der Gegendruck würde dann nicht ausbleiben, und so wäre der Mutterboden für Unruhen und Wirren vorbereitet.

Hoffentlich wird auch diesmal nicht so heiß gegessen, wie gekocht wird. Solange andere Beweise fehlen, muß man annehmen, daß es sich bei der Entfernung Yüanschekais um persönliche Gründe handelte. Die Rechnung, welche Yüan durch eine Reihe verschiedenster Aktionen dem Prinzregenten gegenüber kontrahiert hatte, war so groß, daß eine Abrechnung erfolgen mußte. Man hat uns bisher den Regenten als einen offenen Kopf, einen geraden, fortschrittlich gesinnten und ziemlich energischen Mann geschildert, der China in der Bahn der Reform vorwärtsbringen möchte. Hoffentlich rechtfertigt er diesen Ruf und erhält Gott der Herr uns den Frieden.

Wir haben so viele Unruhen miterlebt, daß wir unserm armen China und uns selbst von ganzem Herzen Ruhe und Frieden wünschen. Das Missionswerk kann dabei nur gewinnen. Die Zahl der getauften Katholiken Chinas ist im vergangenen Jahre um ein bedeutendes gestiegen, die Statistik des Calendrier Annuaire von Zikawei zählt 1141711 Katholiken und über 500000 Katechumenen; das bedeutet einen Jahres-Zuwachs von beinahe 100000 Getauften. Diese Zahl allein beweist, daß China nicht bloß das größte, sondern auch ein frucht- und hoffnungsreiches Missionsfeld der katholischen Kirche ist.

Jentschoufu (China), 29. Januar 1909.

† Bischof August Henninghaus,
Apostolischer Vikar von Süd-Schantung.

Missionswesen.

Vor einigen Monaten riet der Ostasiatische Lloyd den protestantischen Missionsgesellschaften, ihre Tätigkeit **Korea** zuzuwenden, wo die Missionsaussichten zurzeit besonders günstig seien. In der Tat suchen die Koreaner, um sich den Bedrückungen ihrer japanischen Herren zu entziehen und ihre nationale Eigenart zu erhalten, Anschluß an Missionare politisch einflußreicher Nationen, zumal an die protestantischen Amerikaner. Die katholische Pariser Mission, gleich arm an Kräften wie an Mitteln, hat mit ihren rund 5000 Jahrestaufen verhältnismäßig große Erfolge, kann jedoch mit ihren 64000 Christen gegenüber der protestantischen Mission mit ca. 130000 Anhängern (A. M. Z. 1908, 513) und zahlreichen Schulen und Hospitälern nicht gleichen Schritt halten. Angesichts dessen ist hocherfreulich, daß die deutsche St. Benediktus-Missionsgesellschaft von St. Ottilien im Begriff steht, eine Mission in Korea zu übernehmen.

In **China** hat das im November 1908 erfolgte Ableben Kaiser Kuangsiüs und seiner Tante, der eigentlich regierenden Kaiserin-Witwe Tsehsi, die befürchteten größeren Erschütterungen des Reiches bislang nicht zur Folge gehabt. An Stelle des minderjährigen Thronfolgers Hsiuantung hat der 1901 durch seine Sühnefahrt bekannt gewordene Prinz Tschuin die Regentschaft übernommen. Die von ihm geübte Bevorzugung seiner mandschurischen Stammesgenossen läßt den alten Gegensatz zwischen den Mandschus, denen auch die Dynastie angehört, und den Chinesen neu aufleben. Namentlich die Absetzung des mächtigen Reorganisators und Vizekönigs Yüanschekai von Tschili rief Beunruhigung hervor und gab ebenso wie die Übergehung von Ausländern bei Besetzung der ihnen zugesicherten Stellen den Gesandten der Westmächte bereits Anlaß zu ernsten Vorstellungen. Die Gesamtlage des Landes ist infolge mancher überstürzten Reformen

des letzten Jahrzehnts nicht rosig. „Geheimsekten", so charakterisiert Bischof Henninghaus die Situation in seinem letzten Neujahrsgruß, „haben den Boden in jahrelanger Tätigkeit unterwühlt; anarchistische und revolutionäre Ideen erfüllen die Köpfe vieler Jungchinesen; die moderne Hochbildung führt zu einer gefährlichen Überhebung und zerstört den alten patriarchalischen Sinn des Volkes." Unschätzbare Dienste könnte gerade in dieser Reformepoche die christliche Mission dem Lande leisten, wenn ihre Schultätigkeit mehr Rückhalt an der Zentralregierung fände. Leider bleibt den Missionsschulen die staatliche Anerkennung versagt, und in den Staatsschulen ist der Konfuziuskult obligatorisch, so daß die christlichen Schüler, das gediegenste und besterzogene Element der studierenden Jugend, auf ihren Besuch und damit auf die Ablegung der Staatsexamina verzichten müssen. Einen unter diesen Verhältnissen begrüßenswerten Ausweg bieten da die Schulpläne der deutschen Regierung, die im Laufe der nächsten Jahre zu Tsingtau außer einer Realschule als Unterbau eine Hochschule, bestehend aus einer technischen, medizinischen, staatswissenschaftlichen, forst- und landwirtschaftlichen Schule, zu errichten gedenkt. Die Gesamtkosten werden sich auf sechs Millionen Mark belaufen. Eine Denkschrift zur Erläuterung dieses Planes ist dem Reichstag unlängst zugegangen. Die chinesische Regierung hat ihrerseits einen jährlichen Zuschuß nebst der staatlichen Anerkennung zugesagt. Die Tsingtauer Hochschule wird zunächst den wirtschaftlichen Einfluß Deutschlands ungemein stärken, aber auch den chinesischen Christen die Möglichkeit bieten, sich gleiche Berechtigung mit den Heiden zu erringen. Doch ist dringend zu wünschen, daß im Lehrkörper der Hochschule auch katholische Dozenten in entsprechendem Maße vertreten sind. Die Leser von „Theologie und Glaube" werden darum gewiß gern bei Gelegenheit geeignete Kräfte zur Mitarbeit an dem geplanten hochbedeutsamen Kulturwerk in Deutsch-China anregen.

Im übrigen gehört das ostasiatische Riesenreich, welches nach der kürzlich vorgenommenen Volkszählung 4282;4000 Seelen, also mehr als ein Viertel der Erdbewohner in sich birgt, hinsichtlich der Zahl der Bekehrungen zu den fruchtbarsten Missionsländern der Jetztzeit. Die jährliche Zunahme der Katholiken um mehr als 170000 (Erwachsene und Kinder) legt ebenso wie die Gesamtzahl von 1025041 Getauften und 427196 Katechumenen Ende 1907 ein sprechendes Zeugnis dafür ab (Katholische Missionen 1909, 49 nach Calendrier Annuaire 1908 von Sikawei und Neujahrsgruß der Mission Süd-Schantung 1908). Die zwei deutschen Missionen der Franziskaner in Nord-Schantung (Ende 1908: 25349 Getaufte, 18161 Katechumenen), der Steyler Missionare in Süd-Schantung (45151 Getaufte, 44564 Katechumenen) stellen zu diesem Aufschwung einen guten Anteil. Trotz dieser günstigen Resultate ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß die kaum 60 Jahre alte, aber finanziell weit leistungsfähigere protestantische Mission dem jahrhundertealten katholischen Missionswerke in manchen Provinzen den Vorrang abläuft. Während man katholischerseits etwa 13000 im Missionsdienst Angestellte zählt, beläuft sich das ausländische und einheimische Missionspersonal der protestantischen Mission in China bereits auf 13771 Köpfe (A. M. Z. 1908, 206). Auch an Zahl der Hospitäler, der höheren Schulen, der literarischen Leistungen hat die protestantische Mission, vornehmlich in den Küstenprovinzen und im Jangtsetal, bereits einen weiten Vorsprung gewonnen. Hieraus erhellt zur Genüge, was in China auf dem Spiele steht.

Wangeroog (Nordsee), 5. Februar 1909. F. Schwager S. V. D.



(26. 2. 09.)



Wie sind die jungen Männer von ihren Seelsorgern auf den Eintritt in die Militärzeit vorzubereiten?

Von Dr. Heinrich Vollmar, Feldpropst der Armee, Titularbischof von Pergamon, Berlin.

Schon oft wurde die Frage erwogen, wie man die jungen Männer auf den Eintritt in die Militärzeit vorbereiten könne. Ohne Zweifel ist diese Frage überaus wichtig. Denn den meisten jungen Männern schwebt ihre kommende Dienstzeit in verkehrten Farben vor Augen; sie kennen dieselbe wohl nur aus der äußeren Erscheinung der Soldaten, die zu Weihnachten oder Pfingsten gelegentlich ihres Urlaubes aufs beste geputzt in der Heimat erscheinen und vielleicht allerhand nette Geschichten vom Kasernenleben erzählen. Daß es sich um eine Zeit ernster und angestrengtester Arbeit handelt, vor allem auch um eine Zeit von mehr oder weniger größeren Gefahren, das kommt weitaus den meisten noch nicht zum Bewußtsein. Und doch läßt es sich nicht verkennen, daß von dem jungen Manne im Waffenrocke viel, sehr viel verlangt wird; er soll in den Strapazen des Krieges das Vaterland nach dem Maße seiner Kräfte verteidigen — zum Ertragen dieser Strapazen muß er während seiner Dienstzeit in harter Schule erzogen werden; er soll in Friedenszeiten eine Zierde seiner Kompagnie sein, das verlangt von ihm der Regimentskommandeur und der Hauptmann auf das bestimmteste. Die Militärzeit soll dem jungen Manne selbst zum Nutzen für sein späteres Leben gereichen, indem er sich an stramme Zucht und Ordnung gewöhnt; das liegt in seinem eigenen Interesse, und das ist gewiß auch der Wunsch der Eltern; ja auch der Seelsorger hat seine bestimmten Hoffnungen für seine nunmehr in den Rekrutenstand eintretenden Pfarrkinder. Wozu er sie im Verein mit dem Elternhause und der Schule erzogen hat, als das sollen sie sich jetzt bewähren, als feste Charaktere. Die Worte „christliche Soldaten", „christliche Helden" sind für ihn keine leeren Begriffe, sondern sie sollen in den Jünglingen, die er von ihren Kinderjahren an ausgebildet hat, reale Gestalt gewinnen. Nur hierauf kann sich die Hoffnung gründen, daß die Soldaten nach ihrer Rückkehr in die Heimat eine Zierde und Stütze der menschlichen Gesellschaft werden.

Zu all diesem ist eine gewisse Vorbereitung notwendig. Ohne eine entsprechende Vorbereitung werden die jungen Männer schwerlich jemals auf den Gedanken kommen, daß ihre Dienstzeit für das ganze Leben von großer Bedeutung sein kann, daß sie jedenfalls einst vor Gottes Richterstuhl hierüber

Rechenschaft geben müssen. In der Aufregung der Rekrutenzeit verflüchtet sich in dieser Beziehung nur allzu leicht der klare Blick, und infolgedessen geht ein großer Teil des geistigen Nutzens verloren, der den Soldaten aus dieser Lebensperiode zufließen soll. Post festum wird der eine oder andere sich vielleicht die Frage gelegentlich einer Generalbeichte vorlegen: Wie habe ich diese Zeit zu meinem Seelenheile benutzt? Aber dann ist es natürlich zu spät.

Es leuchtet darum wohl ein, die jungen Männer müssen vorbereitet werden.

Wie soll dies geschehen? Es sind bereits hier und dort sehr beachtenswerte Versuche gemacht worden. Insbesondere weise ich auf die Gründung des Exerzitienhauses in Viersen i. Rh. hin. In verschiedenen Kursen werden dort alljährlich Exerzitien für junge Männer aus allen möglichen Berufszweigen gegeben, unter anderem auch Exerzitien für junge Männer, die demnächst als Rekruten zum Militärdienst eintreten. Der Erfolg ist bis jetzt bereits recht günstig gewesen; im vergangenen Jahre haben nicht weniger als 600 angehende Rekruten daran teilgenommen. Diese Tatsache gibt uns einerseits die freudige Gewißheit, daß die jungen Männer gerne zugreifen, wenn ihnen in der angedeuteten Beziehung etwas geboten wird, und anderseits die frohe Hoffnung, daß das dort Gehörte auf sehr guten Boden fällt.

Wir Militärgeistlichen sehen ja Ähnliches bei unseren Herbstbeichten. Die jungen Rekruten kommen gerne und benützen mit Freuden diese Gelegenheit. Diese Herbstbeichten, denen natürlich ein entsprechender, katechetischer Beichtunterricht vorangeht, sind mir noch stets wie die Beichten bei Gelegenheit einer Volksmission vorgekommen. — Kurzum, wenn den jungen Leuten vor ihrem Eintritt in die Kaserne das Passende zur Reinigung und Kräftigung ihres Herzens geboten wird, so nehmen sie gerne und dankbar an. Es kommt jetzt für den Seelsorger darauf an, das Passende zu finden.

Das genannte Exerzitienhaus (St. Remigiushaus) in Viersen verdient ohne jeden Zweifel alles Lob; und der aufrichtigste Wunsch, diese Einrichtung möge recht viele Nachahmung finden, ist täglich mein Gebet. — Allein, wenn ich vorhin darauf hinwies, daß 600 angehende Rekruten an den vorigjährigen Exerzitien teilnahmen, so muß ich doch fragen: „Was ist das gegen die 70000 katholischen jungen Männer, die alljährlich zum Militärdienste herangezogen werden?"

Wie wir hören, finden auch in Münster alljährlich Rekrutenexerzitien statt, aber immerhin sind es nur zwei diesbezügliche Anstalten. Bis eine ganze Reihe von solchen Anstalten geschaffen ist, oder auch nur bis etwa in allen Gesellenhäusern diese geistigen Übungen gehalten werden, erscheint es als unumgängliche Seelsorgerpflicht jedes einzelnen Pfarrers, die betreffenden jungen Männer seiner Gemeinde um sich zu scharen und ihnen über die Bedeutung und Wichtigkeit der bald für sie beginnenden neuen Lebensperiode einige Vorträge zu halten und sie zum Schlusse zu einer gemeinsamen hl. Kommunion einzuladen. Mit welcher äußeren Feierlichkeit eine solche zum Abschied aus der Heimat zu haltende Kommunion zu umgeben sein wird, richtet sich ganz nach den Verhältnissen der Pfarrei; da muß das eigene Herz des betreffenden Seelsorgers das Richtige zu finden suchen. Darüber möchte ich denn auch weiter keine Bemerkungen machen.

Ich weiß gar wohl, daß durchaus die meisten Seelsorger über Arbeitsmangel nicht zu klagen haben, ich bin wahrlich der letzte, der den Geistlichen

eine neue, unnütze Arbeit aufbürden will, und doch möchte ich jedem Pfarrer die innige Bitte ans Herz legen, im Interesse der guten Sache, im Interesse der katholischen Familie und der Gesellschaft, im Interesse der eigenen Pfarrei, im Interesse unseres hl. katholischen Glaubens seine demnächst zum Regiment ziehenden Pfarrkinder zu ihrer Dienstzeit in angegebener Weise vorzubereiten.

Im folgenden möchte ich in kurzer Skizze andeuten, wie ich mir die Vorträge denke.

Erster Vortrag. Der Eintritt in die Kaserne.

a) Abschied von der Heimat. Gar mancher Rekrut wird zum erstenmal in seinem Leben eine größere Reise machen, auf längere Zeit vom lieben Elternhaus, von der trauten Heimat getrennt werden. Da heißt es nun Abschied nehmen, Abschied von dem besorgten Vater, Abschied von der guten Mutter, Abschied von den Geschwistern, Abschied von Freunden und Bekannten. Das Abschiednehmen ist noch stets mit einem Trennungsschmerz verbunden, und den meisten Rekruten wird das Weinen näher stehen als das Lachen. Und wahrlich keinen auch schändet die stille Träne, man müßte ja kein fühlend menschlich Herz haben. Eins aber ist unmännlich, in lautem Schluchzen seinem Schmerze sich hinzugeben. Der angehende Vaterlandsverteidiger soll auch hier bereits Mut, Beherztheit zeigen, gleichsam mit einer ersten Probe herzhafter Entschlossenheit zur Schule der Selbstüberwindung abreisen, wo auch er es lernen soll: „Das ist der schönste Sieg, sich selbst besiegen."

Nicht zu wehmütig, aber auch nicht zu ausgelassen soll der Abschied sein. Da ist insbesondere die leidige Sitte tief zu beklagen, daß das Abschiednehmen in Freundeskreise mit Bier „begossen" werden muß. Es ist ein bitterböses Schauspiel, wenn von den jungen Leuten bei Trinkgelagen der eine den anderen zu überbieten sucht.

b) Eintritt in die Kaserne.

Ebenso ist es auf das schärfste zu verurteilen, wenn die Rekruten auf dem Wege zur neuen Heimat in allen möglichen Ausgelassenheiten sich ergehen. Welch tief beschämenden Eindruck gibt der Rekrut von sich auf den Leiter des Rekrutentransportes, wenn er nichts Besseres zu tun weiß, als zu trinken und immer wieder zu trinken, um dann im angetrunkenen Zustande alle möglichen Streithändel mit den anderen Rekruten anzufangen oder gar fremde Mitreisende durch sein ärgerliches Benehmen zu belästigen.

Wie ganz anders, wie viel schöner sieht es doch aus, wenn der junge Rekrut, in rechter Würdigung dessen, was ihm bevorsteht, in ernster Weise Abschied nimmt; am letzten Tage betet er noch inniger als sonst sein Morgengebet, für lange Zeit das letztemal in der lieben Heimat; da fleht er kurz und innig um Schutz und Gnade für sich; betet, daß er die Heimat gesund wiedersehe; betet für seine lieben Eltern und Geschwister, daß der liebe Gott sie ihm erhalte. Und wenn er dann dem Vater, der Mutter die Hand zum „Lebewohl" hinreicht, dann weiß er, daß die Liebe seiner Eltern ihn begleitet. In dieser Gewißheit macht er sich auf den Weg zum Bahnhof, in freundlichem, liebenswürdigem Benehmen zu seinen mitfahrenden Rekruten geht es dann zur Garnison. Hier beginnt nun für ihn ein ganz neues Leben. Nicht mehr sich selbst ist er überlassen, sondern vollständig seinen Vorgesetzten übergeben. Er kann nicht mehr essen, wann und wo er will, sondern Zeit und

Ort ist vorgeschrieben, wo ihm Speise und Trank gereicht wird. Zu festgesetzter Zeit muß er im Bette sein, und zu festgesetzter Stunde weckt ihn das Signal. Den Tag über muß er teils exerzieren, teils Gewehr oder Pferd putzen, Kleider und Stube in Ordnung bringen, kurzum in allem stets den Willen eines anderen tun. Da soll und muß der Rekrut gleich von vornherein recht aufmerksam sein, jedenfalls aber stets willig und bescheiden gegen seine Vorgesetzten, freundlich gegen seine Kameraden. Gleich von Anfang an gewöhne sich der Rekrut, niemals Geld oder Geldeswert in seinem Spinde aufzubewahren, auch in dieser Beziehung lerne er Vorsicht und auf sich und seine Sachen achten. Mehr noch aber achte er auf die Auswahl seines Freundes.

c) Die neuen Kameraden.

Lieben sollen wir alle Menschen, keinen ausgenommen, in beständiger Feindschaft leben sollen wir nur mit der Sünde. Wegen des großen Nutzens in zeitlicher und geistlicher Hinsicht werden wir nun mit mehr oder wenigen Menschen, mit denen wir in derselben Gemeinschaft leben, engere Freundschaft schließen. Zu allen aber in der Gemeinschaft müssen wir Kameradschaft üben dadurch, daß wir zu allen freundlich sind, niemanden, aber auch niemanden weder durch Wort noch Tat beleidigen, verletzen oder gar zur Sünde verführen; der kameradschaftliche Sinn verlangt vor allem auch, jedem, der sich in Not befindet, in seinem Leide beizustehen.

Über dies hinaus wird der Rekrut naturgemäß bald einen besonderen Freund finden, der mit ihm denselben Glauben hat oder aus derselben Heimat ist; mit ihm kann er alles überlegen, bei ihm sein Herz ausschütten. Aber vorsichtig soll der junge Mensch sein in der Auswahl seiner besonderen Freunde. Wohl ihm, wenn er einen guten Freund gefunden. Schon die Hl. Schrift sagt: „Selig, wer einen wahren Freund gefunden hat. Ein guter, Freund ist ein starker Schirm, wer ihn gefunden hat, der hat einen großen Schatz gefunden. Einem getreuen Freunde ist nichts zu vergleichen, und weder Gold noch Silber verdienen mit seiner guten Treue auf die Wagschale gelegt zu werden. Ein guter Freund ist eine Arznei des Lebens und der Unsterblichkeit.“ Zwei Freunde gleichen zwei Reisenden, die auf einem beschwerlichen, rauhen und schlüpfrigen Wege einander die Hände reichen, um sich gegenseitig zu unterstützen, zu halten und mit mehr Sicherheit gehen zu können. Sie warnen, ermahnen, erbauen, belehren, trösten einander; fallen sie, so helfen sie einander auf; haben sie einen Fehler, so machen sie einander aufmerksam, weisen einander zurecht; in der Not kommen sie einander zu Hilfe; täglich sind sie im Gebete einander eingedenk. Der Grund, der Ursprung, das Band und das Ziel einer wahren Freundschaft darf aber nur Gott, der die Liebe ist, sein; fehlt es daran, dann ist entweder keine echte Freundschaft, oder sie hat keinen Bestand, oder sie artet in Sinnlichkeit, in Verführung, ja gar in Feindschaft aus.

Aus dieser so hoch und edel aufgefaßten Idee der wahren Freundschaft darf nun aber nicht gefolgert werden, daß der Soldat sich von Andersgläubigen absondern müsse; sie sind seine Kameraden, mit denen er Freud' und Leid zu tragen hat. Er soll sie nicht verurteilen, weil sie nicht unseren Glauben haben; es ist ihre Schuld nicht, wenn sie in anderer Anschauung geboren sind und in einem anderen Glauben unterrichtet worden sind; sie selbst können nichts dazu und Gott wird sie, wenn sie sonst guten Willens sind, auch be=

schützen und bewahren und ihnen alles Gute, was sie tun, reichlich belohnen. Nie und nimmer darf von unserer Seite weder in Wort noch in Werk etwas geschehen, was sie in ihrem Glauben verletzen könnte.

Wir Katholiken müssen mit ihnen in der Weise verkehren, wie Christus einst mit den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus verkehrte. Diese hatten sich von den Aposteln auf kurze Zeit getrennt, und dennoch gesellte sich Christus zu ihnen und sprach mit ihnen so liebevoll, daß sie zuletzt eingestanden: „Brannte nicht unser Herz, als er auf dem Wege mit uns redete und uns die Schrift aufschloß?" Allerdings liegt wohl da die Frage nahe: wer kann das nachmachen? Gewiß, so vollkommen wie Christus werden wir es wohl nie können, aber zum guten Teile können wir es doch. Suchen wir zunächst selbst jeden Streit zu vermeiden. Wenn wir in ein Religionsgespräch hineingezogen werden, dann werden wir nie heftig oder rechthaberisch und suchen stets die richtige Antwort zu geben, wie wir sie im Katechismus gelernt haben; vergessen wir aber nie, dies ohne Schärfe in ruhiger, nobler Weise zu tun. Daraus folgt aber auch naturnotwendig: wer die katholische Wahrheit verteidigen will, der muß sie selbst ordentlich gelernt haben.

Sollten wir kleinlichen Anrempelungen ausgesetzt sein, so ertragen wir dies geduldig. Sollte uns aber jemand unseres Glaubens, unserer religiösen Anschauung wegen höhnen und verspotten, sollte ein Kamerad das Heiligste, was wir haben, unsere hl. Religion lästern, dann sagen wir ihm mit allem Freimut: Kamerad, ich spotte nicht über deine Anschauung, da verlange ich aber auch, daß man mich in meinem Glauben in Ruhe läßt. Prägen wir uns stets die große Wahrheit ein: Hohn und Spott, wo immer er ausgeht, trifft niemals denjenigen, auf den er gemünzt ist, sondern ist stets ein Charakteristikum von dem tiefen Bildungsgrade desjenigen, von dem der Hohn und Spott ausgeht.

Außer andersgläubigen, und zwar guten Kameraden werden auch wohl einzelne in der Kompagnie sein, die von den verderbten Strömungen unserer Zeit erfaßt sind und alle Autorität. sowohl die göttliche, als auch die menschliche verachten. Diesen gegenüber ist nur ein heiliger Ernst angebracht.

Glücklich der Mann, der schon hier, gleich beim Eintritt ins öffentliche Leben, als Zeuge für Wahrheit und Tugend aufzutreten weiß.

Zweiter Vortrag. Kann man im Soldatenstande auch beten?

In diesem Vortrage wird der Seelsorger zunächst das tägliche Gebet behandeln; des Menschen Pflicht, Würde und Trost im Gebete zeigen; erklären, wie jeder Mensch zum Gebete verpflichtet ist. Kein Mensch, kein Lebensalter ist vom Gebete dispensiert. Der Soldat braucht ganz gewiß nicht in der Kaserne auf den Knieen zu beten oder laut und öffentlich; er soll es eher vermeiden, um keinen Anlaß zu Witzeleien und Spöttereien zu geben. Aber still für sich, ohne daß die anderen es merken, kann und soll der Soldat beten. Und wenn er auch noch so müde ist und noch so wenig Zeit gegeben ist, während des Aufstehens am Morgen, während des Ankleidens, auf dem Gang zur Kantine, zum Exerzierplatz kann der Soldat, wenn er nur ein klein wenig guten Willen hat, still ein Vaterunser beten oder das schöne Gebetchen: „Unter deinem Schutz und Schirm". Ein Gleiches gilt vom Abendgebet. Und des Tags über finden sich immer Gelegenheiten,

um in kurzen Stoßgebetchen sich dem himmlischen Schutze anzuempfehlen. Der Seelsorger verabsäume doch nicht, mit aller Innigkeit den großen Wert dieser Stoßgebete zu behandeln.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich bekannt machen, daß ich nach einer mir vom Papste erteilten Vollmacht allen Soldaten, welche den mit dem „Engel des Herrn" verbundenen Ablaß gewinnen wollen, die Erlaubnis geben kann, das Gebetchen stehend zu verrichten, und ferner denjenigen Soldaten, die der Skapulierbruderschaft angehören, die Ermächtigung erteilen, das Skapulier, ohne es umzuhängen, auf irgendeine Weise, z. B. in der Tasche bei sich zu tragen.

Vom Gebete kommt dann der Seelsorger in diesem Vortrag auf den sonntäglichen Gottesdienst zu sprechen, zunächst auf den Besuch der heil. Messe. Monatlich wenigstens einmal, hier in Berlin und in mehreren anderen Garnisonen monatlich zweimal, werden die katholischen Mannschaften offiziell zur Kirche geführt; an diesem Sonntage kann also jeder Soldat, wenn nicht gerade außergewöhnlicher Wach- oder Ordonnanzdienst befohlen ist, am Gottesdienste teilnehmen. Es ist ausdrückliche Verfügung der militärkirchlichen Dienstordnung, „daß an den Sonntagen, an denen dienstlicher Kirchgang nicht stattfindet, unter gewöhnlichen Verhältnissen jedem Soldaten zum freiwilligen Besuch der Kirche Gelegenheit und dienstfreie Zeit zu geben ist". Es kann also fast jeder Soldat, der will, jeden Sonntag seiner kirchlichen Pflicht nachkommen, und weil der nicht dienstliche Kirchgang meistens in aller Frühe möglich ist, so hat er auch häufig bequeme Gelegenheit zur hl. Beichte und hl. Kommunion. Bequemlichkeit (längeres Schlafen und aufgeschobene Arbeiten), Menschenfurcht und schlechtes Beispiel ist es meistens, was vom Besuche des Gottesdienstes abhält; etwaiger sonntäglicher Dienst nur sehr selten.

Bei Besprechung dieses Themas mache der Pfarrer aber auch ganz besonders auf die Verpflichtung, sich ordentlich im Gotteshause zu betragen, aufmerksam. Überaus tief zu beklagen ist es, wenn die zur Kirche geführten Mannschaften die Zeit des Gottesdienstes zum Schlafen, zum Schwätzen und Lachen und zu anderen Ungehörigkeiten benutzen. Solche Soldaten geben direktes Ärgernis.

Seit kurzem ist es militär-kirchliche Bestimmung, daß unsere katholischen Mannschaften, wenn sie offiziell zur Kirche geführt werden, knieen müssen und zwar vom Anfang der hl. Messe bis zum Evangelium und dann vom Sanktus bis zur Kommunion. So sind wir es ja auch von Jugend auf gewöhnt; so verlangt es die Ehre Gottes; so gereicht es auch zu unserem eigenen Seelenheile und zur Erbauung aller, die in der Kirche sind.

Auch auf den Sonntagsnachmittags-Gottesdienst weise der Seelsorger die jungen Männer nachdrücklichst hin. Der junge Mann, der die ganze Woche schweren Dienst getan hat, empfindet am Sonntagnachmittag ein unwiderstehliches Gefühl und Bedürfnis nach „Freiheit". Daher haben die „Soldatenheime" so schlechte Zugkraft, ebenso die Nachmittagsandachten. Ich selbst habe jahrelang in den Wintermonaten des Sonntags in der Kirche Vorträge über die biblische Geschichte gehalten mit Beziehung auf die gegenwärtigen Zeitfragen; Zivilpublikum war genug vorhanden, aber von den Soldaten erschien fast niemand, so daß ich mich zuletzt im vergangenen Winter entschloß, die Predigten nicht mehr zu halten. Es hätten doch diejenigen, die irgendeinem Vereine oder einer Bruderschaft angehören, durch die Beiwohnung dieser

Abendandachten ihrer Vereinspflicht nachkommen können; aber nein, der Mann will einmal ganz frei sein. Selbst wenn er am Sonntagnachmittag vor Langeweile nicht weiß, was er anfangen soll, zum Kirchenbesuch kann er sich nicht entschließen. Wie gut könnte er an denjenigen Sonntagen, an denen er morgens etwa durch Wachtdienst verhindert war, der hl. Messe beizuwohnen, dieses durch einen kurzen Besuch einer Kirche am Nachmittage ersetzen; eine halbe Stunde oder selbst nur eine Viertelstunde würde ausreichen; aber nein, es geht nicht. Das ist ein trauriger Punkt, auf den die jungen Männer vor ihrem Eintritt in die Militärzeit aufmerksam gemacht werden müssen. Möchte doch jeder Seelsorger recht eifrig diese so segensvolle Angelegenheit seinen jungen Leuten ans Herz legen.

Eins darf nun gewiß bei Gelegenheit dieses Vortrages nicht vergessen werden, der nachdrücklichste Hinweis auf die „vollkommene Reue". Der Soldat kann nicht immer beichten, wann er will, besonders in jenen Garnisonen, in die selten ein katholischer Geistlicher kommt. Die Gefahren und Versuchungen zur Sünde sind so zahlreich; wie bald kann da eine schwere Sünde begangen werden; außer den allen Menschen gemeinsamen gibt es gerade für den Militärstand noch viele besondere Lebensgefahren; jeder Militärgeistliche, der ein Lazarett zu pastorieren hat, kann davon erzählen; wie gut ist es da, wenn der junge Mann von Jugend auf gewöhnt ist, die übernatürliche, vollkommene Reue zu erwecken. Ein diesbezügliches kleines Broschürchen: „Die vollkommene Reue" von J. von den Driesch, Pfarrer in Kirchhoven, mit einem Vorworte von P. Lehmkuhl, Cöln a. Rh., Bachem, gibt vorzügliches Material in die Hand.

Zum Schlusse dieses Vortrages noch ein kurzes Wort betreffs Gebetbuch. Manche Soldaten bringen aus der Heimat ihr eigenes Gebetbuch mit; meistens ist es ihnen kurz vorher geschenkt worden. Es wäre am besten, wenn die Seelsorger darauf hinwirkten, daß den jungen Männern statt dieses oder jenes, manchmal ganz unpraktischen Gebetbuches (in Elfenbein gebunden mit Goldschnitt!) lieber das offizielle Soldaten-Gebet- und Gesangbuch (Berlin, Verlag der Germania) in schönem, solidem Einbande (Preis 40 Pf., dagegen in besseren Einbänden 1 oder 2 Mk.) geschenkt würde.

Dritter Vortrag. Über den Fahneneid.

Der Soldaten- oder Fahneneid hat folgenden Wortlaut: „Ich N. N. schwöre zu Gott, dem Allmächtigen und Allwissenden, einen leiblichen Eid, daß ich Sr. Majestät, dem Könige von Preußen Wilhelm II., meinem allergnädigsten Landesherrn, zu Lande und zu Wasser, in Kriegs- und Friedenszeiten, und an welchen Orten es immer sei, treu und redlich dienen, Allerhöchstdero Nutzen und Bestes befördern, Schaden und Nachteil aber abwenden will. Ich schwöre, daß ich die mir vorgelesenen Kriegsartikel und die mir erteilten Vorschriften und Befehle genau befolgen will. Ich schwöre, daß ich mich so betragen will, wie es einem rechtschaffenen, unverzagten, ehr- und pflichtliebenden Soldaten eignet und gebührt. So wahr mir Gott helfe und sein hl. Evangelium."

Die Rekruten werden zwar am Tage vor der Vereidigung in die Kirche geführt und dort von den Militärgeistlichen in einer katechetischen Predigt über die Bedeutung des Fahneneides unterrichtet; allein in jenen Tagen

dringen auf das Herz des jungen Mannes so viel neue Bilder ein, daß er gar oft von dieser Predigt nur wenig erfassen wird. Besser ist es auf jeden Fall, wenn der heimatliche Pfarrer ihm alles ans Herz legt, was der Eid von ihm verlangt. Es sei darum in Kürze auf folgendes hingewiesen.[1]

Gewöhnlich drei bis vier Wochen nach seinem Diensteintritt wird der junge Rekrut vereidigt. Der Handlung selbst geht ein feierlicher Gottesdienst mit religiöser Eidesbelehrung voraus. Der Rekruteneid wird Fahneneid genannt, da er auf die Fahne seinen Eid schwört. Die Fahne ist die Stellvertreterin des Königs, darum werden ihr königliche Ehren erwiesen. Die Fahne ist der Stolz des Regiments, ein Zeichen der hohen Sache, die das Regiment vertritt, und daher auch der festen und treuen Zusammengehörigkeit. Die Fahne muß jedem Soldaten ein unantastbares Heiligtum sein und bleiben. Bei dieser Fahne ruft er feierlich Gott zum Zeugen an, daß er fest und treu in den Dienst des Vaterlandes sich stellen will. Schon jeder Schwur ist etwas Heiliges, weil Gott, der Allwissende und Allmächtige, zum Zeugen der Aufrichtigkeit unserer Gesinnung angerufen wird. Den Menschen können wir wohl durch unsere Worte täuschen; Gott aber, von dem die Hl. Schrift sagt, daß er Herzen und Nieren durchforsche, sieht genau, ob unsere äußeren Worte auch mit unserer inneren Überzeugung übereinstimmen. Der Eidleistende ruft gleichsam: Gott soll mir nimmer helfen weder an Leib noch an Seele, nicht im Leben, nicht im Tode, sein hl. Evangelium sei mir nicht frohe Botschaft mehr, sondern schwere Anklage, wenn ich mein Wort nicht halte, oder wenn ich es nicht so meine, wie ich es äußerlich bekenne. Welch erschreckender Ernst liegt nicht doch in der eidlichen Anrufung Gottes! Nicht bloß Geld und Gut, Haus und Hof, sondern Leib und Seele und Seligkeit setzt man damit zum Pfande aus:

„Bedenk, Soldat, wenn du dich liebst,
Was du beim Eid zum Pfande gibst,
Dein Glück, dein ew'ges Leben.
Verwirf nicht mit Verwegenheit
Dein Teil an Gott und Seligkeit.
Wer kann dir's wiedergeben?
Was hilft dir denn die ganze Welt?
Nichts hat sie, was dich schadlos hält."

„Gott, wenn du nicht mein Gott mehr bist,
Dein Sohn nicht mehr mein Heiland ist,
Dein Himmel nicht mein Erbe;
Wenn bei den Leiden dieser Zeit
Dein Trost nicht mehr mein Herz erfreut,
Dein Trost nicht, wenn ich sterbe,
Wer wird mich dann von Qual befrein?
Dann besser, nie geboren sein!"[2]

[1] Ich verweise auf ein Büchlein, welches ich vor einigen Jahren habe erscheinen lassen: „Die Königskrone im Lichte des Christentums." (Dülmen, A. Laumann, Preis 1 Mk.) Dasselbe enthält mehrere katechetische Eidespredigten.

[2] Taschenbüchlein des Soldaten von J. Schärtle, Kgl. Pfr. und Militärseelsorger. Augsburg, Kranzfeldersche Buchhandlung. 40 Pf. — Im selben Verlage und von demselben Verfasser ist ein weiteres Büchlein erschienen: „Parole?", das alles Lob verdient.

Heilig ist dann aber auch der Fahneneid, weil dadurch der Rekrut sich verpflichtet, das Höchste hinzugeben, selbst Blut und Gut nicht zu schonen, wenn es gilt, für des Vaterlandes Ehre zu kämpfen. Durch den Fahneneid weiht und heiligt der Rekrut den Waffendienst, erhebt ihn zu einem Dienste Gottes und bringt ihm Gotteslöhnung.

Wer das Ganze gelobt, hat sich auch zur Erfüllung jedes einzelnen Teiles verpflichtet. Und wie nun der Soldat in heiliger Formel sich feierlich gebunden hat, selbst das Leben für das Vaterland hinzugeben, so ist er durch denselben Eidschwur aufs ernsteste gehalten, sich stets so zu betragen, wie es einem rechtschaffenen, unverzagten, ehr- und pflichtliebenden Soldaten eignet und gebührt. Kein Zivilberuf fordert so sehr die völlige Hingabe der ganzen Persönlichkeit wie gerade der Soldatenstand; da gehört sich der Mann nicht mehr selber an, sondern voll und ganz ist er der Gewalt seiner Vorgesetzten übergeben. Beine und Arme muß er bewegen, nicht wie es ihm beliebt, sondern nach dem Befehle der Obrigkeit. Ja, selbst die Gedanken sind nicht mehr sein freies Eigentum, seine volle Aufmerksamkeit muß auf das Exerzieren gerichtet sein. Den ganzen Tag über steht der Soldat unter schärfster Kontrolle. Wahrlich, jeder Klostergehorsam ist Kinderspiel gegen das, was vom Soldaten verlangt wird. Aus Gehorsam muß er geradezu zusammengesetzt sein. Unbedingt, ungesäumt, unverdrossen heißt es da, ohne Widerrede, mit Freudigkeit. In der Kaserne wird gründlich aufgeräumt mit dem Wahngebilde der Jugend: „Ich bin mein eigener Herr, ich lasse mir nichts einreden." Strengste Disziplin muß eben in der Armee herrschen. Gut ist's darum, wenn der Soldat gehorcht aus christlichem Motiv heraus. Vergleiche da die Stelle aus dem Römerbrief 13, 1 f.

Der Fahneneid macht den Soldaten für seinen militärischen Dienst verantwortlich nicht nur vor Kriegsartikel und Kriegsgericht, sondern vor allem vor Gott und Gottesgericht. Eidesverletzung ist darum Sünde, und Eidbruch ist noch stets bei allen Völkern als das schmählichste und entehrendste Verbrechen gehalten worden, auf dem die schwersten Strafen stehen.

Vierter Vortrag. Gefahren der Unlauterkeit.

Mit seinem Eintritt in die Kaserne ist der junge Rekrut jetzt losgerissen von der Heimat, von den Eltern und Seelsorgern, von den bisherigen sichtbaren „Schutzengeln" seines Lebens; die heimatlichen frommen Gebräuche, der gemeinsame Kirchgang, der regelmäßige Besuch der Sonntagsnachmittags-Andachten, der öftere Empfang der hl. Sakramente, das gemeinsame Tischgebet, das gemeinsame Abendgebet in frommer Familie, all diese Stützen des geistigen Lebens fallen jetzt mehr oder weniger fort. Von allen Seiten umgeben jetzt den jungen Rekruten viele Gefahren für sein bisheriges braves Leben; Gefahren, die er seither nicht einmal dem Namen nach kannte, stürzen über ihn mit elementarer Gewalt herein, Gefahren in der Kaserne, im Umgang mit den Kameraden, Gefahren auf der Straße, auf welcher das Laster der Unzucht in oft nur allzu verlockender Weise in mannigfacher Gestalt an den ahnungslosen Jüngling herantritt. Ältere Kameraden brüsten sich damit, diese oder jene Schleichwege der Unzucht genau zu kennen; wissen alles interessant und pikant zu erzählen, und ehe es der Rekrut noch recht ahnt, ehe er sich versieht, ist er schon verführt.

Ist das ganze Leben ein Kriegsleben, ein beständiger Kampf gegen Sünde und Laster, so läßt es sich nicht leugnen, daß dieser Kampf gerade in dem jugendlichen Alter des Soldaten oft furchtbar heiß entbrennt; da gilt's ja zu kämpfen gegen innere Versuchungen der verderbten Menschennatur, gegen äußere Gefahren der bösen Welt, zu kämpfen bei Tag und bei Nacht, zu kämpfen Woch' ein Woch' aus. Will der Soldat in diesem Kampfe nicht erliegen, so muß er auch die Kampfmittel wählen; eine Vorbereitung auf diesen geistigen Kampf ist unbedingt notwendig.

Diese Vorbereitung kann eine entferntere sein durch engen Anschluß an eine kirchliche Korporation, einen Verein oder eine Bruderschaft, in der die Sodalen sich gegenseitig unterstützen durch Aufopferung ihrer Gebete und guten Werke usw.

Die nähere Vorbereitung und zugleich das wichtigste Kapitel in diesem Kampfe ist die Stärkung des Willens; da muß der Seelsorger alles dransetzen, um seinen jungen Leuten den Unterschied zwischen festem Willen, krankem Willen und halbem Willen begreiflich zu machen.

Es wird sich vielleicht empfehlen, wenn der Seelsorger in seiner diesbezüglichen Darlegung erklärt:

1. der Wille ist König all unserer Seelenkräfte,
2. daher muß der Wille auch in seiner vollen Kraft erhalten werden.

ad 1. Der Wille als König aller Kräfte ist wohl aufs trefflichste versinnbildet in dem Hauptmanne von Kapharnaum, wenn dieser seine Herrschergewalt in dem Worte zum Ausdrucke bringt: „Sage ich zu diesem: gehe, so geht er, und zu einem anderen: komm, so kommt er usw.“ (Matth. 8, 9.) – Dem Willen gehorchen ebenfalls alle Kräfte des Körpers und der Seele. „Unter dir soll ihr Gelüsten sein, und du sollst über sie herrschen.“ (1. Mos. 4, 7.) Dem Willen ist selbst der Verstand unterworfen, so selbständig er sonst auch auftritt. Was der Wille ihm vorlegt, muß er studieren und durchdringen selbst bis zu den Grenzen der Unmöglichkeit. Das Edelste und Erhabenste im Menschenleben, „die Liebe“, wie auch das Verwerflichste, das der Mensch in seinem Herzen aufkommen lassen kann, „der Haß“, beide hängen vom Willen ab; der Wille kommandiert, und die anderen Kräfte des Menschen müssen als seine Untertanen ihm gehorchen. Der Wille ist es, der den Menschen zum Manne macht. Selbst der Glaube wird niemanden aufgezwungen; der Mensch glaubt nur, wenn er will. Daraus folgt, daß Gott als der Herr des Menschen das größte Anrecht auf des Menschen Willen hat und daß anderseits der Mensch kein dem lieben Gott wohlgefälligeres Opfer darbringen kann als die Hingabe seines Willens. Nil ditius bona voluntate Deo offertur (Aug.).

Als darum Gott den ersten Menschen auf die Probe stellte, da nahm Gott keine Verstandesprüfung, noch auch eine seiner Körperkräfte vor, sondern eine Prüfung seines Willens. Das wußte auch Satan nur zu gut, und darum versuchte er ganz richtig in seinen Überführungsreden auf den Willen einzuwirken. Durch ein Trugbild gewann er für sich den Willen und brachte dadurch die traurige Spaltung hervor, die wir bis jetzt zu beklagen haben, welcher Klage der Apostel Paulus im Briefe an die Römer in ergreifenden Worten Ausdruck verleiht: „Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern ich tue das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber tue, was ich nicht

will, so wirke nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich finde also, indem ich das Gute tun will, das Gesetz in mir, daß mir das Böse anklebt. Denn ich habe Lust am Gesetze Gottes dem inneren Menschen nach; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen hält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von dem Leibe dieses Todes befreien?" (Röm. 7, 19—24.)

ad 2. Nun kommt es darauf an, diesen König der Seelenkräfte in seiner vollen Macht zu erhalten und zu befestigen, ihn in Ausübung seines Herrscheramtes zu unterstützen, aber auch ihn zur Entwicklung innerer Vervollkommnung anzuregen, ihn durch Vorhalten erhabener Beispiele anzuspornen, ein Gleiches zu tun. Gott selbst ladet uns dazu ein durch das Beispiel Jesu Christi, dessen immerwährendes Bestreben es war, den Willen dessen zu erfüllen, der ihn gesandt hat, seines himmlischen Vaters. Sein ganzes Leben mit allen einzelnen Mühen und Plagen offenbart stets die völlige Unterwerfung unter den Willen seines Vaters: „Er war gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze." (Phil. 2, 8.) Von Bethlehem bis zum Kalvarienberge hinauf reihte er einen Akt des Willens an den anderen.

Daß auch wir in gleicher Weise unseren Willen in Heiligkeit des Lebenswandels, in ständiger Unterwerfung unter den Willen Gottes zügeln, dazu ladet uns Gott auch ferner ein durch Verheißung der Krone der Gerechtigkeit, die er als Lohn für die ganze Ewigkeit uns hinterlegt hat.

Ebenso macht es auch unsere hl. Kirche, indem sie durch Predigt und Vorstellung der Heiligen zur Betätigung des Willens auffordert. Im Laufe des Kirchenjahres führt sie uns an all den Bildern des arbeitsamen Lebens Jesu Christi vorüber, um dieselben mit Nachdruck auf uns wirken zu lassen. Sie regt uns an zur Buße, zum Fasten, zum Almosengeben, zum Kirchgang usw. Die gesamte Askese, alle Exerzitien und Missionspredigten, alle Andachten 2c. haben nur das eine Ziel: die Befestigung des Willens. — In dieser Beziehung stehen die Heiligen des Himmels als Helden des Willens da. Was sie durch die Gnade Gottes als das Richtige erkannt, das strebten sie mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mittel zu verwirklichen. Da war kein Opfer zu groß, keine Mühe zu beschwerlich, keine Gefahr zu verlockend, ihr auf Gott gerichteter Wille gab ihnen stets neuen Mut und frische Energie, auszuhalten im Kampfe gegen die Sünde, treu zu stehen zu Gott und seiner hl. Sache. — Wie werden diese Helden auf uns schauen? Auf die Halben, d. h. auf diejenigen, die nur mit halbem Willen handeln, die wohl immer sagen: ich möchte wohl, ich wünschte wohl, aber niemals ernstlich ihrem Willen Nachdruck verleihen, werden die Helden des Himmels nur mit Unwillen hinschauen.

Wenn ein Kaufmann sein Geschäft zur Blüte bringen will, dann setzt er alles daran, dann opfert er Geld, Gesundheit, Freundschaft. Ein träger Mensch bringt es zu nichts, am wenigsten im geistigen Leben.

Wie soll nun das seither Gesagte praktisch durchgeführt werden? Was soll der junge Mann tun, um in den hochgehenden Wogen der sinnlichen Leidenschaft, in den trüben Fluten des sinnlichen Schmutzes, der ihn von allen Seiten umgibt, seinen Willen auf Gott gerichtet zu halten? — Tagtäglich soll und muß er zu diesem Zwecke durch kleinere Übungen seinen Willen stärken und stählen; und zwar muß dies von früh an geschehen. Wenn der junge

Mann (im allgemeinen gilt das ja von jedem Menschen) merkt, daß eine Neigung zu etwas, z. B. zur Trägheit, in ihm sich entwickelt, dann soll er sich selbst sagen: Halt! aufgepaßt! nicht deine Neigung soll kommandieren, sondern du sollst mit deinem Willen über dir selbst stehen. Unzweifelhaft erringt jeder eine große Herrschaft seines Willens, der auch im Erlaubten sich ab und zu aus freien Stücken einen Abbruch tut.

Wer so gewohnt ist, seinen Willen stets auf Gott und dessen hl. Gesetz gerichtet zu halten, wer es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, all die niederen Neigungen und Triebe des Menschen mit der Allgewalt des Willens zu zügeln, der wird auch in den Stunden größter Gefahren von seinem durch die Gnade Gottes unterstützten Willen, niemals aus freien Stücken eine schwere Sünde zu begehen, sich lenken lassen. Glücklich der Jüngling, der so von Jugend auf gelernt hat, seinen Willen zu stärken und zu stählen.

Möchten doch alle Seelsorger gerade auf dieses so überaus wichtige Gebiet ihre ganze Sorgfalt verwenden. Um wieviel besser stünde es dann mit unserer deutschen Jugend, die ja leider heutzutage wohl zu Alleswissern, aber nicht zu festen Charakteren erzogen wird, deren Verstand mit allen möglichen Wissenszweigen vollgepfropft wird, deren Wille jedoch als ein Brachfeld liegen gelassen wird. Möchten sich doch unsere Seelsorger unserer lieben, deutschen, männlichen Jugend, die zum Militärstand übergeht, in besonderer Weise annehmen, sie aufmerksam machen auf die mannigfachen Gefahren der Garnisonstadt und der Losgebundenheit von elterlicher Aufsicht, auf die Gefahren zumal einer frühzeitigen, wertlosen Soldaten-„Bekanntschaft" und sie hinweisen auf das Gegenmittel für all diese Gefahren, auf einen braven, in guter Zucht gehaltenen Willen.

Wenn je einem, dann liegt ganz gewiß dem katholischen Priester das Wohl des Vaterlandes, des deutschen Volkes am Herzen. In diesem Sinne opfert er seine Gebete und Arbeiten auf, zu diesem Zwecke läßt er sich vor allen Dingen die Sorge um die deutsche Jugend recht angelegen sein. Was könnte es da Schöneres geben, als gerade der jungen Männer sich besonders anzunehmen, die als zukünftige Vaterlandsverteidiger der Stolz des Regimentes, der Ruhm des Vaterlandes, die Freude der Eltern, die Zierde des Heimatsortes, die gesunden Kerntruppen des künftigen Geschlechtes werden sollen.

Wohl wird's für manchen Seelsorger, der von anderer Arbeit schon überladen ist, eine neue Last sein; und doch wird sich jeder Pfarrer bei der so überaus großen Wichtigkeit dieser Sache, im Interesse unserer deutschen Jugend gerne dieser Arbeit unterziehen. In Städten mit katholischen Gesellenhäusern läßt sich das oben Geschriebene wohl ganz gut in den Gesellenvorträgen verwenden. In Landgemeinden, bei denen ja meistens der schöne Brauch noch waltet, daß auch die Sonntagsnachmittags-Andachten noch vollzählig besucht werden, wird der Pfarrer seine zukünftigen Rekruten nach der Andacht zurückhalten können, um denselben entweder in der Kirche oder in seiner Wohnung in so recht väterlich vertraulicher Weise über das Gesagte Aufklärung zu geben.

Dessen können die Seelsorger ganz sicher sein: die jungen Leute werden es ihnen danken in Zeit und Ewigkeit, und vor allem wird Gott selbst es ihnen reichlich lohnen.

Das Osterwunder in der neueren Theologie.

Von Dr. Joseph Schulte, Professor der Theologie, Paderborn.

Daß dem Wunder der Auferstehung Jesu Christi im Wahrheitsbeweise der christlichen Offenbarung eine hervorragende, ja entscheidende Bedeutung zukommt, ist Bekennern wie Gegnern des Christentums von jeher klar gewesen. Die nach neunzehn Jahrhunderten christlicher Geschichte niedergeschriebenen Worte eines David Friedrich Strauß: „Den Mittelpunkt des Mittelpunktes, das eigentliche Herz des Christentums bildet die Auferstehung Jesu"[1] sind nur eine Variation des bekannten paulinischen Ausspruchs: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist eitel unsere Predigt und eitel auch euer Glaube."[2] Da nun der theologisch-wissenschaftliche Kampf für und wider Christus als menschgewordenen Gottessohn gerade gegenwärtig heiß und heftig ausgefochten wird, so läßt sich a priori denken, daß ein gut Teil der beiderseitigen Anstrengungen der Bestreitung und Verteidigung des Auferstehungswunders gelten wird. In der Tat hat besonders das letzte Jahrzehnt eine bemerkenswert große Anzahl recht eingehender und zum Teil sehr sorgfältiger Schriften und Abhandlungen über Christi Auferstehung aufzuweisen.

Es bedarf hier kaum der Erinnerung, daß die vom Talmud, dann von Reimarus und anderen Rationalisten vertretene Betrugshypothese und ebenso die von Gottlob Paulus in Heidelberg inaugurierte Scheintodhypothese heute als völlig verfehlte natürliche Erklärungen des Auferstehungsglaubens endgültig und allseits aufgegeben sind. Wo diese beiden Hypothesen noch Berücksichtigung und Widerlegung finden, mag das vielleicht um jener gebildeten Laien willen am Platze sein, die nicht selten noch für wissenschaftlich halten, was von der Wissenschaft längst nicht mehr vertreten wird. Heute stellt sich dem kirchlichen Glauben an die Auferstehung des Herrn nur noch die Visionshypothese entgegen — diese freilich in den unterschiedlichsten Formen und Abstufungen. Die Entfernung der Vertreter solcher Visionshypothesen von dem kirchlichen Standpunkt ist geringer oder beträchtlicher je nach ihrer Stellungnahme zum Wunder überhaupt und nach ihren damit zumeist zusammenhängenden bibelkritischen Grundsätzen. Neben diese mannigfaltigen sachlichen Gegensätze zum kirchlichen Auferstehungsglauben tritt aber eine formelle religionspsychologische Differenz, von der, da sie heute immer stärker betont wird, hier zunächst die Rede sei.

I.

Die aus nichtkatholischer Feder stammenden neueren Schriften und Aufsätze über das Osterwunder geben nämlich fast einhellig der Überzeugung Ausdruck, daß ein eigentlicher historischer Beweis für die Auferstehung des Herrn nicht geführt werden könne.

1. Der Züricher Theologe Arnold Meyer, ein Anhänger der subjektiven Visionshypothese, dessen Buch über „Die Auferstehung Christi"[3] die gegenwärtige Auffassung der Mehrheit der liberalprotestantischen Theologen in erschöpfender Weise zur Darstellung bringt, schreibt: „Von vornherein wird man

[1] Die Halben und die Ganzen, S. 125.
[2] 1. Kor. 15, 14.
[3] Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung. 1905.

sich sagen müssen, daß Vorgänge wie die eigentliche Auferstehung – die niemand gesehen hat noch gesehen haben kann –, der Übergang aus der irdischen toten Leiblichkeit in die lebendige himmlische und das Leerwerden des Grabes, die Fortexistenz und das Fortwirken der Person Christi in einem neuen, unserer Forschung unzugänglichen Zustand, auch wenn sie volle Wirklichkeit waren und sind, sich nicht geschichtlich und wissenschaftlich feststellen lassen."[1] Genau so urteilt der Göttinger Professor Otto, der im Unterschiede von Meyer trotz der Verwerfung einer leiblichen Auferstehung Jesu an der Realität der Christophanien festhalten möchte. Er schreibt[2]: „War diese Überzeugung (der Apostel von den Erscheinungen des nach dem Kreuzestode persönlich fortlebenden und wirkenden Herrn) Selbsttäuschung? Oder ruht sie trotz aller legendarischen und sinnlichen Verbrämung im letzten Grunde doch auf einem faktischen Erleben? Darüber urteilt nicht die historische Kritik. Als solche weiß sie einfach gar nichts von einem Leben aus und nach dem Tode zu sagen. Aber als solche weiß sie allerdings auch einfach gar nichts gegen dasselbe zu sagen. Die Frage gehört vor ein ganz anderes Forum: vor das der Weltanschauung und Metaphysik und vor das der persönlichen Überzeugung." Der gleichfalls liberale, aber doch konservativer wie Meyer und Otto denkende Theologe Theodor Korff hat in seiner mit großem Ernst und Fleiß geschriebenen Monographie „Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie" (1908) die Feststellung und Deutung der geschichtlichen Auferstehungstatsachen durch die fortgeschrittene moderne Theologie (speziell durch A. Meyer und H. Holtzmann) aufs schärfste angegriffen und „bei Festhaltung einer geistleiblichen Grabesauferstehung" durch seine objektiv-visionäre Erklärung dem Wunder der Auferweckung Jesu ehrlich gerecht zu werden versucht. Aber auch er betont, daß die Auferstehung nicht als empirische Geschichtstatsache aufzufassen sei, „welche man durch Feststellung der geschichtlichen Christophanien und der Leere des Grabes geschichtlich konstatieren und gegen jeden Zweifel sicherstellen könne, während doch vielmehr die Auferstehungstatsache als eine durchaus übernatürliche aufzufassen sei, dem Gebiete des Jenseits angehöre und deshalb einen ausschließlichen und unmittelbaren Gegenstand des Glaubens bilde".[3] „Wir müssen", so schreibt er, „uns dessen stets bewußt bleiben, daß wir mit unserer Deutung der Auferstehungserscheinungen als persönlicher unmittelbarer Lebenskundgebungen des Auferstandenen und Verherrlichten gleich den ersten Christen nur ein Glaubensurteil aussprechen, kein historisches Wissen bekunden."[4] Auch selbst durchaus konservativ denkende Theologen, wie z. B. Keßler,[5] Steude,[6] Riggenbach,[7] Ihmels,[8] die an der geschichtlichen Wirklichkeit der leiblichen Auferstehung durchaus festhalten und ihre Bedeutung für das christliche Leben mit Wärme hervorheben, betonen mit scharfem Akzent, das letzte

[1] a. a. O. S. 1.

[2] Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung. 1902, S. 46.

[3] Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi. 2. Teil: Hauptverhandlung, 1897, S. 4 f.

[4] Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie, 1908. S. 232.

[5] Christi Auferstehung im Feuer der Kritik (in: Der alte Glaube, 1904, Heft 28 und 29).

[6] Die neueren Verhandlungen über die Auferstehung Jesu Christi (in: Beweis des Glaubens, 1906, S. 41—58).

[7] Die Auferstehung Jesu, 1908[2].

[8] Die Auferstehung Jesu Christi, 1906[1-2].

Wort bei der religiösen Wertung der Auferstehung Jesu habe der persönliche Glaube des einzelnen. Diese Auffassung tritt besonders charakteristisch an zwei Stellen der Ihmelsschen Schrift hervor, die zum Vergleiche hier gegenübergestellt seien. „Wir können nicht anders urteilen," schreibt Ihmels,[1] „als daß die nüchterne Prüfung des Tatsächlichen immer wieder die Anerkennung der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu aufzwingt." Mit dieser seiner unumstößlichen historischen Überzeugung vom Auferstehungswunder als einer äußeren Tatsache der Vergangenheit bringt jedoch Ihmels seine religiöse Gewißheit von demselben Faktum in keinen inneren Zusammenhang. „Solche (historische) Untersuchungen (über Christi Auferstehung)", sagt er,[2] „sind nötig, damit wir des geschichtlichen Rechts unseres Glaubens uns vergewissern, sie können auch für die Heranführung zum Glauben einen wichtigen Dienst tun, zuletzt aber muß religiöse Gewißheit auch auf religiösem Wege gewonnen werden. Auch wenn es wirklich gelänge, auf dem Wege rein geschichtlicher Erörterung von der Auferstehung Jesu zu überführen, so bliebe die Tatsache für den Menschen doch immer noch etwas innerlich Fremdartiges. Das wird nur dann anders, wenn auch diese Tatsache dem eigenen religiösen Erleben und Erfahren sich einordnet."

Man sieht gerade an dem Beispiel des Auferstehungsglaubens, in welchem Maße bei den protestantischen Theologen aller Schattierungen die Ideen Kants, Schleiermachers und A. Ritschls, die der radikalen Trennung von Wissen und Glauben, der Unterscheidung von Seins- und Werturteilen das Wort redeten, Eingang gefunden haben. In völliger Verkennung der Tatsache, daß das Christentum wesentlich eine geschichtliche Religion ist, begründet auf eine geschichtliche Offenbarung, mit Dogmen geschichtlichen Inhaltes, will der neuere protestantische Glaubensbegriff es nur noch mit innerseelischen Tatsachen, nicht mehr mit äußeren Tatsachen der Vergangenheit zu tun haben. Der protestantische Glaube ist seinem Prinzip nach gänzlich irrational und seinem Gegenstande nach wesentlich geschichtslos geworden; er hat zum Gegenstande lediglich innere Gefühlserlebnisse, die in keiner Weise der Vergangenheit angehören, sondern sich gegenwärtig vollziehen, Gefühlserlebnisse, die für den betreffenden Einzelnen und nur für diesen Einzelnen Wert und Wahrheit haben.[3] „Gott macht sich der Seele bemerkbar, und die Seele gibt sich mit Vertrauen der Einwirkung Gottes hin. Das Vergangene als Vergangenes kann höchstens eine Anregung zum Glauben bieten; aber wenn es auch als geschichtliche Tatsache völlig ungewiß würde, so bliebe doch die Seele und ihr Gott und die Möglichkeit der Einwirkung Gottes auf die Seele und der Hingabe der Seele an Gott. Das aber ist alles, was zu Offenbarung und Glauben notwendig gehört. Religiöser Glaube an ein Faktum ist ein Unding, und aus der leiblichen Auferstehung Jesu ein Dogma machen wollen, dem alle sich zu unterwerfen haben, ist irreligiös. Auch nicht einmal ein Minimum von Fürwahrhalten geschichtlicher Tatsachen ist für den einzelnen notwendig; ihm genügt die Tatsache, daß er die Offenbarung Gottes in seinem Innern spürt."[4] Der protestantische Glaubensbegriff hat ja wohl von Anfang an seine irrationale, mystische Seite gehabt; man hielt aber doch lange Zeit in einer glücklichen Inkonsequenz das Fürwahrhalten der geschichtlichen Offenbarungs-

[1] ebd. S. 27. [2] ebd. S. 29 f.
[3] Vgl. Pesch, Theologische Zeitfragen. Vierte Folge. 1908. S. 200 ff
[4] ebd. S. 203.

tatsachen für ebenfalls notwendig zum Glauben gehörig. Heute ist diese intellektuelle Seite des protestantischen Glaubensbegriffes, ein Erbstück noch aus der katholischen Kirche, preisgegeben. ‚Der Philosoph des Protestantismus', Immanuel Kant, hat Luthers Lehre, die Menschenvernunft habe durch die Erbsünde jede Fähigkeit für religiöse Erkenntnis verloren, zur vollen Konsequenz geführt. So erfreulich es ist, daß zurzeit katholische und protestantische Theologen, nach gleicher wissenschaftlicher Methode und mit gleichem wissenschaftlichen Rüstzeug arbeitend, in historischen Fragen – z. B. eben bei der Frage nach der Auferstehung Jesu – sich vielfach mit den Resultaten recht nahe kommen, ebenso wehmütig muß einen aber dann wieder die Einsicht stimmen, daß die Kluft zwischen Katholizismus und Protestantismus gerade in den grundlegenden religionsphilosophischen Prinzipien heute größer ist denn je zuvor, daß Katholiken und Protestanten bezüglich des Glaubens in zwei seelisch verschiedenen Welten leben.

2. Wer möchte es da der Kirche verargen, daß sie mit Ernst und Energie in der Enzyklika „Pascendi" und in dem Dekret „Lamentabili" jenen Katholiken Halt gebot, die aus lauter Respekt vor der modernen Religionspsychologie den katholischen Glaubensbegriff mit dem neuprotestantischen zu vertauschen geneigt waren. „Die Modernisten unterscheiden", wie das bekannte „Programma dei Modernisti" schreibt, „in Übereinstimmung mit der modernen Psychologie streng und scharf zwischen Glauben und Wissen. Die Wege des Geistes, die zu diesen beiden Gebieten führen, sind einander völlig fremd und voneinander unabhängig"[1] . . . „Sie haben die Überzeugung gewonnen, daß die Aufstellungen der revolutionärsten Wissenschaft den Behauptungen des religiösen Glaubens nichts anhaben können, weil die Gedankenwege, von denen Glaube und Wissenschaft ausgehen, voneinander völlig unabhängig sind und sich nach einer völlig verschiedenen Logik richten."[2] Also genau so wie die moderne protestantische Theologie denkt der Modernismus. Der Glaube ist kein Erkennen, kein Fürwahrhalten göttlich geoffenbarter Wahrheiten, sondern ein gefühlsmäßiges Erleben Gottes und das Dogma keine bleibend gültige Lehre über Gottes Wesen und Wirken, sondern nur ein von Zeit zu Zeit revisionsbedürftiger formelhafter Ausdruck für die wechselnden subjektiven religiösen Stimmungen und Empfindungen. Nur wer diese modernistischen Grundsätze beachtet, wird Loisys Stellung zum Auferstehungsdogma verstehen lernen. Loisys Ansicht von der Auferstehung Jesu ist nämlich eine andere, wenn er als Katholik, eine andere, wenn er als Historiker sich äußert. Als Katholik möchte er an das große Wunder glauben, als Historiker jedoch gleichzeitig bis zur völligen Leugnung daran kritisieren dürfen. „Die Auferstehung Christi," heißt es im 36. Satze des neuen Syllabus, „ist nicht eigentlich eine Tatsache geschichtlicher Ordnung, sondern eine weder bewiesene noch beweisbare Tatsache rein übernatürlicher Ordnung, welche das christliche Bewußtsein aus anderen allmählich abgeleitet hat." Dieser Satz stammt aus Loisys Schrift „Autour d'un petit livre". Hier schreibt er: „Ich habe in meiner früheren Schrift (L'Évangile et l'église), ohne zu leugnen, daß Christus auferstanden sei, gesagt, daß die Auferstehung Christi nicht im eigentlichen Sinne eine Tatsache der geschichtlichen Ordnung sei und als solche auch nicht streng bewiesen werden könne."[3] „Ich glaube gezeigt zu haben," so

[1] pag. 121. [2] pag. 132. [3] pag. VIII.

wiederholt er an einer anderen Stelle, „daß die Auferstehung des Erlösers nicht im eigentlichen Sinne eine Tatsache der historischen Ordnung ist, wie es das irdische Leben Christi gewesen ist, sondern eine Tatsache rein übernatürlichen Charakters, überhistorisch, und daß sie weder bewiesen noch beweisbar ist durch das Zeugnis der Geschichte allein, unabhängig vom Glaubenszeugnis, dessen Kraft jedoch nur für den Glauben selbst wahrnehmbar ist".[1] In „L'évangile et l'église", auf welches Werk er in den angegebenen Stellen zurückverweist, geht Loisy näher darauf ein, weshalb die körperliche Auferstehung des Heilandes keinen vollkommenen historischen Beweis zulasse. „Der auferstandene Christus", schreibt er, „gehört nicht mehr der Ordnung des gegenwärtigen Lebens, der Ordnung der sinnlichen Erfahrung an, und folglich war die Auferstehung keine unmittelbar und ausdrücklich zu konstatierende Tatsache. Von der Heilung eines Kranken kann man sich überzeugen, und vorkommenden Falles würde man auch die Rückkehr eines Toten in das natürliche Leben feststellen können, jedoch der Eintritt eines Toten in das ewige Leben entzieht sich der Beobachtung . . ." „Vor jeder Prüfung der Erzählungen (der Christuserscheinungen) läßt sich annehmen, daß sinnlich wahrnehmbare Eindrücke kein einer rein übernatürlichen Wirklichkeit gleichwertiges Zeugnis sind . . ."[2] „Ist es nicht unvermeidlich, daß jeder natürliche Beweis einer übernatürlichen Tatsache unvollkommen und schwach ist?"[3] Der verhängnisvolle Irrtum Loisys liegt in der aprioristischen Behauptung, das Faktum der Auferstehung sei eine in jeder Hinsicht übernatürliche Tatsache und Übernatürliches könne nie und in keiner Weise in eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung treten. Wer sähe hier nicht, daß die Geschichtswissenschaft der Modernisten, die so laut sich rühmen, ihre wissenschaftlichen Forschungen frei von allen aprioristischen Erwägungen unternommen und verfolgt zu haben, ganz von philosophischen Postulaten beherrscht wird?

Es sind einfach agnostizistische Prinzipien, durch die sowohl Loisy als auch die Mehrheit der protestantischen Theologen sich bestimmen lassen, das Wunder der Auferstehung Christi — einerlei ob es Faktum oder Fiktum ist — aus dem Gebiete menschlichen Erkennens und Wissens auszuscheiden und es dem (irrationalen) subjektiven Glauben als ausschließlicher Instanz zuzuweisen.

II.

So einig nun die neueren nichtkatholischen Theologen die Auffassung hervorkehren, es müsse unterschieden werden zwischen der überempirischen, übersinnlichen Glaubenstatsache der Auferstehung und den geschichtlichen Überlieferungen von dem leeren Grabe, den Erscheinungen Jesu und dem Auferstehungsglauben der Jünger, ebenso uneins stehen sich ihre Meinungen bei der Untersuchung gegenüber, ob und inwieweit die biblische Überlieferung hinsichtlich dieser drei „empirischen", geschichtlichen Fakta zu Recht besteht.

1. Mit der mehr eleganten und geistreichen, als soliden und stichhaltigen Distinktion von der „Osterbotschaft" und dem „Osterglauben" hat bekanntlich Harnack in seinem „Wesen des Christentums" geglaubt, sich über die

[1] pag. 169.
[2] Evangelium und Kirche (Autorisierte Übersetzung) 1904, S. 89.
[3] ebd. S. 90.

Schwierigkeiten der geschichtlichen Untersuchung hinwegsetzen zu können. Die ganze christliche Vergangenheit hätte nach Harnack in einem grobsinnlichen Mißverständnisse bezüglich der Auferstehung Christi gelebt. „Wenn diese Auferweckung nichts anderes besagte, als daß ein verstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein. Aber so steht es nicht."[1] Der Auferstehungsglaube der Jünger, meint Harnack, habe sich gar nicht auf die Wiederbelebung des Leichnams Jesu bezogen, wohl aber habe sich am Grabe Christi eine geistige Auferstehung vollzogen, ein geistiger Sieg über Tod und Verwesung. Der Leichnam sei im Grabe vermodert, aber unvergänglich sei das Fortleben und Fortwirken Christi bei Gott und unzerstörbar die Kraft des Evangeliums, das vom Grabe Christi aus seinen Triumphzug durch die Welt angetreten habe. Auf diesen Osterglauben müsse man den Christenglauben stimmen, nicht auf die historisch ganz unsichere Osterbotschaft vom leeren Grabe und von den Erscheinungen des Herrn. Solche symbolische Deutung, die Harnack dem Osterwunder geben möchte, ist nichts als eine der weitgehendsten Verflachungen des alten Christenglaubens, nichts als „ein frommes Mäntelchen zur Verdeckung des rationalistischen Unglaubens".[2] Dazu kommt, daß die exegetische Begründung, die Harnack seiner Unterscheidung von Osterglauben und Osterbotschaft und seiner Behauptung gibt, das Neue Testament selbst verlange den Osterglauben unabhängig von der Osterbotschaft, geradeaus gesagt als kläglich bezeichnet werden muß.[3]

2. Harnack hat mit der Entwertung des Auferstehungsereignisses bei Loisy und den Modernisten mehr Glauben gefunden als bei den deutschen Theologen seiner Richtung. Loisy hält es zwar für nicht gerade leicht, die Unterscheidung von „Osterglaube" und „Osterbotschaft" in den Evangelien wiederzufinden, auch Harnacks exegetische Manöver gefallen ihm nicht, aber das alles hindert ihn nicht, in der Hauptsache sich zustimmend zu äußern. „Der Glaube der Apostel", so schreibt er, „ist nicht die Osterbotschaft; er richtet sich unmittelbar auf den ewig lebenden Christus und erfaßt ihn als solchen."[4] Was Loisy sagen will, verdeutlicht der neue Syllabus: „Der Glaube an die Auferstehung Christi galt anfangs nicht so sehr der Tatsache der Auferstehung als vielmehr dem unsterblichen Leben Christi bei Gott" (Satz 37). Nur die Behauptung Harnacks möchte Loisy nicht unterschreiben, daß das Neue Testament selbst den Osterglauben unabhängig von der Osterbotschaft gefordert habe. „Der Glaube ist nicht unabhängig von der Botschaft," betont Loisy mit Nachdruck. „Was auch die Kritik von den Schwierigkeiten und den Abweichungen denken mag, welche die Erzählungen von der Auferstehung des Heilandes aufweisen, jedenfalls ist es unbestreitbar, daß der Glaube der Apostel durch die auf den Tod Jesu folgenden Erscheinungen angeregt worden ist und daß die Apostel, ja selbst der hl. Paulus, sich nicht eine von der leiblichen Auferstehung verschiedene Unsterblichkeit gedacht haben. Osterbotschaft und Osterglaube bilden für sie denselben Gegenstand und haben dieselbe Bedeutung."[5]

[1] Wesen des Christentums, S. 101.

[2] Distelдorf, Die Auferstehung Jesu Christi. Eine apologetisch-biblische Studie. 1906, S. 20.

[3] Harnack stützt sich auf Jo. 20, 24 ff. (Thomas) und Luk. 24, 13 ff. (Emmausjünger)!

[4] Evangelium und Kirche, S. 90. [5] ebd. S. 90.

3. Dieser gegen Harnack gewendete richtige Gedanke wird in der neueren protestantischen Theologie noch viel bestimmter und schärfer akzentuiert: daran könne überhaupt kein Zweifel sein, daß die Schrift nur an eine leibliche Auferstehung denke. Man will gegenwärtig die subjektive ehrliche Überzeugung der Jünger von der wirklichen Auferstehung ihres Meisters nicht mehr bestreiten. „Man kann fast behaupten," so lesen wir bei Otto, „keine Tatsache in der Geschichte sei besser bezeugt als zwar nicht die Auferstehung, aber allerdings die felsenfeste Überzeugung der ersten Gemeinde von der (leiblichen) Auferstehung Christi . . . Diese Überzeugung ist der feste Grund der gesamten Wirksamkeit des Paulus, seines Apostolates, seiner ganzen geistigen Existenz. Sie ist fraglos die einmütige Gesamtüberzeugung der ersten Gemeinde gewesen, ja die schöpferische Ursache, daß dieselbe überhaupt entstand und bestand."[1] Wenn so die radikalen wie die konservativeren liberalprotestantischen Theologen heute von der Harnackschen Distinktion: „Osterglauben" – „Osterbotschaft" abrücken und der traditionellen Auffassung vom Osterwunder wieder mehr und mehr die gebührende Beachtung schenken, so hat die bessere Würdigung, die der paulinische Auferstehungsbericht (1. Kor. 15) in den neuesten Untersuchungen gefunden hat, fraglos am meisten diesen Umschwung bewirkt. Loofs nannte es das „Homologumenon aller neueren Forschung, daß unter den Berichten über die Auferstehung des Herrn das, was Paulus 1. Kor. 15 sagt, an die Spitze zu stellen ist".[2] Auch Arnold Meyer betont: „Bei dem Versuche einer Feststellung der tatsächlich vorgekommenen Erscheinungen haben wir den großen Vorteil, daß Paulus uns eine so frühzeitige, wohlbezeugte und ausführliche Aufzählung gibt; überhaupt haben wir hier durch Paulus das sichere Gefühl, festen, historischen Boden zu betreten, da ja nach Paulus kein Zweifel besteht, daß Erscheinungen vor einzelnen und an mehreren wirklich stattgefunden haben."[3] Unsere neuesten Apologeten des Auferstehungswunders, z. B. Ladeuze,[4] Mangenot,[5] Disteldorf,[6] Dentler,[7] haben sich die besondere Wertschätzung, deren sich der unbestritten echte und dicht bis an das Ereignis selbst heranführende Auferstehungsbericht des 1. Korintherbriefes heute allseits erfreut, nicht entgehen lassen. Dentler und Mangenot passen sich in ihren trefflichen Studien „Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testamentes" bezw. „La résurrection de Jésus-Christ" dem kritischen Verfahren der Gegner an. „Da die Kritik", so rechtfertigt Mangenot die von ihm befolgte Methode, „die Abfassung der Evangelien mehr oder minder tief in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts hinabrückt, so wird es sich empfehlen, die Untersuchung mit dem (etwa 57 n. Chr. verfaßten) Berichte des Heidenapostels über die Auferstehung zu beginnen. Sein Zeugnis ist unausweichlich: es führt uns unmittelbar an die Ereignisse heran und darf zudem nicht etwa als ein nur persönliches Zeugnis

[1] a. a. O. S. 44 f.

[2] Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, 1900[2], S. 8.

[3] a. a. O. S. 125.

[4] La résurrection du Christ devant la critique contemporaine (Collection Science et Foi) 1907.

[5] La résurrection de Jésus-Christ (in: Revue pratique d'Apologetique. 1908, Nr. 75, 76).

[6] s. oben S. 6 Anm. 2.

[7] Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testamentes (Biblische Zeitfragen, H. 6), 1908.

des Paulus betrachtet werden, es ist vielmehr als das Echo einer noch älteren christlichen Tradition anzusehen. Vom rein kritischen Standpunkte angesehen, ist dies ein geradezu klassisches Zeugnis . . . Dieser Bericht allein liefert schon den Beweis, daß Jesus wirklich auferstanden ist. Überdies bietet er den besten Schlüssel zum Verständnis der Evangelienberichte und zur Lösung der hier obwaltenden Schwierigkeiten."[1]

4. Heute werden gerade die Schwierigkeiten, die sich aus den Differenzen zwischen den Auferstehungsberichten der Evangelien ergeben, gegnerischerseits in den Vordergrund gerückt, um das Osterwunder zu diskreditieren. Bei diesen Angriffen auf die biblischen Quellen führt Loisy neuestens eine ganz maßlose Sprache: „Die (biblischen) Auferstehungsberichte sind zum großen Teil erdichtet oder doch tendenziös zusammengesetzt; auch wenn man die Auferstehung Christi für ein der geschichtlichen Ordnung angehörendes Faktum halten wollte, würde ein Historiker es nicht beweisen können . . . Die Beweise würden derart mangelhaft sein, daß man das ganze Ereignis ruhig anzweifeln, ja rundweg leugnen dürfte. Der Eintritt Christi in die Herrlichkeit läßt sich historisch um nichts besser konstatieren als der Eintritt kanonisierter Kirchenheiliger in den Himmel . . . Gesetzt auch, die Auferstehung sei wie der Tod historisch konstatierbar, so wäre sie doch lediglich durch widerspruchsvolle Zeugnisse bestätigt."[2] Loisy stellt sich neuestens, wie man sieht, ganz auf die Seite jener radikalen protestantischen Theologen, die uns entgegenhalten: „Gerade durch eine genauere Untersuchung der biblischen Berichte sei man dahinter gekommen und an der Hand derselben könne man den strengen Nachweis führen, daß die Tradition über die Auferstehung Jesu durch wechselnde und wachsende Formen hindurchging . . ., daß die älteste Überlieferung sehr früh eine nicht unwesentliche Umbildung erfuhr, daß sie mit der Zeit immer bestimmter sich ausprägte und das Wunderbare immer mehr steigerte. Man will noch imstande sein, den ganzen Gang der Entwicklung an deutlichen Spuren zu verfolgen und anzugeben, von welchen Anfängen dieselbe ihren Ausgang genommen."[3] Der bekannte Alttestamentler Julius Wellhausen dehnte in den letzten Jahren seine „Streifzüge" auch aufs Neue Testament aus und machte dabei alsbald die bibelkritisch höchst interessante Entdeckung, daß in der Erzählung von Jesu Verklärung auf Tabor wahrscheinlich der älteste Auferstehungsbericht zu suchen sei![4] Fast noch größeres Glück hatte jüngst J. Kreyenbühl in Zürich. „Den bis jetzt ältesten Auferstehungsbericht", so schreibt er,[5] „finden wir, wie das so oft geht, an einer Stelle, wo ihn bis jetzt – soweit ich sehen kann – noch kein Mensch gesehen hat." Die „Seeanekdote", die Matth. 14, 22 ff. vom Seewandeln des Herrn und von der Errettung des kleinmütig gewordenen Kephas erzählt werde, sei ein Bestandteil des verlorenen Evangeliums der Urgemeinde und die erste Andeutung des später von Mythen und Legenden so entstellten Osterglaubens Petri! Welch phänomenaler Entdeckung sich der Kritiker Kreyenbühl rühmen

---

[1] a. a. O. Nr. 75, p. 162 f.

[2] Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents, 1908, p. 112, 153 f., 188. Vgl. Revue pratique d'Apologétique Nr. 75, p. 161.

[3] Dentler, a. a. O. S. 4 f.

[4] Vgl. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft, 1908, S. 258.

[5] ebd. S. 259 in seinem Aufsatz: Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten (S. 257—97).

darf, wird einem erst recht klar, wenn man bei ihm liest,[1] daß – man höre! – schon Markus „diesen ersten Auferstehungsbericht ganz und gar mißverstanden hat“ und aus dem Seewandeln „nichts weniger als gescheit“ einen Seesturm gemacht hat. Diese „Kritiker“ arbeiten selbstredend nur mit inneren Kriterien, die ihnen von der Voreingenommenheit gegen alles Übernatürliche und Wunderbare diktiert sind. Sie versichern freilich nicht selten ausdrücklich, der vorurteilsfreie, unbestechliche Wahrheitssinn sei ihr einziger Führer. Wie es aber in Wirklichkeit steht, zeigt sich typisch bei A. Meyer. Er schreibt: „Wollten wir von vornherein die Möglichkeit eines solchen Wunders leugnen, so würde man uns den Vorwurf machen, daß wir von einem voreingenommenen Standpunkte ausgingen und die so hochgepriesene Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft leugneten;“[2] und wenige Zeilen später vertritt er bereits die Ansicht, daß das Wunder mit den Naturgesetzen unverträglich, also unmöglich sei! Wird bei solch widerspruchsvollem Standpunkte nicht zu befürchten sein, daß man wenigstens unbewußt die auf ein Wunder hinweisenden Texte umzudeuten, abzuschwächen, zu ignorieren oder gar zu leugnen sucht? Welche Gewißheit die Ergebnisse der an den Auferstehungsberichten geübten Kritik beanspruchen können, läßt sich schon aus der gegenseitigen scharfen Befehdung der Kritiker erkennen; in dieser Beziehung ist Korffs neueste Arbeit über „Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie“ äußerst lehrreich. Und welche Oberflächlichkeiten der „Kritik“ trotz alles Scharfsinnes möglich sind, kann an einem eklatanten Beispiel gezeigt werden. Verdrehen doch O. Pfleiderer, Bousset und A. Meyer den – man sollte meinen – einfachen und klaren Sinn der Stelle Mk. 16, 7: „Er wird euch nach Galiläa vorangehen“ – akkurat ins Gegenteil! So liest man in der Erklärung des 1. Korintherbriefes von Bousset: „Was uns im Markusevangelium 16, 7 erzählt wird, daß die Jünger durch die Frauen den Befehl bekamen, nach Galiläa vorauszugehen, ist bereits eine Vertuschung der Tatsache der Flucht der Jünger Jesu, die dann schließlich ganz vergessen wurde.“[3] In der nämlichen irrtümlichen Annahme, daß Jesus seinen nach Galiläa flüchtenden Jüngern nachgefolgt sei, schreibt A. Meyer: „Dort also schon (zu Emmaus) . . . soll der Auferstandene die Seinen erreicht haben, die in tiefer Sorge dort einkehrten.“[4] Wenn man so die Quellen meistert, das Vorangehen Jesu in ein Vorangehen der Jünger verwandelt, dann kann man freilich die unbequemen, von Christuserscheinungen in Jerusalem redenden Texte als unecht ausscheiden. „Wir können den Grund nachweisen,“ so belehrt uns Bousset zuversichtlich,[5] „weshalb Jesus seinen Jüngern in Galiläa und nicht in Jerusalem erschien. Einfach deshalb, weil diese nicht mehr in Jerusalem, sondern in Galiläa waren.“ Man sieht, daß Zuversichtlichkeit und Zuverlässigkeit verschiedene Dinge sind!

Es wäre aber trotz derartiger Schwächen der gegnerischen Textkritik gänzlich verfehlt, wollte man bei apologetischen Darlegungen des Osterereignisses die Differenzen der Berichte, wie es bisher üblich war, nur so nebenbei erledigen. Der Textschwierigkeiten sind hier so viele und so große, daß sie, von den Gegnern geschickt zusammengestellt, auf unvorbereitete Leser

[1] ebd. S. 291.
[2] a. a. O. S. 5.
[3] Schriften des Neuen Testamentes, Bd. II. Abschn. 1 S. 129.
[4] a. a. O. S. 134. [5] a. a. O. S. 129.

zweifellos nachhaltigen Eindruck machen werden. Erfreulicherweise tragen unsere neuesten katholischen Apologien der Auferstehung des Herrn der gegenwärtigen Sachlage entsprechende Rechnung; besonders die Studie von Dentler bietet eine Harmonisierung der neutestamentlichen Osterberichte, die wohl geeignet ist, zu überzeugen, daß die Differenzen noch lange keine Widersprüche sind und keinesfalls die Glaubwürdigkeit erschüttern können. Auch seitens einer stattlichen Reihe angesehener protestantischer Theologen konservativer Richtung wird seit mehreren Jahren die Glaubwürdigkeit der Auferstehungsberichte trotz aller Diskrepanzen mit Energie verteidigt. Was die christusgläubige Theologie der Gegenwart von den Kritikern der Osterberichte fordert, sind eigentlich selbstverständliche Dinge. Muß man doch immer wieder den Gegnern einen der elementarsten Sätze der Historik vorhalten, den schon Augustinus und Chrysostomus so oft für die Synopse der Evangelien betont haben, daß nämlich Schilderungen ein und derselben Begebenheit, die auch in allen nebensächlichen Zügen zusammengehen, den Verdacht auf gegenseitige Verabredung der Berichterstatter wecken, hingegen Berichte, die, bei klarer Übereinstimmung in der Hauptsache, hinsichtlich der Einzelheiten eigene Wege einschlagen, ebendadurch ihre Selbständigkeit und Aufrichtigkeit dokumentieren. Kein geringerer als Lessing hat im Hinblick auf die neutestamentlichen Auferstehungsberichte geschrieben: „Wenn Livius und Polybius und Dionysios und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie (bei abweichender Schilderung gleicher Ereignisse) nicht um jede Silbe auf die Folter spannen, warum dann nicht auch Matthäus und Markus und Lukas und Johannes?"[1] Es liegt doch auf der Hand, daß dort, wo keiner von den Berichterstattern alles berichten will und jeder von ihnen unbefangen seine Erzählungen nach besonderen Gesichtspunkten und Zwecken anordnet, Verschiedenheiten sich einstellen müssen. Und wenn auch für den, der das Verständnis der einzelnen Auferstehungsberichte aus den verschiedenartigen Interessen ihrer Verfasser zu gewinnen sucht, noch Schwierigkeiten bleiben, so liegt das oft genug daran, daß der Wege zur Harmonisierung mehrere sind und es zweifelhaft sein kann, welches der richtige ist. Auch daß der Auferstandene nicht mehr mit Raum und Zeit zu rechnen hatte, manche Erscheinungen also zeitlich fast zusammenfallen können, sollte von der Kritik bei der Rekonstruktion der Auferstehungsgeschichte nicht übersehen werden. Wer diesen allgemeinen Erwägungen bei der geschichtlichen Wertung der Osterberichte nicht gerecht wird, läßt es an historischem Ernst und Takt fehlen. Der Protestant Riggenbach hat recht: „Die Grundzüge der Ostergeschichte sind wohl erkennbar. Mag eine verschiedene Beurteilung der Quellen die Auffassung im einzelnen verschieben, im großen und ganzen sollte man sich von allen Seiten über den Tatbestand einigen können. Weiter zurück als bis zur ältesten Gemeindetradition können wir nicht gelangen. Wer dieser allen Wert glaubt absprechen zu müssen und es vorzieht, eigene Konstruktionen an ihre Stelle zu setzen, sollte sich dessen bewußt bleiben, daß dies den Verzicht auf eine geschichtliche Erkenntnis bedeutet."[2]

5. Der Auferstehungsglaube der Jünger, die Erscheinungen Jesu und das leere Grab bilden, um mit Korff zu sprechen, den geschlossenen Ring der

[1] Lessings Werke 1867 (Leipzig) 10. Bd. S. 22.
[2] a. a. O. S. 25.

geschichtlichen Tatsachen der Auferstehung Christi, und niemand ist — auch nach dem heutigen Stande der geschichtlichen Untersuchung — berechtigt, ein Glied aus dem Ringe herauszubrechen. Aber die Deutung dieses geschichtlichen Tatbestandes? In der Neuzeit ringt, wie gesagt, nachdem Betrugs- und Scheintodhypothese verschollen sind, mit dem kirchlichen Glauben von der leiblichen Auferstehung des Herrn nur noch die Visionshypothese um den Sieg. Diese Erklärung wird heute aber in so mannigfaltig nüancierten Auffassungen von der nichtorthodoxen protestantischen Theologie vertreten, daß es selbst bei eingehender Beschäftigung mit der darüber handelnden Literatur schwer ist, sich in der verwirrenden Fülle von Ansichten zurechtzufinden. Schon die Ansichten über die Natur, Entstehung und Einteilung der Visionen gehen möglichst weit auseinander. Neuerlich bemüht sich z. B. Korff[1] nachzuweisen, daß Arnold Meyer mit einem falschen Visionsbegriff operiere. Korff möchte seine Unterscheidung von ekstatischen und Projektionsvisionen zur Anerkennung bringen. Nur bei den Projektionsvisionen stelle der Visionär das Geschaute und Gehörte in den Rahmen seiner wirklichen Umgebung; bei der ekstatischen Vision sei das schon dadurch ausgeschlossen, daß hier das Bewußtsein von der realen Außenwelt überhaupt aufhöre. Die Auferstehungsvisionen könnten demnach nur Projektionsvisionen gewesen sein; diese erforderten aber eine objektiv-äußere Verursachung, also eine wunderbare Wirkung Gottes und Christi auf das Bewußtsein der Jünger. Korff empfiehlt eine ganz eigenartige objektive Visionshypothese, insofern er bei Festhaltung einer wirklichen wunderbaren Auferstehung des Leibes Jesu dennoch die Erscheinungen nur als Projektionsvisionen aufgefaßt wissen will. Er schreibt:[2] „Inbetreff der Natur der Erscheinungen kann ich nicht umhin, letztere mit der kritischen Theologie für Visionen zu halten. Aber diese Visionen sind nicht rein psychologische Erlebnisse, sondern Realoffenbarungen des auferstandenen und erhöhten Christus. Ein Recht zur visionären Erklärung der Auferstehungserscheinungen ist nur vorhanden unter der Voraussetzung der vollen Festhaltung an dem apostolischen Osterglauben. Dieser aber besteht in der Überzeugung, daß Christus am dritten Tage in einem, dem alten, begrabenen Leibe entstammenden, jedoch durchaus vergeistigten Organismus auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht sei, und in der auf dieser Überzeugung ruhenden Gewißheit, daß der Auferstandene und Verherrlichte in den Ostererscheinungen sich unmittelbar und persönlich offenbart habe. Eine visionäre Erklärung, die auf dieser Grundlage beruht, hat vor allen anderen Erklärungen den Vorzug, mit geringeren Schwierigkeiten verbunden zu sein und darf somit auf das relativ größte wissenschaftliche Recht Anspruch erheben." Dieser von Korff für seine Theorie beanspruchte Vorzug wird aber dadurch erkauft, daß er eine Reihe von Schriftstellen eliminiert, welche gerade so gut beglaubigt sind wie diejenigen, auf die er sich stützt. Namentlich der aus der Korrelation von Sinnenfälligkeit und allgemeiner Wahrnehmbarkeit versuchte Nachweis, daß der Organismus des Auferstandenen nicht sinnenfällig, sondern bloß „immateriell", „geistleiblich" gewesen sein könne, findet nur in eigens zurechtgestutzten Auferstehungsberichten eine gewisse Stütze. Auch in der neuesten Korffschen Form bleibt die objektive Visionshypothese ein Vermittlungsversuch „zwischen dem apostolischen Zeugnis

[1] Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie, S. 160 ff.
[2] ebd. S. 236 f.

und dem modernen Bewußtsein, der tatsächlich keinem der beiden Faktoren gerecht wird".[1]

Den offenbaren und wiederholt hervorgehobenen Schwächen der subjektiven Visionshypothese, die in den Christophanien nur den Reflex innerer Stimmungen und Anschauungen der Jünger sieht, sucht man neuerdings durch Berücksichtigung der zeitgenössischen eschatologischen Vorstellungen und zwar sowohl der jüdischen als auch der heidnischen abzuhelfen. Die verschiedenartigsten religionsgeschichtlichen Analogien werden nach O. Pfleiderers erster Anregung[2] herbeigezogen, um die konkrete Ausgestaltung des apostolischen bezw. neutestamentlichen Osterglaubens besser zu erklären. Man erhebt vor allem die Frage, ob nicht der christliche Glaube an die Auferstehung Christi mit den Vorstellungen orientalischer Religionen von einem sterbenden und wiedererstehenden Gottheilande zusammenhänge. Hermann Gunkel bejahte diese Frage unbedenklich in seiner 1903 veröffentlichten Schrift: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" und erklärte besonders die paulinische Christologie aus orientalischen Religionsvorstellungen. Ähnlich äußerte sich, um von Zimmern[3] und Jensen[4] ganz zu schweigen, im Babel-Bibelstreite 1905 auch Paul Fiebig in der Schrift: „Babel und das Neue Testament". Mit welcher „wissenschaftlichen" Eilfertigkeit Gunkel und Fiebig in diesen Fragen arbeiten und urteilen, mag aus folgenden kleinen Proben ersehen werden. „Ist es Zufall," fragt ersterer,[5] „daß man behauptet hat, gerade an diesem besonderen Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, da die Sonne aus Winternacht ersteht, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, daß die Idee vom Wiedererstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war? Dies Zusammenfallen des christlichen Datums mit dem sicherlich altorientalischen Auferstehungstage ist so auffallend, daß der Schluß, hier liege eine Entlehnung vor, ganz unabweislich erscheint. Wenn aber das Datum der Auferstehung übernommen ist, dann doch auch gewiß die Vorstellung von der Auferstehung selber." „Sicher sagenhaft", so argumentiert Fiebig,[6] „ist die Verfinsterung der Sonne bei Jesu Tod . . ." Ist also bei Jesu Tod von einer Sonnenfinsternis die Rede, so würde das auf eine Parallelisierung Jesu mit der Sonne schließen lassen . . . Nimmt man noch hinzu, daß in den Auferstehungsberichten die Engelerscheinungen ohne Frage sagenhafter Natur sind, so ergibt sich aus alledem der Eindruck: Die Zeit Jesu, auch in Palästina muß erfüllt gewesen sein von orientalisch-mythologischen Gedanken, die auf die Geschichte Jesu von gestaltendem Einfluß gewesen sind." In seiner kürzlich erschienenen Broschüre: „Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum" schließt Martin Brückner[7] mit dem etwas vorsichtigeren Urteil, ein enger Zusammenhang sei zwar bewiesen, aber die Zusammenhänge liefen „doch noch nicht so enge zusammen, um die letzten Konsequenzen daraus ziehen zu können". Es wird wohl noch manche vorschnelle

[1] Riggenbach, a. a. O. S. 36.
[2] Das Urchristentum, 2 Bde. 1902²; Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1903.
[3] Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtl. Zusammenhang, 1903.
[4] Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, 1906.
[5] a. a. O. S. 76 f. [6] a. a. O. S. 4 f.
[7] Religionsgeschichtliche Volksbücher v. Schiele, I. Reihe, 16. Heft, S. 48.

Parallele zum Osterwunder aufgestellt werden, bis die religionsgeschichtlichen Eiferer jene gesunde Vergleichungsmethode sich angeeignet haben, die Karl Clemen seit Jahren verfochten[1] und in seiner zusammenfassenden dankenswerten Untersuchung: „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments" (1909)[2] wieder befolgt hat. Über die Analogien des Osterwunders in außerchristlichen Religionen schreibt Clemen: „Der Glaube an die Auferstehung Jesu am dritten Tage erklärt sich durchaus ohne den direkten oder indirekten Einfluß anderer Religionen; ja man hätte einen solchen wohl gar nicht angenommen, wenn man, wie es doch immer das erste sein sollte, die christliche Tradition zunächst aus sich selbst heraus zu verstehen versucht hätte."[3]

* * *

Kann sich die kirchliche Überzeugung von der leiblichen Auferstehung des Herrn am dritten Tage nach seinem Tode heute vor der Wissenschaft noch sehen lassen? Man wird aus der so lebhaften Aussprache der modernen Theologie über das Osterwunder, aus dem wirren Gewoge von stets neuen Meinungen und Hypothesen zum mindesten die Gewißheit gewinnen können, daß der urchristliche und katholische Standpunkt von den Gegnern als eine unvermindert starke Position empfunden und behandelt wird. „Fertig" ist und wird der Unglaube mit dem Osterwunder nicht! Gewiß, auch bei unserem Osterglauben entfallen noch nicht alle Fragen, alle Rätsel. Geheimnisvoll bleibt auch uns die Doppelseitigkeit der Erscheinungen Christi, des obwohl verklärten, doch in die sichtbare Welt hineinragenden Auferstehungsleibes. Aber wie könnte man vernünftigerweise an dem wunderbaren Erscheinungsmodus des Auferstandenen Anstoß nehmen, wenn das wunderbare Faktum der leiblichen Auferstehung selbst so unumstößlich feststeht und so felsenfest gewiß ist. „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube!"[4] Surrexit Dominus vere, Alleluja!

Die altprotestantischen Lehrbegriffe über die Hl. Schrift in der Zeit vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

Von Dr. Heinrich Poggel, Professor der Theologie, Paderborn.

E. Reuß bezeichnet die „vulgäre Auffassung", daß die Reformation zugunsten einer freien Prüfung unternommen worden sei, in dem modernen Sinne, daß jeder nun berechtigt gewesen wäre, durch selbständige Prüfung den Glaubensinhalt erst zu finden, als unrichtig.[5] Die Wahrheit dieser Bemerkung wird aus den folgenden Ausführungen erhellen, außerdem soll durch dieselben die altprotestantische Schriftauffassung nach verschiedenen Beziehungen hin auf Grund der Äußerungen der bedeutendsten reformatorischen Theologen

[1] Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, 1904.

[2] Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht. Mit 12 Abbildungen auf zwei Tafeln. 1909.

[3] ebd. S. 152. [4] 1. Jo. 5 4.

[5] Reuß, Die Geschichte der Hl. Schriften Neuen Testaments. 6. A. S. 613.

und der Bekenntnisschriften erläutert werden. In den katholischen Einleitungswerken finden sich darüber meistens nur Andeutungen. — Unsere Ausführungen beziehen sich hauptsächlich auf die lutherische Schriftauffassung, mit der die reformierte im wesentlichen übereinstimmt. Die Zeit von 1600 bis ca. 1750 ist gewählt, weil, obschon im Anfange des 17. Jahrhunderts ein bedeutender Umschwung besonders in den Anschauungen über Kanon und Inspiration stattfand, diese Periode durch die Anerkennung des göttlichen Charakters der Schrift eine Einheitlichkeit des Charakters an sich trägt und sich scharf abhebt gegen die folgende Zeit, wo der Einfluß englischer Deisten und französischer Rationalisten dominierend wird.

I. Autorität der scriptura sola.

„Die ältere Theologie des Protestantismus faßte ihre Aufgabe so auf, daß dem Gott der Kirche der Gott der Schrift, der als Gottes Prophetie sich fühlenden und gebärdenden Hierarchie die inspirierte Bibel als Gottes Wort entgegenzusetzen sei."[1] Sie hat als Gotteswort in strittigen Fällen, unabhängig von jedem Menschenwort (kirchliches Lehramt, Tradition usw.) allein das Entscheidungsrecht. — Diese These tritt in den reformierten Bekenntnisschriften schon sehr früh formuliert auf,[2] und zwar mit energischer Abweisung der Ansprüche der Kirche als einer höheren normierenden Autorität. Auf Zwinglischer Seite wird 1520 bereits der Satz gelehrt: es gelte nicht nur auszuscheiden, was der Schrift zuwider, sondern es sei nichts vorzutragen, was nicht aus der Schrift abgeleitet sei![3] Ähnlich scharf spricht sich Melanchthon in der Vorrede zu seinen loci aus (1521): „Fallitur quisquis aliunde christianismi formam petit quam e sacra Scriptura." Sonst findet sich dieser Begriff der Schrift als alleiniger Glaubensnorm, obgleich vom ersten Augenblick der Bewegung an überall deutlich ausgesprochen, in den lutherischen Bekenntnissen erst später fixiert. So sagt erst die Konkordienformel förmlich: Credimus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta V. et N. testamenti . . . während die Conf. Augustana den Gedanken nur indirekt ausspricht.

Bei dieser Betonung des Formalprinzips der sola scriptura könnte es inkonsequent erscheinen, daß die protestantische Theologie auch die alten ökumenischen Symbole der Christenheit, das apostolische, nicänische und athanasische, Glaubens- und Lehrnormen nennt. So sagt die Confessio Saxonica (diese und die Conf. Württemberg. sind nach Deppe[4] eine konfessionelle Kundgebung der gesamten evangelischen Kirche Deutschlands): Affirmamus . . . nos vera fide amplecti scripta prophetarum et apostolorum et quidem in hac ipsa nativa sententia, quae expressa est in Symbolis Apostolico, Nicaeno et Athanasiano. Et haec ipsa symbola . . . sine corruptelis semper constanter amplexi sumus . . .

[1] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. 3. A. S. 155.
[2] s. Reuß l. c. S. 376.
[3] s. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche. S. 233.
[4] Deppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I. S. 71.

— Reuß[1] sucht diesen Umstand zu erklären durch den Hinweis darauf, daß die Absicht der Reformatoren nicht auf eine durchgreifende, voraussetzungslose Revision des christlichen Lehrbegriffs nach der Schrift gegangen sei, da sie sich hierin in manchen Stücken mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft wußten. Vielmehr sei ihr Streben auf eine Läuterung von praktischen Verderbnissen gerichtet gewesen . . . „Gerade der Umstand, daß man es inbetreff der metaphysischen Dogmen bei den Formeln der großen Kirchenversammlungen vom 4.—6. Jahrhundert ließ, zeigt am deutlichsten, daß das Reformationswerk seine Basis und Quelle nicht in philosophischen Bestrebungen, sondern in religiösen Bedürfnissen und Trieben hatte." Indessen erscheint denn doch die Aufnahme dieser Symbole als Glaubensnormen in eine feierliche Bekenntnisformel neben der sola scriptura als ein zu auffälliger Widerspruch. Überzeugender ist die Erklärung Deppes.[2] Nach ihm sah sich der Protestantismus hierzu genötigt durch die Polemik der Katholiken, die ihn als Neuerung hinstellten und ihm seine Nichtexistenz in apostolischer Zeit vorwarfen. Es sei aber zu beachten, „daß der Protestantismus diese Anerkennung aussprach, ohne die zu seinem Prinzip gehörende ausschließliche Autorität des ‚Wortes Gottes' irgendwie beeinträchtigen zu wollen. Der Protestantismus erkannte nämlich in den Symbolen nichts anderes als das Ja und Amen der gläubigen Gemeinde zu den wesentlichen locis der hl. Schrift." Mit dieser Auffassung stimmt eine Äußerung Melanchthons über die Symbole. Sie sind ihm breves repetitiones doctrinae in scriptis propheticis et apostolicis traditae contra impostores, und er betont, daß durch die Anerkennung gezeigt werden soll: velle nos audire ecclesiam ut doctricem, etsi fides non ecclesiae auctoritate sed verbo dei nititur. (Deppe, 231.) Ähnlich sagt, nach Betonung des Formalprinzips, die Form. Conc. von den Schriften der Väter und öffentlichen Bekenntnissen: alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant; quod etiam post apostolorum tempora . . . doctrina sincerior conservata sit.

Demnach haben die Symbole nicht unabhängig von der hl. Schrift Geltung, sondern bloß deshalb, weil in ihnen die Kernwahrheiten der Offenbarung übersichtlich geordnet sind, und wenn die Schrift nach dem Sinne der Symbole ausgelegt werden soll (s. o. Conf. Sax.), so soll damit nichts gegen die einzige Autorität des Wortes Gottes gesagt sein, dessen wesentliche Wahrheit man in den Symbolen bezeugt fand. Indessen liegt es auf der Hand, daß die Aufnahme einer solchen Menge der wesentlichen Punkte aus der Gottes- und Christuslehre aus der Tradition, die als unantastbare Glaubensartikel galten, sowohl für die freie Forschung nicht viel mehr übrig ließ, als auch das Prinzip der sola scriptura schwächen mußte.

II. Die Kanonizität der hl. Schriften.

Die katholische Kirche gründete die Autorität der hl. Schriften als Wort Gottes darauf, daß ihre Aufzeichnung durch eine Operation des hl. Geistes in den Verfassern, durch Inspiration, erfolgt sei. Als inspirierte Schriften sind sie von Anfang an in ihrem Besitze gewesen. So das Tridentiner Konzil. Da für den Protestantismus das kirchliche Lehramt weggefallen war, und damit auch eigentlich die Autorität der hl. Schriften, insofern sie auf der kirch-

---

[1] Reuß, l. c. S. 613 f. [2] I. S. 230.

lichen beruht, so galt es, die Autorität der Hl. Schriften auf anderer Basis als der des kirchlichen Lehramtes festzustellen. Die Altprotestanten gründeten dieselben nicht auf die Annahme, daß sie unter dem Einflusse der Inspiration des Hl. Geistes geschrieben seien, sondern auf die subjektive Gewißheit, daß sie Gottes Wort enthalten, das er zu den Propheten und den Aposteln gesprochen. Das Wort Gottes ist dann natürlich schlechthinnige Norm des Glaubens. – Wie aber kamen sie zu der Gewißheit, ob die durch eine Tradition, die auf apostolische Zeiten zurückging, überlieferten Schriften, oder welche von ihnen wirklich Gotteswort enthielten? In der protestantischen theologischen Literatur jener Zeit werden durchweg drei Kriterien für diese Erkenntnis angegeben. Das erste und Hauptkriterium ist das testimonium spiritus sancti. So sagt die reformierte Conf. Belgica 5: hosce libros solos pro canonicis recipimus . . . non tam quod ecclesia eos pro huiusmodi recipiat et approbet quam imprimis quod Spiritus s. in cordibus nostris testatur a deo profectos esse, comprobationemque in se habeant. Ähnlich andere.[1] Aber wie soll der Hl. Geist das bezeugen? „Der Hl. Geist bezeugt in dem Gewissen, daß das Wort Gottes, sofern es in dem gläubigen Bewußtsein persönlich erfahren war und dieses persönlich erfüllte, identisch sei mit dem in der Hl. Schrift enthaltenen."[2] Um dies zu verstehen, ist es erst notwendig, den Begriff klarzulegen, den der Altprotestantismus mit dem Ausdruck „Wort Gottes" verband. Keineswegs deckt sich derselbe mit dem der Scriptura.

Der Unterschied zwischen beiden tritt bei den Altprotestanten auf das schärfste hervor, und ebenso zeigt sich deutlich, was sie darunter verstehen. So bei Luther, der in der Vorrede zum I. Petrusbriefe das Mehr oder Weniger des Wortes Gottes, das die Schriften enthalten, zum Maßstabe ihres verschiedenen Wertes macht: „Darum sind St. Pauli Episteln mehr ein Evangelium als Matthäus, Markus und Lukas. Denn diese beschreiben nicht viel mehr denn die Historie von den Werken und den Wunderzeichen Christi. Aber die Gnade, die wir durch Christum haben, streicht keiner so tapfer heraus als St. Paulus, sonderlich in den Episteln zu den Römern. Weil nun vielmehr am Wort gelegen ist, denn an den Werken und Taten Christi, und wo man davon eins entraten mußte, besser wäre, daß wir der Werke und Historien mangelten, denn des Wortes und der Lehre, so sind die Bücher billig am höchsten zu loben, die am meisten die Lehre und das Wort von Christo handeln. Denn wenngleich die Wunderwerke Christi nicht wären und wir nichts davon wüßten, so hätten wir doch genug an dem Worte, ohne welches wir nicht können das Leben haben." Auch Melanchthon (opp. IV. p. 641, vgl. Deppe l. c. 216) versteht unter dem „Worte Gottes" in den Schriften des A. und N. T.: legem et promissiones. Nach Diestel lag „der Grund zur Schriftautorität darin, daß sie als Dolmetscher des göttlichen Willens zugleich das Heil im Glauben gewährleistete".[3] Daß Melanchthon deutlich Schrift und „Wort Gottes" unterscheidet, geht klar hervor aus der Antwort auf die in den loci (ed. Detzer 1828) gestellte Frage: Quis ergo erit iudex, quando de Scripturae sententia oritur? respondeo: ipsum verbum Dei est iudex. Es ist das verbum Dei, wie Diestel[4] richtig

[1] s. bei Reuß, l. c. S. 377. [2] Deppe, l. c. S. 213.
[3] Diestel, l. c. S. 231. [4] Diestel, l. c. 233.

bemerkt, bei Luther im A. T. der Ausdruck des göttlichen Willens nach seiner religiös belebenden Seite hin, im N. T., das wir hier speziell im Auge haben, der Heilswille Gottes, seine Gnadenverheißung, die Mitteilung der Sündenvergebung, kurz, wie sich aus dem Folgenden ergibt, das, was der Materialsatz besagt: die Rechtfertigung durch den Glauben. Dies alles ist in Christo persönlich geworden, also ist Christus eigentlich das „Wort Gottes". In diesem Sinne ist auch das Wort Luthers zu verstehen: „Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget (Röm. 3, 21) und Paulus nichts denn Christum wissen will (1. Kor. 2, 2). Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus oder Paulus lehrte" (Walch XXII, 4011). Obgleich er sonst das Mosaische Gesetz ungünstig behandelt[1] wegen der Gesetzeswerke, so ist ihm doch das Gesetz soteriologisch von hoher Bedeutung, da es als revelatio peccati (Paulus) dem Evangelium vorausgeht, „sintemal sie (Moses und die Propheten) eben das vorausverkündigt und geschrieben haben von Christo, das die Apostel hernach gepredigt oder geschrieben haben" (Walch IX, 650). Dagegen verwirft er die Kanonizität des Buches Jesus Sirach (Walch XXII, 2077) . . . weil er „ein rechter Gesetzesprediger oder Jurist ist, lehrt, wie man einen feinen äußerlichen Wandel führen soll, ist aber kein Prophet, weiß, noch lehrt von Christo nichts". — Daß unter dem „Worte Gottes", oder dem „Christum treiben" in erster Linie der materiale Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben zu verstehen ist, zeigen seine Ausführungen über neutestamentliche Schriften. Er sagt (Walch XIV, 105): „Du mußt recht urteilen unter allen Büchern und Unterschied nehmen, welches die besten sind. Denn nämlich ist Johannis Evangelium und Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern und Peters erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wundertaten Christi beschrieben; du findest aber gar meisterlich angestrichen, wie der Glaube an Christus, Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches ist die rechte Art des Evangelii. Summa: Johannis Evangelium und seine erste Epistel, Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen not und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr hörest noch sehest. Darum ist St. Jakobi Epistel eine recht ströherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat." — Man sieht, wie bedeutungsvoll der Anschluß des religiösen Grundgedankens der Reformation an Paulus und Johannes wurde für die Gesamtanschauung der Schrift. Das durch paulinische und johanneische Schriften normierte Glaubensbewußtsein, das sich in dem Grundsatze von der Rechtfertigung durch den Glauben konzentrierte, wurde für Luther das Kriterium, nach dem er die kanonische Geltung der neutestamentlichen Schriften wertete. Daher das abfällige Urteil über Jakobus und die geringere Bedeutung der Synoptiker. Hiernach setzte er denn auch 2. Petr., Apk., Hebr. und Judas unter die Apokryphen an das Ende des Neuen Testaments, während 2. und 3. Joh. „apostolischen Geist haben" (Walch XIV, 146). Sein Urteil über die Apokryphen findet sich in den Vorreden (bei Walch XIV) zu denselben. Von

[1] s. Diestel, l. c. 237.

Hebr. sagt er: „sie hat einen harten Knoten, daß sie c. 6 und 10 dem Sünder die Buße versaget nach der Taufe." Über Jakobus: „aufs erste, daß sie stracks sy vider S. Paulon und alle andere Geschrifft, den Werken die Gerechtigkeit gibt . . . auffs andere, daß er will Christenleut lehren und nicht einmal des Leydens (2c.) Christi gedenkt". In der Offenbarung (Apk.) „wird Christus weder geleeret noch erkannt". „Jud. kann auch nicht unter die Hauptbücher gerechnet werden, die des Glaubens Grund legen sollen." — Obgleich die protestantische Theologie sich später nicht mehr an Luthers Kritik hielt, sind doch sämtliche deutsche Ausgaben seiner Einteilung gefolgt. „Sie ward eine heilige und unantastbare Reliquie."[1]

Man könnte nun sagen, daß Luther sich hier in einem Zirkel bewege. Denn sein evangelisches Bewußtsein vom „Worte Gottes" war doch durch die Schrift erzeugt, also von ihr abhängig. Dies wird jedoch von den protestantischen Dogmatikern so erklärt, daß dieses Bewußtsein bei ihm, als ein durch Vermittlung der Schrift erzeugtes, von derselben frei und unabhängig sei, indem es sich über die Wahrheit seines Inhaltes unerschütterlich gewiß gewesen sei. „Der Christ hat den Gnadenschatz des Glaubens persönlich in sich selbst und kann daher mit den Worten der Schrift frei und sicher umgehen." „Es ist echt protestantische Auffassung, daß das evangelische Bewußtsein, wenn es einmal durch das Wort Gottes in der Schrift entzündet ist, eine Sicherheit der Heilsgemeinschaft mit Christo involviert, welche von dem Schriftwort als solchem nicht mehr abhängig oder bedingt sein kann.. Unter den deutschen Reformatoren ist Luther derjenige, der die Autonomie des Glaubensbewußtseins auch der Schrift gegenüber am kühnsten vertritt, indem er gegenüber dem Bewußtsein der persönlichen Gemeinschaft mit Christo als persönlicher Realität aller Gerechtigkeit und Wahrheit dem Schriftwort durchaus jede eigentümliche Autorität nimmt. Luther erklärt (Walch VII, 1578): „Derohalben, weil denn Christus selbst der Schatz ist, darum ich erkauft und erlöst bin, frage ich gar nichts nach allen Sprüchen der Schrift, wenn du ihrer noch mehr gegen mich aufbrächtest, denn ich habe auf meine Seite den Herrn und Meister über die Schrift und weiß, er wird nicht lügen." „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, so dringen wir auf Christum wider die Schrift" (Walch VIII, 2140).[2]

Luther hat ja nun freilich für seine Person von diesem Geisteszeugnis bei der Feststellung der kanonischen Schriften Gebrauch gemacht. Indessen ist es klar, daß, wenn die Berechtigung zur Anwendung eines solchen Kriteriums allgemein zugestanden worden wäre, es um die Sicherheit und Stabilität des Kanons schlimm ausgesehen hätte. Die Gefahr wurde jedoch abgewendet durch die Tatsache, daß die Reformation weit weniger auf den Grundsatz der Schriftautorität als auf den materialen Grundsatz der Rechtfertigung durch den Glauben als auf einen Glaubensartikel gestellt war, der schließlich über alles, Kanonizität und Schrifterklärung entschied.[3] Dazu kam, daß, ehe die exegetische Kunst recht angefangen hatte, ihre Flügel zu versuchen, die in den Bekenntnisschriften sich immer schärfer ausprägende Glaubensregel sie unter ihre „mütterliche Zucht und Rute nahm".[4] Die Bekenntnisschriften betonen die Notwendigkeit der Schrifterklärung nach der analogia fidei, und Matth.

[1] Reuß, l. c. S. 624. [2] s. Deppe, l. c. S. 219 ff. u. 239.
[3] Vgl. Reuß, l. c. S. 377. [4] Vgl. Reuß, l. c. S. 615.

Flacius († 1575), der erste hermeneutische Theoretiker der Protestanten, erklärt: Omnis intellectus ac expositio S. S. sit analoga fidei mit vorausgeschicktem Versuch einer Aufzählung der Grundartikel des Glaubens.[1] Dazu kam die Forderung von ganz besonderer persönlicher Qualifikation des Schriftforschers (s. unter IV). Nach diesem Hauptkriterium entschied man demnach die Kanonizität einer Schrift, nicht aber beruhte diese auf der Annahme, daß ihre Aufzeichnung durch eine Operation des hl. Geistes veranlaßt sei (Inspiration); daß der hl. Geist die Verfasser erfüllt und geleitet habe, wurde vielmehr daraus geschlossen, daß die Bücher sich als apostolisch erwiesen. Wir finden deshalb die Inspirationsfrage bei den ältesten Reformatoren und in den Bekenntnisschriften wenig und nur ganz allgemein berührt, während sie im 17. Jahrhundert in den Vordergrund trat.

Die katholische Kirche hatte auf dem Tridentinum Sess. 4 behauptet, daß die 27 von ihr als kanonisch erklärten Schriften des N. T. von apostolischen Zeiten her als solche in ihrem Besitze gewesen seien. Es war nun dem Protestantismus daran gelegen, auch seinerseits seinen Zusammenhang mit der Zeit der Apostel nachzuweisen. „Durch ihr Pochen auf die Schrift hatten die Reformatoren ihr Werk als einen unter Rückgang auf die apostolische Epoche unternommenen und streng an die literarischen Dokumente derselben gebundenen Ansatz zur Verwirklichung der christlichen Idee charakterisiert."[2] Demgemäß finden wir in den reformatorischen Schriften und Bekenntnissen dieser Zeit neben dem Hauptkriterium noch ein zweites angeführt: die Tradition der Kirche. Aber nicht der „päpstlichen", sondern der „alten, apostolischen", da nach Ansicht des Protestantismus der Kanon durch die Päpste korrumpiert war. So sagt die berühmte Apolog. Conf. Württemb. von Brenz, Frankfurt 1558: Quum nobis sermo est de sacra scriptura, prophetica et apostolica, non loquimur de iis libris, qui a veteri et vera ecclesia non sunt recepti in canonem et quorum nonnullos nostri maiores ipsi vocant somnia et fabulas, nec unquam habuerunt, nisi in asotica (d. h. Romana) ecclesia, quam pro vera ecclesia non agnoscimus . . . Inbezug auf die altt. Schriften bemerkt sie ausdrücklich bei den sog. Apokryphen: quos pontificii obtrudunt nobis pro vere canonicis.

Man ging deshalb nicht etwa auf die Beschlüsse der Konzilien von Karthago in den Jahren 397 und 419 zurück, auf denen die orientalischen und occidentalischen Kirchen auf die Annahme von 27 kanonischen Schriften sich geeinigt hatten, nachdem sie erkannt hatten, daß die Verschiedenheit der Praxis inbezug auf die Aufnahme von Apk. oder Hebr. und mehreren katholischen Briefen in der Tradition keine Begründung hatte. Man entschied sich vielmehr für den sog. Kanon des Eusebius, der sich in seiner Kirchengeschichte 3, 25 befindet. Eusebius teilt in diesem Kataloge die hl. Schriften in drei Klassen Homologumenen, Antilegomenen und absolut verwerfliche Schriften. In der zweiten Klasse stehen die von den Protestanten als apokryph bezeichneten Schriften, freilich mit dem Zusatz: *γνώριμα τοῖς πολλοῖς* (*γνώριμος* bezeichnet eine vertraute Bekanntschaft, s. Westcott, History of the Canon of the N. T. p. 427 A. 2).

[1] Vgl. Reuß ibidem.
[2] Holtzmann, l. c. S. 155.

In diesem Kataloge gibt aber Eusebius keineswegs das kirchliche Gesamtbewußtsein seiner Zeit wieder, auch nicht sein eigenes, denn die sieben katholischen Briefe erscheinen zu seiner Zeit nach seiner eigenen Äußerung zu einer Sammlung zusammengeschlossen (Eus. K.-G. II, 23), und er selbst hat für Konstantinopel wahrscheinlich alle sieben katholischen Briefe abschreiben lassen.[1] Es ist die Aufstellung dieses Katalogs das Resultat einer sehr mangelhaften, oberflächlichen historischen Untersuchung seitens des Eusebius über die Kanones in den einzelnen Kirchen (The great fault of Eusebius in the want of independent judgement . . . his narrative in often confused and inconsistent . . . the desultory character of his work. So Westcott),[2] so daß man die Einteilung dieses Katalogs durchaus nicht auf das Zeugnis der „alten Kirche" zurückführen kann. Wenn tatsächlich einzelne Kirchen in der Zeit vor Eusebius verschiedene Bücher in ihrem Kanon nicht hatten, so lag das darin, daß sie entweder ihnen noch nicht zu Gesicht gekommen waren, oder ihnen die Bezeugung noch nicht hinreichend erschien. Alle diese Bedenken schwanden aber auf dem karthagischen Konzil.

Der Protestantismus hatte also keine Berechtignng, in dem Eusebianischen Kanon das Zeugnis der alten, apostolischen Kirche zu sehen. Auch Reuß bezeichnet es als verwunderlich, daß man bis zu der ihre Mangelhaftigkeit bekennenden Tradition, den Homologumenen des vierten Jahrhunderts hinaufging.[3] Die theoretisch widerspruchsvolle Lage, in die man geraten war, dadurch daß man auf Grund der Tradition einen Kanon annahm, während man sonst der Tradition jede Autorität in Heilssachen absprach, betrachtete man nicht, wohl in dem frohen Gefühl, hier einen Kanon gefunden zu haben, der mit dem auf Grund des Materialprinzips gefundenen im ganzen identisch war. Genau folgte auch Luther nicht dem Eusebianischen Kanon, da er in der ersten deutschen Bibelausgabe des N. T., Marburg 1529, 2. u. 3. Joh. unter die anerkannten Schriften setzte und zwar auf Grund seines dogmatischen Kriteriums, während sie bei Eusebius unter den Antilegomenen stehen. Melanchthon, der bedeutende Theologe Urbanus Regius † 1541, Bucer † 1551 vertraten Luthers Ansichten. — Als dritter Beweisgrund für die Kanonizität der Schriften wird dann die Beglaubigung ihrer Autoren durch Wunder angegeben.

III. Suffizienz der Hl. Schrift.

Wenn nun weder die Aussprüche der Kirchenversammlungen, noch die Schriften der Kirchenväter als Lehrnormen anzusehen, sondern nur insofern anzuerkennen sind, als sie mit der Schrift in Übereinstimmung stehen, so ergab sich als weiterer Grundsatz, daß die Hl. Schrift alles enthält, was zur Offenbarung des göttlichen Willens und zur Erkenntnis desselben notwendig ist.

Dieser Gedanke findet sich bei allen protestantischen Theologen dieser Zeit ausgesprochen. So bei Luther (Walch XIX, 1190): „Alle Artikel des Glaubens sind genugsam in der Hl. Schrift gesetzt, daß man keinen mehr darf setzen." — „Alle guten Werke sind genugsam in der Hl. Schrift gestellt, daß man keinen mehr darf stellen." „Die christliche Kirche hat keine Macht, Artikel des Glaubens oder guter Werke, oder die Evangelien und Hl. Schrift

[1] Credner-Volkmar, Gesch. d. ntl. Kanons. S. 210.
[2] Westcott, History of the Canon of the N. T. p. 423.
[3] Reuß, l. c. S. 380.

zu bestätigen als ein Richter oder Oberherr." — Dieselben Gedanken finden sich bei Melanchthon in den locis de Ecclesia, und die Conf. Württemb. äußert sich: Quod nonnulli sentiunt, in hac scriptura non contineri omnem doctrinam nobis ad veram et perpetuam salutem cognitu necessariam, et ius interpretandae huius scripturae in potestate summorum pontificum ita situm esse, ut quod hi pro suo arbitrio pronuntiant, amplectendum sit pro sententia spiritus sancti, videtur facilius dici posse quam probari. — Ähnlich Zwingli: es sei nichts vorzutragen, was nicht aus der Hl. Schrift abgeleitet sei.[1] Während übrigens Karlstadt alles, was nicht wörtlich in der Schrift vorgeschrieben sei, für verwerflich erklärte, war Luther hierin viel milder und schreibt in einem Briefe an die Prediger in Kiel 1528:[2] „Nullas caeremonias damno, nisi quae pugnant cum evangelio: ceteras omnes in ecclesia nostra servo integras. Nullos magis odi quam eos, qui caeremonias liberas et innoxias exturbant et necessitatem ex libertate faciunt." Also in diesen Dingen wird der Tradition und der Autorität der Väter ein großes Gewicht zuerkannt, nur dürfen sie nicht in Widerspruch treten mit der Schrift.

IV. Die Perspikuität der Hl. Schrift.

Wenn jeder in der Hl. Schrift sein Heil finden soll, so muß er sie recht verstehen können, und da jede autoritative Schrifterklärung abgeschafft war, so ergab sich mit Notwendigkeit der Grundsatz, daß die Hl. Schrift allgemein verständlich sei und der richtige Schriftsinn mit Klarheit hervortrete. Dies ist denn nun auch allgemeine Lehre des Protestantismus. Luther hebt diese Lehre von allen Reformatoren am eifrigsten hervor, z. B. (Walch V, 460): „Seid mir gewiß, daß nichts helleres ist denn die Sonne, d. i. die Schrift. Ist aber eine Wolke darüber getreten, so ist doch nichts anderes dahinter denn dieselbe Sonne." — (Walch V, 465:) „Es ist auf Erden kein klarer Buch denn die Hl. Schrift. Die ist gegen alle anderen Bücher, wie die Sonne gegen alle anderen Lichter." Aus diesen Äußerungen ergibt sich, daß Luther nicht behaupten will, jede Stelle der Schrift sei klar und verständlich, da er ja die Dunkelheit verschiedener Sprüche zugibt. Aber das steht ihm fest, daß die Schrift in den zum Heile notwendigen wesentlichen Punkten von den einzelnen verstanden werden kann. Er betont das öfters ausdrücklich. Zunächst bezieht er diese Klarheit mehr allgemein auf die in ihr enthaltene Offenbarung über Christus, als die eigentliche Substanz des Wortes Gottes in der Schrift: „Daß etliche Sprüche noch dunkel sind, ist wohl wahr, nicht, daß über die höchste und größte Sache der Schrift und Hauptstück, welches Christus ist, welche uns die Apostel in ihren Episteln und die Schrift klar genug vorhalten, noch etwas mehr heimlicher Dinge darin verborgen sind" (Walch XVIII, 2068). In seinem Katechismus hat Luther dann diese Erkenntnis detailliert. Es ist darunter zu verstehen die Lehre vom Dekalog, von Gott dem Vater, dem Sohne und dem Hl. Geiste, das Gebet des Herrn und die Einsetzung der Sakramente. — Ähnlich lehrt die Conf. Saxonica: Quae sit vox verae doctrinae, ostendunt ipsa scripta prophetica et apostolica et symbola. In his non est ambigua doctrina de fundamento, videl. de articulis fidei, de essentia et voluntate Dei, de filio redemptore,

[1] Diestel, l. c. S. 233. [2] s. bei Deppe, l. c. S. 233.

de lege, de promissionibus, de usu sacramentorum, de ministerio. — Eingehend legt die Lehre dar Brenz in der Apolog. Württemb.: „Nugantur scripturam esse obscuram, ideoque indigere interpretationis, interpretationem autem esse ecclesiam. Negari quidem non potest quin aliquoties nonnulla in sacra scriptura obscuritas imperitis occurrat, sed piis credentibus in Christum atque Spiritu Christi donatis praecipua capita christianae doctrinae ita nota et manifesta sunt, ut audeant etiam cum Satana ipso certamen inire." Er gibt dann vier dieser capita doctrinae an: Es sind: decalogus, symbolum apostolicum, oratio dominica et sacramenta. Auf diese Heilstatsachen soll sich also die absolute Klarheit der Schrift erstrecken für jeden Forscher. Indessen wird uns in der Conf. Württ. außerdem mitgeteilt, daß zu erfolgreicher Schriftforschung noch besondere persönliche Eigenschaften gehören. Wie nur derjenige, der das Wort Gottes in sich hat, d. h. das Dogma der Rechtfertigung durch den Glauben, wie wir oben sahen, befähigt ist, die heil. Schriften auf ihre Echtheit zu prüfen, so wird auch hier die prinzipielle Freiheit der Schriftforschung vorsichtig beschränkt auf den Gläubigen, der Gottes Geist in sich trägt. Nur die pii, credentes in Christum usw. können die Schrift richtig auslegen. Das sind aber nur diejenigen, die die protestantischen Dogmata, die doch erst Ergebnis der Forschung sein sollten, schon als festen Glaubensbesitz wieder an die Erklärung der Schrift heranbringen. So heißt es in der Apolog. Conf. Württemb.: Quum dicimus, scripturam esse perspicuam, primum non affirmamus, eam esse perspicuam impiis et asoticis (papisticis) praelatis, sed piis invocantibus deum ex fide. Auch Luther fühlte die Gefahr des Mißbrauchs der schrankenlosen Erklärungslizenz. Er hebt daher die geistigen Schranken hervor: außer gründlicher Sprachkenntnis ist Beistand des Hl. Geistes vonnöten, dazu Furcht, Demut und andächtiges Gebet (Walch XI, 160). Melanchthon bezeichnet in den loci die Fähigkeit rechter Schrifterklärung als ein donum divinum, und ganz energisch legt diesen Gedanken die Konkordienformal fest (1580), die vom 17. Jahrhundert ab als der Kanon lutherischer Rechtgläubigkeit galt, im Art. 2: hominem — ita corruptum esse ut in rebus spiritualibus, quae ad conversionem et salutem nostram spectant, natura caecus sit et verbum dei praedicatum neque intelligat neque intelligere possit . . . donec virtute Spiritus s. . . . ex mera gratia, sine omni sua cooperatione convertatur. Also ist die perspicuitas der Schrift auf die Frommen und Gläubigen beschränkt.

Es ist ersichtlich, wie weit diese Lehre der Altreformatoren von der modernen Auffassung des Grundsatzes der „freien Forschung" entfernt ist. Die Freiheit der Forschung sollte aber noch mehr eingeengt werden. Die Überzeugung, daß die Hl. Schrift doch große Schwierigkeiten des Verständnisses biete, auch inbezug auf wesentliche Fragen des Heils, drängte sich dem einzelnen immer mehr auf, besonders aber war dies der Fall bei den Abendmahlsstreitigkeiten. Da sollte nun die analogia fidei der Regulator aller Bedenken sein.[1] Woher aber sollte man diese analogia fidei ableiten, da doch die Hl. Schrift alleinige Glaubensquelle sein sollte, und man ein authentisches Lehramt nicht anerkannte? Luther spricht sich darüber so aus: „Das

[1] s. die verschiedenen Bekenntnisschriften bei Reuß, l. c. S. 615.

ist der Hl. Schrift Eigenschaft, daß sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Arten sich selbst ausleget und durch ihre Regel des Glaubens allein will verstanden werden" (Walch III, 2042). Luther versteht die Glaubensanalogie hier mehr im allgemeineren Sinne von dem religiösen Gesamtgeiste der Schrift, er ist der Ansicht, daß die hellen Stellen die dunkeln erleuchten. Aber diese Theorie konnte, weil sie etwas ganz Subjektives ist, die Einheit der Schrifterklärung nicht herbeiführen, denn „was für Luther klar und hell war, erschien Calvin dunkel", sagt mit Recht Cornely.[1] Melanchthon wollte den Zwiespalt beseitigen durch einen consensus piorum, qui pio studio quaerentes veritatem et cum timore dei secundum scripturam pronuntient; hoc concilium audiatur[2] (Opp. III, 123). Ganz ähnlich will Calvin eine freie Verständigung über gleichartige Auslegung durch „fromme Doktoren". Die Kirche müsse eine Gewalt haben, die oracula dei könnten nicht privatae interpretationis sein. Darum meint er: nullum esse nec melius nec certius remedium quam si verorum episcoporum synodus conveniat, ubi controversum dogma excutiatur. Die Konzilien hätten freilich nicht immer die richtige Auslegung, aber er wünscht, daß nach gründlicher Diskussion eine definitio gewonnen würde: quae os obstruat cupidis et improbis hominibus, ne pergere amplius audeant.[3] Dieser letztere Zusatz erläutert drastisch die „Freiheit" der Forschung und zeigt eine Neigung zu den sonst so abhorrierten römischen Grundsätzen. – Man fühlte immer mehr die Notwendigkeit, in der analogia fidei etwas Festes, Authentisches zu besitzen, mehr eingedenk der Schwierigkeit, welche der Mangel solcher höchsten Autorität für die Einheit der Kirchenleitung mit sich führen mußte, als vertrauend auf den Geist des Evangeliums. Matthias Flacius († 1575 zu Jena) war es, der zuerst die Glaubensanalogie, die bei Luther und Zwingli mehr als der Gesamtgeist, „das ingenium" (Zwingli) der Schrift erscheint, dogmatisierte und an das Symbol band. In seiner Schrift Clavis Scripturae (Basel, 1567) Tract. I. reg. 17. stellt er das Prinzip auf: Omnis intellectus ac expositio S. S. sit analoga fidei. Im letzten Traktate seines Buches deckt sich diese Norm mit den Bekenntnisschriften: Norma iudicii sit verbum dei, tria Symbola, Conf. Augustana, Apologia, Smalcaldici articuli. Durch diese Forderung des ersten hermeneutischen Theoretikers unter den Protestanten wurde die Lehrtradition der Kirche der eigentliche Schriftschlüssel, die norma normans aller Exegese. Freilich sollte diese analogia fidei nur eine analogia scripturae sein, in der Voraussetzung, daß der Sinn aller klaren Schriftstellen sich genau mit dem symbolischen Dogma decke.[4] Indessen findet sich von dieser ursprünglichen Voraussetzung später keine Spur mehr. Jede Schrifterklärung, die mit den in den symbolischen Schriften festgelegten protestantischen Glaubensartikeln nicht übereinstimmte, wurde a limine abgewiesen, die Schrift war diesen Kommentatoren kaum etwas anderes als eine Sammlung von Stellen zum Beweise der Dogmen.[5] Vom 17. Jahrhundert ab war die Konkordienformel in der protestantischen Kirche für den dogmatischen Standpunkt maßgebend. So war denn die Freiheit der Forschung illusorisch geworden, und

[1] Cornely, Introductio in utr. Text. libr. sacros I. 706.
[2] Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, S. 95.
[3] Cornely, l. c. S. 702.
[4] Diestel, l. c. S. 253. [5] Cornely, l. c. S. 705.

an die Stelle des kirchlichen Lehramts traten jetzt so viel „papierne Päpste", als es Bekenntnisschriften gab.

Aus dem Grundsatze von der Klarheit der Hl. Schrift ergab sich für Luther das hermeneutische Prinzip der ausschließlichen Berechtigung der wörtlichen Schriftauslegung (sensus literalis). „Wir sollen uns dieses lassen angelegen sein, daß wir einen gewissen und wahren Verstand der Hl. Schrift haben mögen, der denn kein anderer sein kann denn des Buchstabens, Textes oder Historie" (Walch I, 1436). Historie ist für Luther der sensus literalis.[1] „Der Sinn, den man geistlich nennt, ist eben, daß, so man ihm allein anhangt und den schriftlichen Sinn fahren läßt, besser wäre, eitel Poetenfabeln dafür zu lesen . . . damit gehet die Schrift unter; es muß der einige richtige Hauptsinn, den die Buchstaben geben, es allein tun usw." (Walch XXI, 855). Er macht die derbsten Ausfälle gegen das „Affenspiel" der geistlichen Deutung;[2] entschieden verwirft er die übliche vierfache Schriftauslegung der Scholastiker: sensus literalis – tropologicus – allegoricus – anagogicus. „Das hieße, das Kleid Christi zerreißen."[3] Ähnlich spricht sich Melanchthon aus. – Nur wenn es der Zusammenhang unzweifelhaft erfordere, solle man statt der wörtlichen oder natürlichen die geistliche und figürliche Deutung Platz greifen lassen (Walch XIX, 1601; XVIII, 2271), und „wenn ein Artikel des Glaubens zwinge" (Walch III, 23). Man kann mit Diestel[4] zugeben, daß die eigentliche reformatorische Strömung der Gedanken Luthers gegen die allegoristische Erklärung gerichtet war, und daß er „da, wo die Kernfragen der Dogmatik nicht im Vordergrunde standen",[5] ein nüchternes und unbefangenes exegetisches Urteil an den Tag legte, indessen der dogmatische Grundsatz, daß Christus die Substanz des „Wortes Gottes" sei, das die Schrift enthalte, beherrschte sowohl seine wie der übrigen Altreformatoren Exegese, so daß es exegetisches Prinzip wurde, alles auf Christus zu deuten.[6] Deshalb wurde gerade die allegorische Deutung des Alten Testaments für die richtige angesehen. Melanchthon wollte sogar die Sprichworte Salomos nur auf Christus direkt bezogen haben (Opp. II, 558). So hat Reuß vollkommen recht, wenn er sagt: „So war zwar die grammatische Interpretation dem Namen nach der oberste hermeneutische Grundsatz und brüstete sich mit ihrem Siege über das, was man ein gleißendes Gaukelspiel der Sophisten und Schultheologen nannte; wo sie aber der Dogmatik mit Verarmung drohte, wurde auch sie derselben zum Opfer gebracht."[7] Ebenso urteilt Cornely richtig, wenn er bemerkt, daß, wenn auch die Reformatoren theoretisch solche Grundsätze aufgestellt haben, dennoch „in praxi viam tritam non reliquerunt".[8] Das dogmatische Interesse war eben mächtiger als die theoretischen Prinzipien.

Die beiden reformierenden Schwesterkirchen hatten verwandte Grundsätze der Schrifterklärung und des Schriftgebrauchs.

* * *

Im allgemeinen wurden bis zum Ende des 16. Jahrhunderts diese Lehrbegriffe von allen lutherischen Autoren vertreten. Mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts trat aber ein großer Umschwung ein, besonders in den

[1] s. Diestel, l. c. S. 247. [2] Reuß, l. c. S. 616.
[3] Vgl. Diestel, l. c. S. 246. [4] Diestel, l. c. S. 249. [5] Reuß, l. c. S. 616.
[6] Deppe, l. c. S. 238. [7] Reuß, l. c. S. 216.
[8] Cornely, l. c. S. 104; dort auch die Belege.

Anschauungen über Kanonizität der Schriften und den Inspirationsbegriff. Um diese Zeit war ein unwiderstehliches Bedürfnis nach Stabilität in die protestantische Partei eingedrungen.[1] Man glaubte eine Revolution auf dem Gebiete des Geistes durch feste Formeln bannen zu müssen. In der lutherischen Kirche war dieser Wendepunkt schon seit der Konkordienformel (1580) eingetreten, durch die sich die lutherische Kirche dogmatisch abschloß; in der reformierten später durch die Dortrechter Beschlüsse. Die fertigen Lehrbegriffe sollten von jetzt an in scholastischer Weise in wissenschaftliche Form gebracht werden. Die größte Autorität aber erlangte die Konkordienformel im Jahre 1610, als der Kurfürst Christian II. von Sachsen mit Approbation der theologischen Kollegien zu Wittenberg und Leipzig befahl, daß das Compendium locorum theologicorum ex scripturis sacris et libro concordiae von Hutter an Stelle aller anderen Lehrbücher treten sollte. Aus diesem Kompendium allein sollte die lutherische Orthodoxie auswendig gelernt werden. Der konfessionelle Lehrbegriff war in allen seinen Teilen durch fürstliche Edikte fest und sicher gestellt.[2] Die Aufgabe der Exegese wurde es nun, die biblischen Beweisstellen für die festgestellte Lehre zu sammeln und zu buchen. Zunächst wirkte dieser in den Vordergrund tretende dogmatische Gesichtspunkt auf Änderung der Anschauungen betreffs der Kanonizität. Gegen ihn trat das zweite historische Kriterium, das früher zur Annahme des Eusebianischen Kanons geführt hatte, völlig in den Hintergrund. Der Lehrbegriff der Konkordienformel wich aber sehr ab vom altprotestantischen Lehrbegriff.[3] Von ihm aus ließ sich gegen eine Gleichstellung der neutestamentlichen Apokryphen mit den kanonischen Schriften nichts Erhebliches einwenden. Dazu kam noch, daß die Symbole der englischen, französischen und niederländischen Protestanten den vollständigen Kanon der katholischen Kirche überhaupt immer gehabt hatten. Auch Calvin hatte an den Jak.- und Jud.-Briefen und an der Apk. nichts auszusetzen gehabt: ein Beweis, daß man das protestantische Glaubensprinzip nirgends durch die „apokryphen" Schriften beeinträchtigt fand, wie das Luther gemeint hatte. So fing man denn an, Schritt für Schritt sich mit den „Apokryphen" zu befreunden und nahm sie endlich in die Zahl der kanonischen Schriften auf. Während noch Chemnitz (Examen Conc. Trid. 1565–73 und ebenso die Straßburger Kirchenordnung von 1598) die altprotestantische Auffassung vertritt, den Kanon des Eusebius annimmt und die Verwerfung der „apokryphen" Bücher seitens der ersten Kirche fälschlicherweise damit begründet, daß ihr die Möglichkeit gefehlt habe, sich über deren apostolischen Ursprung zu einigen, und weil die Lehre der Apokryphen ihrer von den Aposteln ererbten Lehre widerspreche, so war der nächste Schritt zur Ausgleichung, daß man die Apokryphen des N. T. weit über die des A. T. stellte. (Hafenreffer: „illi (apocr.) qui in novo quam qui in veteri comprehenduntur maiorem habent auctoritatem." Loc. theol. 1603. Sie sind ihm tauglich zur Erbauung usw.)

Ferner wird der Unterschied zwischen kanonischen und apokryphen Büchern darauf reduziert, daß letztere zur Feststellung der Lehren nicht dasselbe Ansehen haben, wie die kanonischen. So Osiander: Institutio christ. religionis (1582): „saluberriman doctrinam continent, sed non prorsus in pari sunt cum prioribus . . . non habent eandem vim

[1] Reuß, l. c. S. 622. [2] Vgl. Deppe, l. c. S. 117–139.
[3] Deppe, l. c. S. 110.

probationis." – Gerhard änderte auch deshalb den Namen apocryphi in libri deutero-canonici (Loc. theol 1610–22) und erklärte: „Si dicatur canonicum, quod adprobanda fidei dogmata tamquam ab apostolis profectum adhiberi potest, hoc sensu omnes libri, qui in N. T. codice continentur, sunt canonici. Si vero dicatur canonicum, de cuius scriptore nullo unquam tempore dubitatum est in ecclesia, hoc sensu distinguuntur a reliquis N. T. libris ..." Hunnius († 1603) ist bereits geneigt, die ganze Unterscheidung als bloße Reminiszenz, als einen überwundenen Standpunkt der Kirche zu erwähnen (Disputationes 1597), und Hutter (s. o.) stellt sie den kanonischen gleich; ihre Auktorität in diiudicatione dogmatum ecclesiasticorum sei dieselbe (Loci communes theologici Witt. 1619). Indessen erhielt sich in der lutherischen Kirche noch immer die Bezeichnung „deuterocanonici", bis endlich Hollaz erklärte: „Cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonicis istis divinam auctoritatem assignent, distinctione isthuc minime opus esse videtur" (Examen theologicum etc. 1707). Seitdem ging in der lutherischen Kirche jede Spur einer Erinnerung an die altprotestantische Unterscheidung verloren. In den beiden anderen Kirchen war der Umschlag schon früher erfolgt.

Mit dieser Umgestaltung der Anschauung vom Kanon ging Hand in Hand die Änderung des Inspirationsbegriffes. Von diesem ist bei den Altreformatoren nicht viel die Rede. Aus der Kanonizität einer Schrift, die durch das testimonium Spiritus sancti festgestellt wurde, folgerten sie deren Inspiration. Diese Inspiration faßten sie aber nicht auf als irgendeine Assistenz des Hl. Geistes bei der Aufzeichnung der hl. Schriften durch die Autoren, sondern in der Bedeutung von revelatio. Die Aufzeichnungen aus dem Offenbarungsleben, das sie empfangen, haben die Autoren nicht mit Hilfe einer andauernden Operation Gottes in ihrem Geiste gemacht, sondern auf Grund eines Befehles Gottes, daß das anfangs in der Tradition fortgeführte und aus der Tradition bekannte oder den Schriftstellern selbst offenbarte Gotteswort aufgeschrieben werden solle. Inspiratio und revelatio waren nach altprotestantischer Auffassung dasselbe, scriptura und verbum Dei dagegen nicht (s. o. II). – Seit dem Erscheinen der Konkordienformel bildet sich eine neue Inspirationstheorie aus. Die Schrift sollte für die in der Formel niedergelegten Dogmen die einzigen und absolut infallibeln Beweise liefern, darum bildete die absolute Inspiration der ganzen Bibel die grundlegende Thesis. Die Inspiration wurde aber jetzt in dem Sinne gefaßt, daß Gott direkt beim Niederschreiben mitgewirkt habe und zwar derart, daß von einer eigenen Tätigkeit der Autoren kaum mehr die Rede sein kann (Verbalinspiration). Hutter war der erste, der diese neue Anschauung vollständig entwickelte: „Deus enim est, et Deus quidem solus, qui prophetis et apostolis inspiravit non modo quae loquerentur, sed et quae scriberent; atque illorum ore, linguis, manibus, calamo usus est" (Loc. theol.). Der Inspirationsbegriff wurde ein mechanischer, so daß sogar die absolute Integrität des Textes, und selbst im N. T. die Eingebung der Akzente behauptet wurde.[1] Die Hauptvertreterin dieser aufs höchste überspannten Inspirationstheorie war im 17. Jahrhundert die Universität Wittenberg. Dort hatte insbesondere Calov (1617–86) eine förmliche „dogma-

[1] Reuß, l. c. S. 386.

tische Zwingsherrschaft" etabliert.[1] Keiner übertraf ihn an Unduldsamkeit und knechtischer Anhänglichkeit an das Symbol. Dabei hatte er in den ewigen Streitigkeiten mit Anhängern freierer Richtung stets den Erfolg auf seiner Seite durch die staatliche Autorität. Wenn sein Kollege Musäus (Jena) in Übereinstimmung mit den Kirchenvätern und vielen katholischen Theologen die Stil- und Sprachverschiedenheit der biblischen Schriftsteller als den Ausdruck ihrer Eigentümlichkeit faßt, so tritt Calov dem mit solcher Entschiedenheit entgegen, daß, ohne sich nur der späteren Ausflucht einer Akkommodation des Hl. Geistes zu bedienen, er die Tatsache selbst bestreitet und die Verschiedenheit allein aus der Verschiedenheit der Materie begründen will. Auch die Konsequenz zieht er, daß physischen, mathematischen und anderen Sätzen der Hl. Schrift, die nicht zur Religion gehören, der Glaube nicht verweigert und einem Kopernikus keine höhere Autorität zuerkannt werden dürfe als dem Worte Gottes selbst.[2] Von Interesse dürfte sein, daß Musäus ihm gegenüber damals den Satz vertreten hat, daß „inspiratio latius patet quam revelatio". Alles ist göttlich eingegeben, aber nicht alles ist auf eine besondere Offenbarung zurückzuführen, „weil ja viel Dings in der Hl. Schrift enthalten, so den Skribenten, teils aus eigener Erfahrung, teils aus dem Lichte der Natur vorher bekannt gewesen und also keine besondere Revelation, vielmehr eine göttliche Inspiration vonnöten gehabt".[3]

Diese Inspirationstheorie machte auch ihren Einfluß auf die neutestamentliche Textkritik in unangenehmster Weise geltend. Die holländische Buchdruckerfirma der Elzevire hatte es verstanden, ihre griechischen Ausgaben des N. T., die auf der äußerst mangelhaften Erasmischen Ausgabe von 1516 (mit Veränderungen von Stephanus und Beza) beruhte, durch buchhändlerische Reklame eine Geltung als „textus receptus" zu verschaffen. Diese Reklame, sowie das auf protestantischem Gebiete immer mehr hervortretende Verlangen, einen möglichst maßgebenden neutestamentlichen Text zu besitzen, machte diesen Text zu einem tatsächlichen textus receptus in der Weise, daß er von der protestantischen Orthodoxie mit der Autorität eines inspirierten Textes umgeben wurde, ohne daß man sich von seiner Unantastbarkeit einen wissenschaftlichen Begriff machte. Damit schwand das bißchen Freiheit, das man sich noch in der Beurteilung des Textes gegönnt hatte. Die Buchstabenklauberei der Schule machte zuletzt die Varianten zu gefährlichen Dingen, verpönte die Kritik, und der einmal gefundene Text wurde ein Stück Orthodoxie. Bentley, der vorsichtigerweise nur erst das 22. Kap. der Apk. auf Grund besserer Handschriften herausgab, gab sofort die Fortsetzung auf, als wegen etwa 40 von Elzevir abweichenden Lesarten sich männiglich gegen ihn erhob. Ein englischer Gelehrter Mace ließ 1729 anonym einen griechischen Text erscheinen, der von Elzevir abwich. Das Urteil der Zeitgenossen ist charakteristisch: „novae in divinam religionem machinationes ... temerario ausu in ss. lectiones grassatur, pro lubitu delens, mutans" etc. Nicht besser erging es den berühmten Textkritikern Bengel und Griesbach. — Eine radikale Reaktion, die mit der völligen Niederlage der bisherigen Orthodoxie endete, brachte der skeptische Geist des 18. Jahrhunderts.

[1] Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrhundert. Halle 1852, S. 245. [2] Tholuck, l. c. S. 253 ff.

[3] Gutachten der Leipziger Fakultät bei Tholuck l. c. S. 422 f.



Die Papyri von Elefantine und der Pentateuch.

Von Dr. Franz Feldmann, Universitätsprofessor, Bonn.

In der Zeitschrift für Assyriologie Bd. XXII S. 198 macht S. Daiches darauf aufmerksam, daß in den Elefantine-Papyri für „Speise- und Weihrauchopfer" neben den aramäischen Formen auch die rein hebräischen Wörter gebraucht werden. Dasselbe gelte vielleicht auch für „Brandopfer". Er zieht daraus den Schluß: „Diese hebräischen Wörter lassen sich nur als Zitate aus dem Pentateuch erklären, vgl. Lev. 2, 1. 6, 8, auch 1, 3 und 6, 2; sonst wäre es kaum begreiflich, wie in einer rein aramäisch abgefaßten Urkunde hebräische Wörter vorkommen." Folglich müßten die Juden in Elefantine den Pentateuch gekannt haben. — Damit ist ein neuer Grund gegen Nöldeke, Stähelin u. a. aufgestellt; diese hatten nämlich aus der Existenz des Jahwetempels in Elefantine geschlossen, daß das Gesetz über die Zentralisation des Kultus im 6. bezw. 5. Jahrhundert noch nicht durchgedrungen sei, und daß deshalb der Abschluß des Pentateuchs in eine ältere Zeit als die des Esdras nicht verlegt werden könne.

Die Schlußfolgerungen von S. Daiches sind richtig. Es ist nicht denkbar, daß die hebräischen Termini vom Jahre 586 bis 408/07 im lebendigen Gebrauch bei den Juden Ägyptens geblieben wären, wenn sie nicht in einem Opfergesetze, das sie selbst in schriftlicher Form besaßen, niedergelegt gewesen wären. Wenn die Juden nur die entsprechenden aramäischen Termini gebraucht hätten, so würde man nicht mit Bestimmtheit auf ein von ihnen besessenes hebräisches Opfergesetzbuch schließen können. Aber dann würde man immer noch festhalten müssen, daß ihre Vorfahren beim Verlassen der Heimat ein bestimmtes Opfergesetz und zwar in schriftlicher Form gekannt hätten. Wenn am Anfang des 6. Jahrhunderts in Jerusalem unterschiedliche Opfernamen bekannt waren, dann gab es auch schriftliche Opfergesetze. Dafür spricht die seit dem zweiten Jahrtausend bezeugte Gewohnheit semitischer Völker, Gesetze aufzuzeichnen.

Im Anschluß hieran möchte ich auf eine ähnliche schon von Vetter betonte Schlußfolgerung hinweisen, die aus Amos 4, 4; 5 und 5, 22 ff. zu ziehen ist. Der Prophet spricht hier von zebach, thoda, nedaba, maaser, ola, mincha, schelem. Das sind lauter Namen, die in Lev. 1—3, ferner Lev. 7, 12. 16 und Deut. 12, 6 aufgezählt sind. Sollen das etwa Dinge sein, die den Bewohnern des Nordreiches unbekannt waren? Das ist ebensowenig anzunehmen als die von der evolutionistischen Schule vertretene Ansicht, daß Amos ganz neue Anschauungen über Gott und Welt und Israel vorgetragen habe. Woher haben denn die Israeliten die Kenntnis dieser Termini geschöpft? Von Juda und Jerusalem waren sie seit der Reichstrennung in politischer und religiöser Hinsicht vollständig geschieden. Es bleibt nichts anderes übrig, als daß schon vor der Reichstrennung schriftliche Opfergesetze vorhanden waren.

Ist das Buch Ezechiel in der Septuaginta von einem oder mehreren Dolmetschern übersetzt?

Von Joseph Schäfers, Merseburg.

Daß die einzelnen Bücher der LXX nicht von einem, sondern von verschiedenen Übersetzern übertragen sind, ist bekannt. Aber es steht auch von vornherein nicht fest, daß an einem biblischen Buche nur ein Dolmetsch tätig war. Von der LXX-Übersetzung des B. Ezech. möchte ich beweisen, daß wir dafür drei verschiedene Übersetzer anzusetzen haben. Der Beweis stützt sich auf zum Teil längst bekannte Tatsachen, die meines Wissens nur noch nicht unter dem vorliegenden Gesichtspunkte betrachtet wurden. Auf der besten Überlieferung des LXX-Textes, nämlich Kodex B (Vaticanus) fußend, glauben wir zu einem sicheren Resultate schon allein auf Grund der griechischen Übersetzung des Gottesnamens „Adonai Jahwe" (אֲדֹנָי יְהוִה) des massorethischen Textes (M. T.) zu gelangen. Nach Cornill (D. Buch d. Proph. Ezech. 172 ff.) kommt dieser Gottesname im M. T. des Ezech. 228 mal neben 218 maligem יהוה) vor. Er ist sicher nicht überall ursprünglich. Jedoch ist das für unsere Frage nur von geringem Belang. LXXB übersetzt ihn nur in etwa 80 Fällen, und zwar mit *κύριος*, *κύριος κύριος* und *κύριος (ὁ) θεός*. Aber diese Übersetzungen sind nicht in buntem Wechsel über das ganze Buch verteilt — wie das bei der LXXB-Übersetzung des Amos der Fall ist —, sondern so, daß in cap. 1—11 nur *κύριος* als Äquivalent des genannten Gottesnamens steht, *κύριος κύριος* nur in c. 12—39 und *κύριος (ὁ) θεός* nur in dem Rest des Buches c. 40—48, und zwar so, daß sich in den cc. 1—11 kein einziges *κ. κ.* oder *κ. ὁ. θ.* findet, ebenso in der Reihe 12—39 kein einziges *κ. ὁ. θ.* und in der Reihe 40—48 kein einziges *κ. κ.* Vom *κύριος* läßt sich natürlich nicht sagen, daß es in den beiden anderen Reihen nicht vorkommt, da es auch für bloßes „Jahwe" steht und außerdem häufig bloß יהוה zu lesen ist, wo jetzt „Adonai Jahwe" steht, da in der Mehrzahl der Fälle der Gottesname „Adonai Jahwe" des M. T. nicht ursprünglich sein dürfte. Wenn nun gezeigt werden kann, daß das *κ.* der ersten, das *κ. κ.* der zweiten und das *κ. ὁ. θ.* der dritten Reihe Übersetzung ein und desselben hebräischen Ausdruckes ist, so wird niemand, da von „Zufall" nicht die Rede sein kann und „Willkür" (P. Vetter in der Theol. Quartalschr. 1903, 234) ein schlechter Trost ist, sich der Folgerung entziehen können, daß jede dieser Reihen einen besonderen Übersetzer gehabt haben muß.

In 51 von sämtlichen 52 *κ. κ.*-Stellen der zweiten Reihe steht im M. T. „Adonai Jahwe". Ein Zweifel, daß *κ. κ.* diesen Gottesnamen wiedergibt, ist unmöglich. Betreffs der ersten Reihe bemerke ich folgendes. Im M. T. der cc. 1—11 steht nach meiner Zählung 17 mal „Adonai Jahwe". Dies braucht nicht überall ursprünglich zu sein. Daß es aber in sämtlichen Fällen sekundär sei, wird niemand behaupten wollen. Denn da sich die erste Reihe in den meisten Kapiteln mit der zweiten Reihe sachlich und stilistisch nahe berührt und für die 29 Kapitel dieser zweiten Reihe das „Adonai Jahwe" für 51 Stellen durch das Zusammentreffen von M. T. und LXXB als zweifellos echt dargetan wird, ist es kaum denkbar, daß LXXB kein einziges „Adonai Jahwe" für die 11 Kapitel der ersten Reihe in ihrer hebräischen Vorlage gefunden habe. Es muß also wohl wenigstens an einigen jener 17 Stellen der cc. 1—11, wo der M. T. Adonai Jahwe und LXXB *κύριος* hat, letzteres Übersetzung für ersteres sein. Dies wird durch den Umstand, daß in anderen Büchern der LXXB tatsächlich אדני יהוה einfach mit *κύριος* übersetzt wird, gewiß. (Vgl. die Übersicht gegen Schluß.)

Bezüglich der letzten Reihe haben Cornill (a. a. O.) und nach ihm G. Jahn (D. Buch Ezech.) behauptet, *κύριος θεός* sei gar nicht Übersetzung von אֲדֹנָי יְהוִה, sondern

von יְהוָה אֱלֹהִים, obwohl der M. T. von letzterem nichts weiß. Sie setzen letzteres überall in den Text ein. Nach meiner Zählung werden davon nicht weniger als 15 (LXXB), bezw. 17 (M. T.) Stellen betroffen. Eine solche Text-„Emendation" ist radikal, aber unbegründet (weshalb auch Toy und Rothstein in ihren Ausgaben des M. T. ihnen nicht gefolgt sind). 1. Es wäre abermals sehr seltsam, wenn in diesen Kapiteln kein einziges „Adonai Jahwe" des M. T. ursprünglich wäre, wo doch für cc. 12—39 ein halbes Hundert davon als Minimum gesichert ist. 2. Noch seltsamer wäre, wenn an den 15 (17) Stellen ursprünglich wirklich יְהוָה אֱלֹהִים (Gott der Herr) gestanden hätte, daß es im M. T. spurlos verschwunden wäre. Diese völlige Tilgung könnte natürlich nur das Produkt voller Absichtlichkeit sein: man müßte sie deshalb begründen können. Tendenz kann unmöglich deshalb vorgelegen haben, weil es dann unbegreiflich wäre, wie Jahwe 'Elohim in Gen. 20mal, Exod. einmal, 1. Sa. einmal, 2. Sa. zweimal, 2. Kön. einmal, 1. Chr. fünfmal, 2. Chr. sechsmal, Neh. einmal, Jer. einmal, Jon. einmal, Ps. zweimal hätte stehen bleiben können. 3. Es ist auch an sich sehr unwahrscheinlich, daß dieser bei den Propheten so singuläre — das zeigt die eben gebotene Statistik — Gottesname bei Ezechiel in den paar Kapiteln nun gleich 15mal auftritt, wogegen 'Adonai Jahwe bei Ezechiel und seinen Zeitgenossen (Jer.: 8mal, Jes. 40—66: 13mal) nichts Auffälliges hat. 4. Es muß nicht κυριος (ὁ) θεος Übersetzung von Jahwe 'Elohim, es kann auch sehr wohl Übersetzung von „Adonai Jahwe" sein. Zunächst wird in LXXB אֲדֹנָי mit κυριος wiedergegeben, wie c. 12—39 hinlänglich beweist. Belege für LXXB θεος = M. T. יְהוָה kann ich mir ersparen, da ein Blick in die Septuaginta-Konkordanz von Hatch und Redpath Hunderte von Beispielen findet, namentlich im Pentateuch und den Proverbien. Die Hauptsache ist nun aber, daß auch tatsächlich LXXB mit κυριος θεος den Gottesnamen Adonai Jahwe wiedergibt.

Dieses und daß in der Übersetzung dieses Gottesnamens keine Gleichheit herrscht, mögen nachfolgende Stellen zeigen. (Ich gebe immer nur die griechische Übersetzung nach B, da im M. T. immer אדני יהוה entspricht.) Gen. 15, 2. 8: δεσποτα κυριε (nach A, da die Gen. in B nicht erhalten). Dt. 3, 24: κυριε ο θεος. Jer. 1, 6; 4, 10: δεσποτα κυριε. Jer. 2, 22; 7, 20; 14, 13; 32, 17; 44, 26: κυριος. Abd. 1; Soph. 1, 7: κυριος ὁ θεος. Mich. 2. 2: κυριος. Zach. 9, 14: κυριος παντοκρατωρ. — Da Amos alle drei Übersetzungen, die LXXB im Buche Ezechiel zur Wiedergabe des einen hebr. אֲדֹנָי יְהוָה verwandt worden sind, bietet und sich als Zeugen für fast sämtliche vorstehenden Thesen darstellt, mag er die Übersicht beschließen. Am. 1, 8; 4, 2; 6, 8; 7, 4; 7, 6; 8, 11: κυριος. 5, 3; 8, 1; 8, 3; 8, 9: κυριος κυριος. 3, 7; 3, 8; 3, 11; 4, 5; 7, 1: κυριος ὁ θεος. Unser Resultat: drei verschiedene Ezechiel-Übersetzer sind zu unterscheiden, ist natürlich für die textkritische Verwendung der LXXB von Bedeutung, da, was von dem Wert und der Treue des einen Übersetzers gilt, nicht ohne weiteres auch bei dem andern zu gelten braucht. Noch ein paar Bemerkungen! Betreffs des Sicherheitsgrades vorstehender Ausführungen sei gesagt, daß man absolut keinen Zweifel haben kann, daß die Kap. 40—48 von einem anderen Übersetzer stammen, wie die vorangehenden. Das wird auch durch den Umstand bestätigt, daß der Übersetzer in c. 40—48 — im Gegensatz zum übrigen — zahlreiche hebräische Wörter passim nicht übersetzt, sondern einfach transkribiert. (Man erinnert sich hier unwillkürlich an die Nachricht des Flav. Josephus (Archaeolog. X 5, 1), der von Ezechiel sagt: δύο βίβλους γράψας κατέλιπεν.) Die Annahme verschiedener Übersetzer für die beiden ersten Reihen ist nur eine sehr wahrscheinliche, ihre Scheidungslinie, die wir bei dem Kapitel, wo das erste κ. κ. auftaucht (c. 12), gezogen haben, ist nicht über einige Zweifel erhaben, auf

die ich hier nicht eingehen kann. Ich hoffe aber, auch diese noch nicht völlig spruchreife Frage unter Zuhilfenahme weiteren Materials zur Entscheidung bringen zu können, sobald meine Mußestunden zu dieser Arbeit ausreichen werden.

Ein unbeachtetes Irenäusfragment.

Von Dr. Ubaldo Mannucci, Professor der Theologie, Rom.

In den Catenae in Evangelia aegyptiacae, die Paul de Lagarde 1886 zu Göttingen veröffentlichte, finden sich einige koptische Fragmente von verloren gegangenen patristischen Werken. Ich halte es nicht für unnütz, die Aufmerksamkeit der Gelehrten wieder darauf hinzulenken. Und ich glaube es nicht besser tun zu können als dadurch, daß ich an dieser Stelle die lateinische Übersetzung eines prächtigen Irenäusfragmentes biete, welches dort (wie alle anderen) in koptischer Sprache auf S. 220 mitgeteilt wird. Man findet es — soviel ich weiß — weder in irgendeiner Irenäusausgabe noch in einer Literaturgeschichte erwähnt oder zitiert, obwohl es sicherlich verdient, in weiteren Kreisen bekannt gemacht zu werden. Es lautet in wörtlicher Übersetzung:

„Servus Dei Irinnaios (sic) discipulus apostolorum: Illi qui non viderunt et crediderunt, dicit. Verbo eius non credidit sane Thomas ob causam maxime utilem: ut magis magisque propter eum innotesceret resurrectionis mysterium. Etenim inde a crucifixione non adfuerat Thomas, et quando dixerunt ei discipuli quod dederunt ictum lanceae in latus eius et exivit aqua et sanguis, credidit; quando autem dixerunt ei quod resurrexit a mortuis, non credidit, propter magnitudinem mysterii resurrectionis. Sed quemadmodum Thomas vidit Dominum in die octava resurrectionis a mortuis, hoc plane modo etiam ipsi apostoli benedicti cum omnibus sanctis videbunt eum pariter in die octava, quae est communis resurrectio, quando suscitabit omnem creaturam in altero suo adventu, veniens iudicare vivos et mortuos. Etenim hebdomada dierum est finis huius saeculi: nam in septies millesimo anno fiet consummatio huius mundi. Dies igitur octava est resurrectio omnium iustorum simul et peccatorum."

Das Bruchstück ist offensichtlich ganz konzipiert im Geiste des fünften Buches des bekannten Werkes des Irenäus Adversus haereses. Aber es ist viel deutlicher und bringt die eschatologischen Vorstellungen des Irenäus in vielen Punkten recht bestimmt zum Ausdruck. Auch die klare und präzise Art, seine eigene Erklärung vorzulegen, läßt kein Bedenken inbezug auf die Echtheit und die Autorschaft des Irenäus zu. Sehr wahrscheinlich ist das Bruchstück aus einer jener Homilien des hl. Bischofs genommen, die noch zur Zeit des Eusebius unter der Bezeichnung *Διαλέξεις διάφοροι* in Umlauf waren. Weder irgendwo im Adversus haereses noch sonst in einer Schrift des Irenäus habe ich die Stelle aus dem Johannesevangelium (20, 24) zitiert gefunden, auf die zweifellos die Erklärung in unserem Bruchstücke Bezug nimmt. Nur eine flüchtige Anspielung auf die Szene, wo der Herr dem Thomas erscheint, steht Buch 1, Kap. 18, n. 3 gegen Ende. Daher hat das Fragment auch einen beträchtlichen Originalwert mit Bezug auf den Gesamtinhalt des Werkes des Irenäus. Was seinen theologischen Wert angeht, so lasse ich gern anderen die nicht schwere Aufgabe, ihn herauszuheben und ins rechte Licht zu rücken. Zum Schluß möchte ich nur eben hinweisen auf die eigentümliche Umstellung „aqua et sanguis" statt „sanguis et aqua" in dem Verse, der vom Lanzenstich redet. Ich habe für den Augenblick nicht die Zeit, durch Vergleichung festzustellen, ob diese Lesart außer dem wohlbekannten mystischen Sinne, dem sie entspricht, auch in der Überlieferung des biblischen Textes ihre eigene Geschichte hat.

Die Marienverehrung im Mittelalter.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Professor der Theologie, Paderborn.

„Wie unsere Vorfahren in die Übung der Marienverehrung langsam eingeführt wurden und wie sie von Jahrhunderten zu Jahrhunderten in derselben weiterschritten bis zum Ende des Mittelalters", das ist das theologische und kulturgeschichtliche Thema eines Werkes, das uns Stephan Beissel S. I.[1] soeben geschenkt hat. Er „liefert nicht eine Kritik der Marienverehrung der Deutschen", sondern zeigt in echt wissenschaftlicher historischer Weise, was gewesen ist und wie es geworden ist. Ein weitschichtiges Material mußte verarbeitet werden. Was Homiletik und Liturgik, was Poesie und Kunst, was Geschichte und Legende über Maria zu singen und zu sagen wissen, das ist hier zu einem einzigen großen, duftigen Strauße gesammelt und der Gottesmutter und ihren Verehrern gewidmet. Die Anfänge des deutschen Marienkultes gehen zurück auf die großen Väter Athanasius, Ambrosius, Hieronymus, welche auch diesseits der Alpen (Trier) lebten und wirkten. Schon bald nachher gibt es in jener Gegend Klöster und Städte, Kirchen und Altäre, die nach dem Namen Marias benannt, auf ihn geweiht sind. Als Typen der Bilder Marias dienten drei hochberühmte Gemälde in Konstantinopel, die Hodegetria (Wegeführerin), das Kind auf dem linken Arm, die Nikopoia (Siegbringerin), das Kind auf dem Schoß wie auf einem Thron, und die Blachernitissa in der Blachernerkirche, Maria ohne Kind, als Orante. Rhoswita v. Gandersheim machte in poetischen Werken Marias Jugendgeschichte populär, pries in der episierten Theophiluslegende Maria als „Mutter der Barmherzigkeit", die den Sündern im Leben und Tode hilft. Wie das gemeint war, spricht sich in einer alten Mariensequenz von Muri (12. Jh.) aus: „Bitte deinen Sohn, daß er mir möge wahre Reue verleihen und daß er durch seinen grimmen Tod die menschliche Not ansehe . . . Hilf mir, Frau! Wenn die Seele von mir scheidet, dann komm ihr zu Troste; denn ich glaube, daß du beides bist: Mutter und reine Magd." Das Salve Regina wurde schon auf der ersten Kreuzfahrt gesungen. Wahrscheinlich stammt Text und Melodie von Hermann Contractus auf Reichenau († 1054). Die Segensformel: Nos cum prole pia benedicat Virgo Maria stammt aus der gleichen Zeit. Später übersetzte man: Es segne uns und das ganze Gesind Maria mit ihrem Kind. Die ersten Wallfahrten fanden statt zu den Gräbern der Heiligen. Marias Grab war fern in fremden Lande, Reliquien waren von der Aufgefahrenen nicht aufzuweisen. Aber man half sich und stellte ihr Bild zur Verehrung aus, das bald von der Andacht zum Gnadenbilde gemacht wurde. An Quellen und in Hainen, unter Linden und Eichen prangte jetzt das Marienbild, wo vielleicht die heidnischen Väter die Götzen angerufen oder die Naturgeister verehrt hatten. Diese Bilder wurden später oft sehr kostbar ausgestattet. Jede reichere Marienkirche besaß damals ihr goldenes d. h. mit Goldblech überzogenes Marienbild. Essen und Hildesheim haben deren noch heute. Die späteren Stürme und Nöten der Kirchen haben viele wieder vernichtet. Große Verdienste um die Marienverehrung haben die Orden, die Zisterzienser (Bernhard) und Prämonstratenser (Norbert), später die Dominikaner (Albertus, Thomas durch die Lehre; Dominikus durch die Praxis, Rosenkranz). Die Franziskaner fanden im Leiden Christi das Hauptthema ihrer Predigt, aber daß Maria dabei ihre besondere Stellung als Schmerzensmutter erhielt, ist aus dem Stabat mater des Jacopone da Todi, eines Franziskaners, jedermann bekannt. Welchen Einfluß dieses Lied auf die gesamte mittelalterliche Frömmigkeit ausübte, mag man aus Kaysers Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen, Pader-

[1] Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte von Stephan Beissel S. I., mit 292 Abbildungen, Freiburg, Herder 1909 gr. 8⁰ (XI u. 677 S.) ℳ 15.

born 1886 S. 110—192 nachlesen. Bei der tiefgläubigen Weltanschauung des Mittelalters darf es nicht wundernehmen, wenn man die Marienverehrung auch absichtlich durch Legenden und Wunder, durch Erscheinungen und Privatoffenbarungen zu stützen und zu stärken suchte. Solche fromme Erzählungen wurden in der damaligen Zeit meist allgemein kindlich fromm angehört und auch geglaubt. So haben fast alle Orden von Maria ihr Ordensgewand empfangen mit einem besonderen Segen und der Versicherung, daß derjenige, der es fromm bis zum Ende trägt, einen seligen Tod zu hoffen hat. So ist die Skapulierbruderschaft der Karmeliter, so die Gürtelbruderschaft der Augustiner-Eremiten entstanden, deren Mitglieder durch Übernahme eines verkleinerten Ordensgewandes an jenem Segen teilnahmen. Betont aber wurde das fromme Tragen, nicht das Tragen überhaupt. Die Vorschrift aber, es nicht ablegen zu dürfen, leitet sich einfach aus der damaligen Sitte her, daß der Mönch sein Gewand nie ablegte, auch nicht im Schlafe. Den Sabbatinenablaß aber mahnt der gelehrte Benedikt XIV. nicht so auszulegen, als wenn der Träger des Skapuliers nicht verloren gehe und am ersten Samstage aus dem Fegfeuer erlöst werde, sondern daß er von Maria durch ihre besondere Fürbitte unterstützt werde. Was das Kreuz für die Kreuzfahrer war, das war für die Marienverehrer das Skapulier. Das Rittertum mit seinem Frauendienst war auch dem Marienkult besonders zugänglich. Mit dem Salve-regina-Gesang und dem Marienbilde zog man in die Schlachten; die Templer, die Schwertbrüder, der deutsche Orden waren Maria besonders geweiht. Die Marienburg in Preußen, die vielen Marienkirchen in der Mark Brandenburg und Pommern zeugen noch heute für die Anhänglichkeit der Deutschherren und Schwertbrüder an die Gottesmutter. Für die Naivität, womit man auf den Schutz Mariens im Kampfe vertraute, zeugt folgendes Gebet, das Bischof Gerard von Hildesheim 1367 in der Krypta seines Domes vor einem Marienbilde sprach: „Nu hilge Moder Marie, wan ick den Sieg gewenne, so love ick deck eyn gülden Dack. Wan ick awer den Sieg verlere, so most du myt eyn Strohedack vorleo nemmen." Er gewann und gab dem Dome ein Dach von vergoldeten Kupferplatten! Bei der Weihe von Kirchen und Altären auf den Namen Marias stellte sich trotz der Assumpta das Bedürfnis nach Marienreliquien mehr und mehr heraus. Schon zu Gregors d. G. Zeit bezog man von Rom auch stoffliche Reliquien von Maria, z. B. Haare — schon der hl. Willibrord trug solche in einem Verschluß bei sich — Stücke vom Kleide Marias (aus Konstantinopel), den Gürtel (in Aachen und anderen Orten), den Maria nach ihrer Auffahrt dem ungläubigen Thomas aus dem Himmel zuwarf; es gab aber mehrere: einen Schuh Marias an mehreren Orten; Stücke vom Grabe Marias, vom Stein, worauf sie saß, als Gabriel sie grüßte, vom Baum, worunter sie auf der Flucht nach Ägypten ruhte, vom Weihrauch, den die hl. Dreikönige opferten, von ihrer Sterbekerze, Marienöl, ein Kreuz von Lukas, das Maria am Halse trug, der Kamm der Gottesmutter, Milch der Gottesmutter (Kreidewasser). Von Bernhard wußte man, daß er für seine milde, süße Art, über Maria zu reden, von ihr mit ihrer Milch genährt worden war. Warum sollten nicht Bilder, die die Vision Bernhards darstellten, auch Milch austräufeln lassen für alle Verehrer Marias, die gern „collactanei Iesu" werden wollten? Die Marienschreine, die solche Reliquien bargen, waren vielfach geistvoll komponiert und mit großem Kostenaufwand hergestellt. An hohen Festen strömten Tausende herbei und begleiteten das Reliquiar in Prozession durch die Stadt. Ein besonderer Wert wurde der sog. „gulden Meſſ" beigelegt; sie hilft sicher, wenn sie fromm gefeiert wird, auch in der größten Not. Dazu soll man auch „7 Almuesen geben in den Eren des h Geistes und soll auch 7 Leiht haben, yeglichz als ein Daum-Ellen und sol die Liechter züntten, als der Prester die Meſſ anhebt, und die Antiffen (Antiphon) spricht si vor der Meſſ". Inhaltlich ist diese „gulden Meſſ" von keiner besonderen

Bedeutung. Sie war weit verbreitet und findet alljährlich noch heute im Dom zu Hildesheim statt (Samstag nach Michaeli). Vgl. Franz, Die Messe im Mittelalter S. 285 f.

Manches wäre auch zu sagen über die Gnadenbilder Marias, wie sie einfach von der kindlichen Andacht und dem herzlichen, sich oft bewährenden Vertrauen der Gläubigen geschaffen wurden, wie sie „lachten", wenn fromme Beter vor ihnen knieten, wie sie „weinten", wenn sie aus der Gemeinde fortgetragen wurden, wie sie „blutschwitzten", wenn sie verletzt wurden, wie man sie, wenn sie entwendet worden waren, wiederfand, etwa unter dem Fußboden oder auch mitten in einem Baume, wenn man ihn zufällig zersägte, über die Weihegeschenke, die man in der Nähe der Gnadenbilder aufhing, in Wachs geformte Glieder, Ketten der Gefangenen, Krücken, eroberte Fahnen und Feldzeichen, Kerzen, genau so schwer als die Geheilten, sogar ein ganzes goldenes Rößlein hängt in Altötting seit 1509, ferner von den Erzählungen der goldenen Legende des Dominikaners Jakob de Voragine, von der Art, wie man in den Armenbibeln und ähnlichen populären Werken die Tugenden Marias erklärte, und von vielem anderen. Nur sei noch der Rosenkranz kurz erwähnt. Über den Rosenkranz sind in der letzten Zeit eingehende historische Forschungen angestellt werden. Esser verteidigte noch 1889 in einer Schrift, daß Dominikus der Urheber desselben sei. Seitdem schrieben von Deutschen über das Thema W. Schmitz S. I., Das Rosenkranzgebet im 15. Jh., Freiburg 1903, Holzapfel, St. Dominikus und der Rosenkranz, München 1903, Sailer, Wem verdanken wir den Rosenkranz? Passauer Monatsschrift 1907. Der Streit über den Ursprung des Rosenkranzgebetes wird oft mit Leidenschaft geführt. Analogien für dieses Gebet aber gibt es sicher vor und neben Dominikus, der ein eifriger Freund und Förderer desselben war. Jedenfalls hängt die Entstehung des Rosenkranzes mit der im 12. Jh. aufkommenden Sitte, das Ave Maria zu beten und es dem Pater noster anzufügen, zusammen. Von 1200 ab weisen Bischöfe und Synoden eindringlich auf diese Sitte hin. Die Zisterzienser und Prämonstratenser sorgten für ihre Verbreitung, die durch Ablässe noch gefördert wurde. Man betete es bald in einer bestimmten Zahl, 50 und 150 Ave, wobei der Psalter von Einfluß war. Dominikus selbst hat wohl den im Zisterzienserorden längst üblichen Rosenkranz adoptiert, der darin bestand, daß man 50 mal oder 3×50 mal den ersten Teil des Ave Maria betete. Auch gab es schon früher Rosenkranzbruderschaften. Legenden erzählten, Maria habe den Betern das Ave von den Lippen genommen und habe es als Rosen auf eine Schnur gereiht. Deshalb nannte man die von Geistlichen und Laien benutzten Schnüre, um jene 50 oder 150 Ave zu beten, bald „Rosenkränze". Es gab auch Pater noster-Schnüre, die oft, wenn sie von Heiligen beim Tode in Händen gehalten worden, wunderkräftig waren. So z. B. der Rosenkranz der hl. Katharina von Siena. Seit 1550 trat der zweite Teil des Ave hinzu, worin das Bittgebet des Pater noster in verstärkter Form wiederkehrt. Wann man zuerst die 50 und 150 Ave in Zehner einteilte und mit 5 und 15 Pater noster-Einschaltungen betete, ist nicht klar. Seit dem 15. Jhrh. wurde der „Geheimnisse aus dem Leben Christi" beim Rosenkranz gedacht, die ihrerseits natürlich wieder ihre eigene Geschichte haben, auf die nicht eingegangen werden kann. Daß die Rosenkranzbruderschaften neben der Pflege des Gebetes auch die christliche Kunst förderten, besonders durch Stiftung herrlicher Rosenkranzbilder und -altäre, ist selbstverständlich. Sogar der Gebetsschnur selbst kam diese fromme Kunst zugute. 1904 wurde zu Köln eine solche für 5500 ℳ verkauft. Die Bruderschaften zählten oft schon wenige Jahre nach der Gründung Tausende von Mitgliedern (5000, 50000, 100000). Man empfahl diese Bruderschaft, indem man betonte, an wie vielen täglichen Ave und Pater noster man Anteil gewinnen könne. Ein Hauptbeweis lautet: „Jede Woche beten (anno 1475) an 50000 Menschen der Kölner Bruderschaft 700000 Ave Maria, dazu

noch 90000 Pater noster und ebensoviele Ave Maria. Wer zu der Bruderschaft gehört, gewinnt Anteil an allen diesen Gebeten. Wer ihr fern bleibt, beraubt sich derselben."

Fr. X. Kraus sagt einmal in seiner Kunstgeschichte, daß der deutsche Marienkult eine eigene tiefgemütvolle Seite habe gegenüber dem griechischen wie romanischen, und daß diese Seite auch in der marianischen Kunst hervortrete. Maria ist diesseits der Alpen nicht die hieratisch feierliche Theotokos der Griechen, auch nicht die herrlich dekorierte und sumptuös ausgestattete italienische Madonne, sie ist die Mutter der Christenheit, die Mutter der Barmherzigkeit, „Unsere liebe Frau", die freilich nicht aufhört, Mutter Gottes zu sein, die aber hauptsächlich vorderhand mit den Heilssorgen ihrer Kinder beladen ist, von ihren Bitten bestürmt, von ihrer Liebe und Verehrung getragen wird; sie ist zwar im Himmel, aber ebendeshalb soll sie noch auf Erden wirken, trösten, helfen, unterweisen, raten, führen; jedem einzelnen und der Gesamtheit, dem Gerechten und dem Sünder, dem Priester wie dem Laien, dem Ritter wie dem Mönche soll sie eine „liebe Frau" sein, die mit ihren Kindern Freud und Leid teilt, wie sie selbst die Geheimnisse der Freude und des Schmerzes auf Erden durchlebt hat. Wer das alles lesen und nachempfinden will, wie unsere Väter und Vorfahren gleich von Anfang des Christentums an eine so ganz innige Liebe und Verehrung zu Maria im Herzen trugen und durch tausend Mittel weckten und belebten, der greife zu Beissels Buch. Nicht als wenn wir all diese Andachtsformen ab omni parte perfectae finden müßten, nicht auch die eine und andere als zu naiv und kindlich beseitigen dürften. Aber im großen ganzen wird man ein echtes, dogmatisch gesundes Andachtsleben finden, das seine tiefen Wurzeln im Glauben an die Gottheit Christi und an den Ernst der Sünde und des göttlichen Gerichtes hat. Was uns das Beisselsche Buch bietet, ist die vielstimmige, aber harmonisierte Melodie jenes Wortes des Lukasevangeliums: Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes!

Die liturgischen „Orationen" als Studienobjekt.

Von Msgr. Dr. Baron Paul de Mathies (Ansgar Albing), Preßbaum bei Wien.

In der Profanliteratur ist es seit einiger Zeit Mode geworden, längst vergessene und zu ihren Lebzeiten vielleicht sogar wenig beachtete Dichter wieder zu entdecken, Monographien über sie zu verfassen, den Inhalt und die Sprache ihrer Werke dem Publikum des 20. Jahrhunderts mundgerecht zu machen und in mehr oder minder enthusiastischer Weise für die verkannten Ehrenrechte früherer Erzieher des Volkes einzutreten. Auch die religiöse Muse, ganz besonders die dem göttlichen Kultus geweihte, hat Männer der Vorzeit zu herrlichen Werken inspiriert, zu Schöpfungen, die man zwar leider fast ganz vergessen hat, die es aber wohl verdienen, wieder ans Tageslicht gezogen zu werden. Diese der großen Menge entrückte geistlich-poetische Gedankenwelt ist in unserer kirchlichen Liturgie niedergelegt. An anderer Stelle (Kultur, Jahrgang 1909, I. Quartal) haben wir versucht, einer „Wiedergeburt des liturgischen Sinnes bei den Gebildeten" das Wort zu reden. Hier möchten wir ein spezielleres Gebiet berühren und auf die Fülle an poetischen und asketischen Gedanken hinweisen, welche in den offiziellen Gebeten der Liturgie, zumal in den sogenannten Kollekten oder — wie sie das römische Missale nennt — den Orationen enthalten ist. Vielleicht ergibt sich aus dieser Betrachtung auch ein praktisches Resultat für den Kanzelredner, den Katecheten und den Beichtvater. Wir gehen sofort in medias res. Allgemein gesprochen, sind die Orationen des Proprium de Tempore nach Form und Inhalt die anziehendsten. Der letzte Sonntag im Kirchenjahre beginnt seine Oration mit einem Weckruf: Excita! Das stimmt wunderbar zu dem erschütternden Evangelium vom Greuel der Verwüstung

an heiliger Stätte, vom Falle Jerusalems und dem Weltuntergange (Matth. 24, 15—35). Am ersten Sonntage im neuen Kirchenjahre wird das Parallelevangelium aus Lukas 21, 25—33 gelesen, und die Oration hebt wiederum an: Excita! Auch der zweite und vierte Adventssonntag beginnen die liturgische Altarbitte mit einem Excita. Sehen wir uns nun diese drei Excita-Kollekten etwas näher an. Beim Abschlusse der alten Kirchenjahres heißt es: „Erwecke, o Herr, den Willen deiner Gläubigen." Wozu? „Damit sie von deiner Gnade größere Heilmittel erlangen." Auf welche Art wird das geschehen? „Indem sie freudiger die Frucht des göttlichen Werkes betätigen." Wir sehen hier eine Bitte, das Ziel der Bitte und den Weg zur Erlangung des Erbetenen ausgesprochen, und zwar in einer höchst einfachen und zugleich höchst tiefsinnigen Form. Will ein Redner diesen dreifachen Gedanken der Oration amplifizieren, so belohnt ihn ein reichhaltiger Stoff; und eine ganz überraschende heilige Gedankenassoziation entwickelt sich aus den liturgischen Worten selbst. Man braucht nur über die einzelnen Ausdrücke einen Augenblick nachzudenken, und die Meditation führt uns fast spielend in die Mysterienwelt der göttlichen Gnadengeheimnisse ein. Dem Theologen wird unsere Andeutung verständlich sein, auch ohne daß wir sie weiter ausführen. In der Oration des ersten Adventssonntages beten wir: „Erwecke, o Herr, deine Macht!" Aber noch mehr: „Und komm!" Denn es ist ja Advent. Warum? „Damit wir von den Gefahren, mit denen unsere Sünden uns bedrohen, durch deinen Schutz errettet werden und durch deine Erlösung zum Heil gelangen." Liegt in diesen Worten nicht eine ganze Stoffwelt für die Adventspredigt beschlossen? Am zweiten Adventssonntage lautet das Excita: „Erwecke, o Herr, unsere Herzen!" Wozu? „Daß wir deinem Eingeborenen die Wege bereiten." Was wird das nützen? „Durch seine Ankunft werden wir würdig werden, Gott mit geläutertem Gemüte zu dienen." Und am vierten Adventssonntage: „Erwecke, o Herr, deine Macht und komme," wie vorher; aber nun „eile uns mit Kraft zu Hilfe, auf daß die nachsichtige Huld deiner Erbarmung beschleunige — durch deinen Beistand nämlich — das, was unsere Sünden hemmen." Der Adventsgedanke ist hier überall klar und verschiedenartig zum Ausdruck gebracht; aber geradezu poetische Bedeutung erhalten die Orationen, wenn man ihren Inhalt dem Introitus, Graduale, Offertorium und Kommunionvers der betreffenden Messe anzunähern weiß. Im Advente ist in jenen liturgischen Abschnitten fast immer entweder vom guten Hirten oder vom Lichte, das Jerusalem erleuchten soll, die Rede. Auch Epistel und Evangelium lassen sich meistens ohne unnatürliche Akkommodation irgendwie zur Tagesoration in Beziehung setzen. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes begreiflicherweise weit überschreiten, wollten wir alle oder auch nur viele Kollekten der beiden Propria de Tempore und Sanctorum hier analysieren. Wir möchten nur kurz die Methode angeben, wie man nach den liturgischen Schätzen der Kirche graben muß. Fast bei jeder Oration kann man auf drei oder vier Hauptgedanken stoßen. Wie wird Gott angeredet? Was wird von Gott erbeten? Auf Grund welcher Heilstatsache geschieht die Bitte? In welcher Eigenschaft Gottes oder seiner Heiligen stehen Bitte oder Festgeheimnis in Beziehung? Einige wenige Beispiele, um zu zeigen, was gemeint ist. Nehmen wir das Aschermittwochgebet, das sich schematisch also darstellt:

1. Gewähre, o Herr, deinen Gläubigen,
2a. Daß sie der Fasten ehrwürdige Feier mit gebührender Frömmigkeit beginnen
2b. Und mit ungestörter Andacht durchleben.
3. Durch Jesum Christum usw.

Oder die Gründonnerstagsoration:

1. O Gott,

(6. 4. 09.)

2a. Von welchem Judas die Strafe seiner Missetat und
2b. der Schächer den Lohn seines Bekenntnisses empfing,
3. Verleihe uns die Wirkung deiner verzeihenden Huld,
4. Auf daß Jesus Christus, unser Herr,
   a) wie er in seinem Leiden beiden den entgegengesetzten Sold nach ihren Verdiensten gegeben,
   b) so uns der alten Verirrung entreißen und uns die Gnade seiner Auferstehung schenken möge.

Oder am Ostersonntag:

1. O Gott,
2. der du am heutigen Tage — durch deinen Eingeborenen — die Pforten der Himmels — im Siege über den Tod — uns erschlossen hast,
3. begleite mit deinem Beistande unsere Wunschgelübde,
4. welche du in zuvorkommender Gnade in uns anregst.

Wer fände hier nicht die tiefste Theologie in einfachster und oft poetischer Form ausgesprochen? Die Orationen des Weihnachtskreises und die vom Aschermittwoch an durch die ganze Fasten- und Passionszeit hindurch **tagtäglich** wechselnden Kollekten und Postkommunionen scheinen uns nach Form und Inhalt weitaus die schönsten zu sein. Studiert man sie aufmerksam, so stimmt einen die Tatsache, daß in der „stillen" Messe der ganze Reichtum dem christlichen Volke verloren geht, fast wehmütig. Ehedem war es anders. Bei der gemeinsamen Meßfeier hörte und verstand die Gemeinde ihren Liturgen. Wenn nun durch die neueren, unliturgischen „Andachten" während der hl. Messe die Andacht des Volkes zur hl. Meßliturgie so ziemlich überall erloschen ist, können wir Priester da nicht wenigstens manches aus dem kostbaren Schatze retten, indem wir die Gebetsgedanken des offiziellen Kultus auf der Kanzel und im Beichtstuhle zu verwerten suchen? Und da jahraus jahrein noch immer neue Gebet-, Andachts- und Betrachtungsbücher auf den Markt geworfen werden und, wie es scheint, auch Absatz finden: wäre es nicht der Mühe wert, einmal ein Buch oder lieber eine kleine Bücherei zu schreiben, um die Leute so beten und so betrachten zu lehren, wie ihre Mutter, die Kirche, betet und betrachtet?[1] In unseren Kollekten steckt ein ganzer Katechismus; mehr noch: die subtilste und dabei doch gemeinverständlichste Dogmatik. Ihre Grundstimmung ist der christlichen Ethik und Askese entnommen. Ihr Inhalt birgt eine Fülle kirchengeschichtlichen und hagiographischen Materials. Ihre Sprache ist biblisch. Und an hohen Festtagen erscheinen sie oft genug im Feierkleide poetischer Hoheit und Anmut. Schön sind sie aber gleichfalls im schlichten Werktagsgewande, diese ehrwürdigen und doch so jugendfrischen „Oranten". Sie wären die besten und zuverlässigsten Mystagogen, um uns in das innerste Heiligtum des katholischen Kultuslebens einzuführen. Vom apologetischen und asketischen wie vom ästhetischen Standpunkte aus wäre es dringend zu wünschen, daß wir die Sprache der Kollekten eingehender studierten und die Kenntnis dieser Sprache unter der kirchlich gesinnten Laienwelt mehr und mehr zu verbreiten suchten. Wenn die Liturgik eine theologische Disziplin ist, so ist kaum einzusehen, warum das Studium der kirchlichen Gebetsformeln nicht auch in diese Disziplin hineingehören sollte. Die hl. Messe als Ganzes, die Psalmen, Vesper, Prim und Komplet, die Hymnen und die Sequenzen haben ihre „Fachmänner" längst gefunden. Weshalb sollte nicht auch das Studium der Kirchengebete eine wissenschaftliche Behandlung erfahren können? Es muß offenbar eine Geschichte dieser

[1] Während der Drucklegung dieser Zeilen findet der Verfasser seine Idee teilweise verwirklicht durch das Erscheinen eines vielversprechenden Werkes: „Das Missale als Betrachtungsbuch" von Dr. Fr. X. Reck, Bd. I. Herder, Freiburg.

Gebete geben, die zweifelsohne wieder eine umfangreiche Quellenforschung voraussetzt. Es ließe sich ferner eine Didaktik und eine Poesie der Kirchengebete schreiben. Mit einem Worte: wir haben hier eine ganze Literatur vor uns, die eigentlich wieder neu entdeckt werden muß, obwohl sie der Welt niemals verloren ging. Denn Sakramentarien, Chorbücher, Breviere, Missalien und Agenden gibt es in der einen oder anderen Form schon über anderthalbtausend Jahre. Aber der liturgische Sinn ist vielerorts — oder muß man sagen „an den meisten Orten"? — gänzlich verloren gegangen. Die Kirche als solche betet freilich im alten Geiste weiter. Aber wir unterscheiden doch keinen exoterischen und esoterischen Kultus! Deshalb sollten auch die Gebete dieses Kultus keine unverständliche Geheimsprache zu uns reden. „Gib uns, allmächtiger Gott, uns, die das neue Licht deines fleischgewordenen Wortes umfließt, daß in unseren Werken widerstrahle, was vermöge des Glaubens in unserem Geiste erglänzt!" (Oratio missae in aurora Nativitatis Domini.) Es ist sicher mehr als bloß eine „fromme Meinung", daß der Hl. Geist seine Kirche auch beten lehre und daß somit das offizielle Gebet der Kirche in gewissem Sinne ein Werk des Hl. Geistes sei. Ist uns dies aber theologisch gewiß oder wenigstens theologisch wahrscheinlich, so gebührt doch den Meßgebeten der Kirche und den Gebeten des Officium divinum, d. h. dem Kultusgebet *κατ᾽ ἐξοχήν*, ein hervorragender Platz — nicht nur in unserer platonischen Wertschätzung, nein, auch in unserem Studienleben. Lex orandi — lex credendi: die Orationen sind mehr als etwaige loci inventionis für den Prediger — sie sind auch loci theologici für den Dogmatiker. So hat z. B. der gelehrte Benediktiner Dom Lorenzo Janssens in seiner „Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis summam" die Liturgie des öfteren in glücklichster Weise zur theologischen Beweisführung herangezogen. Wenn unser Missale — so wie es heute praktisch zur Verwendung gelangt — einen Mangel aufweist, so wäre es vielleicht der, daß die Hl. Schrift in den Perikopen (Epistel und Evangelium) verhältnismäßig sehr stereotyp, d. h. immer in denselben Abschnitten, beim Gottesdienste erscheint. Besonders wiederholen sich wegen der vielen Confessores und Virgines einige den Communia angehörende Lesungen allzu häufig. Infolgedessen erfährt auch der Predigtstoff eine unliebsame Beschränkung, wenigstens wenn man über die Festliturgie sprechen möchte. Zieht man jedoch auch die Orationen zur Predigt heran, so steht einem sofort eine anregende Stofffülle zur Verfügung. Endlich wäre auch im Beichtstuhle eine Verwendung der Orationen möglich, und zwar in doppelter Weise. Der Konfessarius kann — zumal bei sog. Devotionsbeichten — die Ermahnung an die Worte eines gerade festzeitgemäßen Kirchengebetes anknüpfen, und gebildete Pönitenten — wenigstens solche, die ihren „Schott" oder „Moufang" besitzen — könnten auch einmal andere Gebete „zur heilsamen Buße" auferlegt bekommen als die paar dermalen weit und breit üblichen. Wenn überhaupt die privaten Andachtsformen sich wieder mehr an die liturgischen Gebetsformularien anschließen würden, so könnte das auch in weiten Kreisen wieder ein besseres Verständnis für den Geist der hl. Kirche anbahnen.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Über zwei Studienreisen aus den Jahren 1905 und 1906 berichtet L. Szczepański S. I. in seinem Buche **Nach Petra und zum Sinai** nebst Beiträgen zur biblischen Geographie und Geschichte (Innsbruck, ℳ 5,20). Die Schrift, eine deutsche Bearbeitung zweier polnischer Veröffentlichungen des Autors, ist (W Arabii Skalistej 1907 und Na Synayu 1908) als Nr. 2 in die Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck aufgenommen. Sie präsentiert sich als eine eigentümliche Verbindung des populären Reiseberichts mit der gelehrten Forschung. Der erstere Zug beherrscht den ersten Teil, der andere tritt im zweiten mehr hervor. Die Abhandlung des Verf. über den Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer (Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 230—53) ist S. 236—60 aufgenommen. Das Buch enthält manchen schätzenswerten Beitrag für die Erklärung des Pentateuch. Da sein Gegenstand allgemeineres Interesse hat und der Verf. es verstanden hat, sein flott und anschaulich geschriebenes Werk zu einer recht anregenden Lektüre zu gestalten, kann es auch weiteren Kreisen empfohlen werden.

Fiebig-Gotha fordert in seiner interessanten Abhandlung **Das Griechisch der Mischna** (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1908, 297—314) unter pointierter Wiederholung der alten Forderung: „Der Neutestamentler muß Orientalist sein", daß zur Ergänzung des von Deißmann geplanten neutestamentlichen Lexikons mit eingehender Verarbeitung der Papyri, Ostraka und der Septuaginta auch das griechische Gut der Mischna, Tosephta, der alten halachischen Midraschim, auch des alten Materials in den Talmudim, Targumim und jüngeren Midraschim zur Verwendung komme unter Heranziehung der Arbeit eines Talmudisten, wie etwa Dalman oder Strack. Zum Erweise der Notwendigkeit stellt er an der Hand des in den von ihm herausgegebenen „Ausgewählten Mischnatraktaten" (Heft 5) jüngst erschienenen Mischnatraktates „Sabbat" (ed. Beer) 68 griechische Wörter, lauter Bezeichnungen für ganz alltägliche Dinge, zusammen, eine Liste, die außerdem beweist, wie tiefgehend die Hellenisierung des orientalischen Lebens in Palästina in der neutestamentlichen Zeit war.

Ein gemeinsames Schriftarabisch gibt es heute nicht, sondern nur die eine alte, für das moderne Leben ungenügende arabische Schrift- und Literatursprache des Koran und die Dutzende oder Hunderte von modernen arabischen Mundarten. Das allgemein überaus bitter vermißte neue „Hocharabisch" kann aber nicht künstlich gemacht, sondern nur durch ein Genie geboren werden. So J. Boehmer, **Zum Problem der neuarabischen Sprache** (Anthropos 1909, 170—77).

N. Schlögl veröffentlicht in der Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. 1908, 698—707 seinen in der Deutschen Lit.-Ztg. 1908, 544 f. angekündigten Kopenhagener Vortrag **Die biblisch-hebräische Metrik.** Die früher vertretene Morentheorie hat er fallen lassen, findet jetzt aber „jenen Vers, der im deutschen Metrum ‚Knittelvers' heißt und die Eigenschaft hat, daß bei gleicher Anzahl von Hebungen die Zahl der Senkungen beliebig

variiert und Auftakt wie Schlußsenkung nach Belieben vorhanden sein oder fehlen können". Schlögl hofft, in einem Jahre eine erschöpfende Metrik herausgeben zu können.

Gegen die Behauptung von Galls und W. Casparis, daß die Herrlichkeit Jahwes (כְּבוֹד יְהוָה) von Haus aus das Gewitter bezeichnet habe, in welchem die Offenbarung der Gottheit erblickt worden sei, wendet sich W. Lotz mit der Abhandlung **Die Herrlichkeit Jahwes und das Gewitter** (Neue kirchl. Zeitschr. Festheft, Th. v. Zahn zum 70. Geburtstag gewidmet, S. 104—21, Erlangen, ℳ 2,50). Die Herrlichkeit Jahwes ist in der ältesten Zeit als die himmlische Schönheit und Erhabenheit betrachtet, die er da habe, wo er von Menschenaugen ungesehen sich aufhalte. Auch an die Hoheit seines sittlichen Ernstes zu denken, werden niemals alle vergessen haben. Mehr und mehr sah man Gottes Herrlichkeit auch darin, wie er seinen Herrscherwillen in der Welt und ihrer Geschichte durchsetzt, eschatologisch auch in dem zu erwartenden In-die-Erscheinung-treten der der göttlichen Persönlichkeit eignenden Wesensherrlichkeit. Das Gewitter ist nur eine von den vielerlei Kundgebungen der Herrlichkeit Jahwes.

F. Hommel (**Hubal = Habel = Apollon,** Or. Lit.-Ztg. 1909, 59 f.) stellt neben al-Lât (südar. Latân) = Leto (od. Laton) die auch das A. T. berührende Gleichung Hubal = Habel auf, Genaueres in Aussicht stellend.

B. Jacob (Rabbiner in Dortmund) hat sich schon durch sein 1905 erschienenes Buch über den Pentateuch um die Aufhellung der Zahlenschemata des Tetrateuchs, so wenig es auch beachtet ist, große Verdienste erworben. In einem neuen Schriftchen (**Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri.** Frankf. a. M., ℳ 1,20) sucht er die Zwölf und die Siebenzig in den Gesetzen von Lev. und Num. zu erweisen. Es sei insbesondere auf den Nachweis der Herrschaft der Zahl für den Rahmen der Einleitungen (S. 31—34) hingewiesen, ein neuer Beweis, daß Einleitungen wie und Jahwe sprach zu Moses u. ä. nur stereotype Formeln der Gesetzessprache in Israel sind.

A. Eberharter untersucht im Katholik 1909 I, 57—69 **Das Vertragsrecht im mosaischen Gesetz** (Versprechen, Schenkung, Verwahrungs-, Leih-, Darlehns-, Kauf-, Lohnvertrag) unter kurzer Vergleichung mit dem Kodex Hammurabis. Eine Übereinstimmung der beiden Gesetzgebungen nach der rechtlichen Seite ist kaum zu verkennen; die in manchen Bestimmungen von echter Humanität getragene mosaische Gesetzgebung zieht aber mehr die ethische Seite in Betracht als die babylonische.

In seinen **Bemerkungen zum 1. Buche Samuels** (Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 129—36) operiert H. Wiesmann, I Sam. 2, 31—34; 2, 28 f.; 3, 1—4; 2, 22—24; 4, 4; 3, 19—4, 2; 4, 15 behandelnd, hauptsächlich mit konjekturalen Umstellungen der Glieder des überlieferten Textes.

Der Erlanger Privatdozent W. Caspari kommt in seiner Broschüre **Die Bundeslade unter David** (gr. 8° 24 S., Leipzig, ℳ 0,60) zu dem Resultate: Die Lade als das Pfand der Hilfe Gottes für Krisen und Kriege „hat einen so wesentlichen Beitrag zur davidischen Reichsgründung geleistet, daß dieselbe ohne die Lade überhaupt nicht geglückt wäre". David dankt der Lade teilweise seine Bedeutung. Er hat seinerseits „die Bedeutung der Lade gemehrt, aber er mußte an etwas Vorhandenes anknüpfen; schaffen hat er sie nicht können" (S. 24). Vielleicht wäre die Berücksichtigung der Beiträge zu Samuel des Ref. (1899) dem Verf. nützlich gewesen.

H. Lesêtre betont in Revue prat. d'apologétique 1909, 516—23 **(Les récits de l'Histoire Sainte. Élie et Élisée)** die Freiheit der Interpretation der einschlägigen Wunderberichte der Königsbücher in der Richtung der Volksüberlieferung. Die Frage nach der literarischen Art dieser Erzählungen berührt die Inspiration nicht (S. 523).

Welchen Anklang K. A. **Leimbachs Biblische Volksbücher** gefunden haben, zeigt die für H. 1 und 2 notwendig gewordene Neuauflage, ein hocherfreuliches Symptom lebendigen Interesses für die Bibel in der Kirche der Gegenwart. Eben erschien als 5. Heft **Die Psalmen, Erster Teil: 1—75** (Fulda, ℳ 1,50). Nach einer knappen Einleitung bietet L. eine allerdings nicht freie, dem poetischen Charakter der Psalmen aber m. E. nicht genügend Rechnung tragende Übersetzung des hebräischen Textes nebst einer im ganzen etwas breit geratenen erklärenden Paraphrase. Die nach des Verf. Urteil wertvollsten Verbesserungsvorschläge werden berücksichtigt, leider ohne nähere Begründung im einzelnen.

Ohne von der gründlichen „umfassenden Behandlung des Problems" durch A. von Scholz (1875) eine Ahnung zu haben und ohne den Kommentar desselben Gelehrten zu erwähnen, behandeln L. Köhlers **Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jeremia Kap. 1—9** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1909, 1—39) einen Ausschnitt des textkritischen Jeremiasproblems in gründlicher Weise. Man möge die Behandlung der Abbreviaturen in der hebr. Vorlage des Gr. nicht übersehen (S. 29—32).

Das hebräische Präfix שׁ untersucht G. Bergsträßer a. a. O. 40—56). Resultat: שֶׁ = ass. ša ist das ursprüngliche hebräische Relativpronomen, wurde durch das ursprünglich substantivische אֲשֶׁר (= Ort, daher = wo?) zurückgedrängt, drang aber nach dem Exil unter aramäischem Einfluß wieder vor und gewann im Neuhebräischen die Alleinherrschaft wieder.

E. Nestle, **Alttestamentliches aus Eusebius** (a. a. O. 57—62) bietet 12 interessante Kleinigkeiten aus der Praeparatio und Demonstratio evangelica, mit dem Versuche des Nachweises selbständiger hebräischer Kenntnisse des Eusebius beginnend.

A. S. Kamenetzkzy (**Das Koheleth-Rätsel**, a. a. O. 63—69) meint, der Name Koheleth, den Salomon im Predigerbuche führt, gehe auf den fälschlich als Name des Autors einer früheren (12, 9—11) Spruchsammlung (דִּבְרֵי קְהִלָּה = Volkssprüche) gefaßte Aufschrift dieser älteren Spruchsammlung zurück, zu der das heutige Predigerbuch eigentlich ein Kommentar sei.

In seinen **Bemerkungen und Mitteilungen über die Beschneidung** (a. a. O. 70—73) setzt sich J. C. Matthes mit älteren Einwendungen A. Noordtzijs auseinander und sucht seine These, daß die Israeliten die Beschneidung von den Ägyptern entnommen hätten, durch ägyptische Ausgrabungsresultate (Leichenbefund!) zu stützen, die beweisen, „daß wirklich die Ägypter sich längst beschnitten, und nicht bloß, wie man gemeint hat, die Priester, sondern auch die gewöhnlichen Leute, alle Bürger".

A. Schulz, **Zur Berechtigung der Quellenkritik** (S. 136—38 dieser Zeitschrift) zeigt an einem Beispiele aus dem „Türmer" V, 361—64, daß die Methode der alttestamtlichen Quellenkritik sogar auf schriftstellerische Arbeiten des zwanzigsten Jahrhunderts angewendet werden kann, — um Plagiate aufzudecken.

F. Feldmann-Bonn **Die literarische Art von Weisheit Kap. 10—19**, S. 178—84 dieser Zeitschrift) weist im einzelnen die Richtigkeit der von P. Vetter (Theol. Quartalschr. 1903, 275) präzisierten These nach, daß Sap. 10—19 als haggadischer Midrasch aufzufassen ist, — völlig die Überzeugung des Ref. und von ihm in einem am 18. März 1908 in Paderborn gehaltenen Vortrage ausgeführt. Zu 19, 21 kann auch Ex. 6, 9. 27 verglichen werden. N. Peters.

Neues Testament.

In Jahrgang 1908 der Bibl. Zeitschrift, S. 411—441, bringt J. Sickenberger unter **Bibliographische Notizen,** unter Mithilfe einer Reihe von Gelehrten

(besonders Steinmann-Breslau), eine vorzügliche Übersicht über die im Jahre 1908 erschienene Literatur zum Neuen Testament. Die mehr als 350 Nummern bieten nicht nur Büchertitel, sondern jedesmal eine kürzere oder längere Charakterisierung der Tendenz des betr. Aufsatzes oder Buches. Von mehreren ist eine kritische Besprechung geliefert. Die Orientierung erleichtert ungemein eine bis ins einzelne gehende Ordnung nach sachlichen Gesichtspunkten.

Im Jahrgang 1909 derselben Ztschr., S. 55 ff., schickt J. Göttsberger seinem Literaturverzeichnis zum A. T. einen Bericht über die 1908 erschienene Literatur, die A. T. und N. T. zugleich umfaßt, voraus.

Die American Ecclesiastical Review 1909 gibt in Heft 3, S. 361—70 (**The Life of Christ**) eine sehr praktische und reichhaltige Übersicht über die in den letzten zwei Jahren erschienene Literatur über die Leben-Jesu-Forschung, mit kurzer Charakterisierung der Tendenz. Zunächst Abhandlungen allgemeiner Art, dann Spezialstudien.

Die Bekehrung Pauli von E. Moske. Münster, Aschendorff, 1908, XII u. 102 S. ℳ 2,50. Die Untersuchung zerfällt in 5 Kapitel. Im 1. Kap. bespricht M. die verschiedenen Berichte der Apg. über die Bekehrung, im 2. Kap. erklärt er die Vision als eine wirkliche persönliche Erscheinung Christi; im 3. Kap. widerlegt er die verschiedenen, die Wirklichkeit der Erscheinung leugnenden Hypothesen, besonders die Visionshypothese. Kap. 4 bespricht die Frage der Vorbereitung Pauli auf seine Bekehrung, und Kap. 5 schildert die Wirkung der Erscheinung auf das Seelenleben Pauli. Die Arbeit zeichnet sich durch Gründlichkeit und Klarheit der Darstellung aus.

In der Theolog. Revue 1909, Nr. 2, S. 60—63, gibt G. Mercati, Rom, zu J. H. Höpfls Werk „Kard. W. Sirlets Annotationen zum N. T." **Ergänzungen und Berichtigungen** chronologischer, historischer und textgeschichtlicher Art.

Compieters, **La doxologie de la lettre aux Ephésiens,** Notes sur la construction syntactique de Eph. 1, 3—14 in Revue Biblique 1909, I. 74—88. C. will eine klare Gliederung dieser langen und verwickelten paulinischen Periode geben und begründet diese eingehend. Die gewöhnliche Zweiteilung 3—6, 7—14, oder Dreiteilung 3—6, 7—12, 13—14 (Innitzer, Belser) lehnt er unter Geltendmachung der Schwierigkeiten ab. „Sie geben den wahren Sinn nicht, sondern verdunkeln ihn." Nach C. zerfällt die Periode in drei Teile: I. 3^b—4, II. 5—8^a, III. 8^b—14, die alle drei inbezug auf Gedanken und Form parallel sind und die Doxologie 3^a begründen.

Christi Dornenkrönung und Verspottung durch die römische Soldatesca von Karl Kastner, Breslau, in Bibl. Zeitschr. Gegenüber der These von der geschichtlichen Unmöglichkeit dieser Episode haben moderne Philologen und Theologen die Geschichtlichkeit durch Reminiszenz an die römischen Saturnaliengebräuche (Wendland) oder an die Mimusgebräuche (H. Reich, K. Lübeck), oder an die orientalische Sacäenfeier (Vollmer) erklären wollen. Diese Versuche lehnt K. mit J. Geffcken mit Angabe der Gründe ab. K. ist der Ansicht, die Szene erkläre sich einfach und natürlich aus psychologischen Motiven: die Prätendierung der Königswürde durch Jesus. Diese Anmaßung reizte die Soldaten zur Verspottung Jesu. S. Bibl. Zeitschr. 1908, 378—92.

Zu Lukas 1, 34—35, von J. M. Pfättisch, in Bibl. Zeitschr. 1908 S. 364—77. *Πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου* (V. 35) wurden bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts auf den *λόγος* gedeutet, „die erste Kraft von Gott" (Justin), von da ab meistens auf den persönlichen Hl. Geist. Bardenhewer ist der Ansicht, daß sowohl der Bau der Rede, wie der Parallelismus der Glieder berechtige, beide Ausdrücke als identisch zu nehmen, und bezieht sie auf die Person des Hl. Geistes. Pfättisch macht eingehend die Schwierigkeiten geltend, die dieser Auffassung entgegenstehen. Er faßt *πνεῦμα ἅγιον* in allge-

meinen Sinne = göttl. Natur, im Gegensatze zu jeder sinnlichen Vorstellung; *δύναμις ὑψίστου κ. τ. λ.* bedeutet, daß der *λόγος* (= *δυν. ὑψ.*) im Schoße Mariens Menschengestalt annimmt. Nur so behält das folgende *διό* (V. 35c) seine begründende Kraft.

Bemerkungen zu Lukas 1, 26—38 von Dr. P. Simon Landersdorfer O. S. B. in Bibl. Zeitschr. 1909, 31—48. L. versucht, die hebräische, schriftliche Quelle des Lukas zu rekonstruieren. Besonders hervorzuheben ist die Erklärung von V. 31 u. V. 34. Das „*ἄνδρα οὐ γινώσκω*" Mariens faßt L. nicht nach gewöhnlicher Erklärung, mit Rücksicht auf ein Jungfräulichkeitsgelübde, in futurischer Bedeutung gesprochen, sondern in Perfektbedeutung: „ich habe keinen Mann erkannt". Diese Antwort auf die Worte des Engels beruhe auf einem Mißverständnis Mariens inbezug auf den dem *συλλήμψῃ* V. 31 zugrunde liegenden hebräischen Ausdruck, den er nach Analogie einer Reihe von ähnlichen Geburtsankündigungen im A. T. als Wort des Engels annimmt. Dieser ist mehrdeutig und kann heißen: „Du bist schwanger" und: „Du wirst schwanger werden". — Maria verstehe ihn in der ersten Bedeutung. — In V. 35 faßt L. *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψ.* als identisch = Gotteskraft, auf Grund altteſt. Parallelen.

Zur Siebenzahl der Diakonen in der Urkirche zu Jerusalem von Dr. Ephrem Baumgarten O. M. Cap. in Bibl. Zeitschr. 1909, 49—53. Nach B. ist dieselbe durch Akkomodation der Apostel an eine rabbinische Auslegung von Dt. 16, 18 entstanden.

Apostel und Herrenbrüder, von Prof. Joh. Mader in Bibl. Zeitschr. 1908 395—406. M. behauptet, Gal. 1, 19 werde der „Herrenbruder" Jakobus nicht als Apostel bezeichnet. Er beruft sich auf die Bedeutung von *ἕτερος*, das (im Gegensatz zu *ἄλλος*) die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer verschiedenen Klasse als eine andere, genannte bezeichne. Diese andere sei hier durch das comparative oder trennende „*τῶν ἀποστόλων*" ausgedrückt. Also etwa: Außerhalb der Klasse der Nichtapostel habe ich keinen gesehen als den Jakobus. Weiterhin will M. beweisen, daß der Apostel Judas Jakobi (Lk. 6, 16, Act. 1, 13) nicht Bruder des Apostels Jakobus (Alphaei), sondern Sohn eines unbekannten Jakobus und nicht identisch mit dem „Herrenbruder" Judas war. Daraus folgt dann, daß der Verfasser des kanonischen Judasbriefes nicht Apostel war, da er sich Bruder des (Apostels) Jakobus (Alphaei) nennt. Schließlich sucht M. den Verwandtschaftsgrad zwischen den „Herrenbrüdern" und Jesus zu bestimmen.

Gegen die Grundlage der Ausführungen Maders, die Deutung von Gal. 1, 19, richten sich die **Kritischen Bemerkungen zu einer neuen Auslegung von Gal. 1, 19** von Alfons Steinmann im Katholik 1909, 207—10. Seine Einwendungen nach der sprachlichen wie inhaltlichen Seite erscheinen überzeugend.

Zur Bezeichnung der griechischen Handschriften des N. T. von J. Sickenberger in Theol. Revue Nr. 3 S. 73—79. Die bisher übliche Signatur der neuteſt. Handschriften führte viele Mißstände mit sich, wurde auch nicht einheitlich angewandt. Die von v. Soden eingeführte radikal geänderte Bezeichnung fand trotz ihrer unleugbaren Vorzüge keinen Anklang, weil sie zu kompliziert war. Nun hat neuerdings Caspar René Gregory, nach Einholung der Ansichten von über 90 Fachgenossen, ein neues Bezeichnungssystem (mit Beibehaltung der bisherigen Unzialsignaturen ℵ, A—Z, Γ—Ω) aufgestellt, das S. trotz einiger vorgebrachten Bedenken, nach eingehender Beschreibung als ein wertvolles Orientierungsmittel im Labyrinth der neuteſt. Handschriften bezeichnet.

In Revue d'Histoire ecclésiastique 1908, 746—49 bespricht J. Lebon: **Giovanni Rosadi. Le procès de Jésus, traduit de l'italien par Mena d'Albola.** Paris, Perrin 1908, 328 S. Rosadi behauptet, der Gang des Prozesses Jesu habe durchaus nicht dem bestehenden Rechte entsprochen, sei im Gegenteil die gröbste Rechtsverletzung von seiten der Juden und der Römer gewesen. Unter Anerkennung des juridischen Wissens Rosadis ist L. der Ansicht, daß ihm die Kenntnis der richtigen methodischen Grundsätze der Exegese und der Geschichtsforschung fehle. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

G. Schoenaich behandelt **„Die Christenverfolgung des Kaisers Decius“** (Jauer 1907, 39 S.). Die Beweggründe zur Verfolgung sind nach ihm auf religiös-politischem Gebiete zu suchen. Der Kaiser ist nicht das animal execrabile, zu dem ihn die kirchliche Tradition macht, eine Auffassung, die in der Legende von den Siebenschläfern ihren markantesten Ausdruck gefunden hat. Auch in der Decischen Verfolgung hat das Volk in gewissen Landschaften noch einen ganz beträchtlichen Anteil an der Verfolgung der Christen, die auri sacra fames des fanatischen Volkes übt oft auf die römischen Beamten einen Druck aus.

Karl Blasel untersucht von neuem die von Historikern und Germanisten so oft behandelten **„Wanderzüge der Langobarden“** (Breslau 1909, XIX u. 133 S.). Er lehnt alle Versuche ab, die Langobarden zu Ostgermanen zu machen. Dieselben wohnten im Bardengau an der unteren Elbe. Ihr Auszug ist etwa um die Wende des vierten oder an den Anfang des fünften Jahrhunderts zu setzen. Sie zogen über die Elbe, folgten ihrem Laufe nach Süden, bogen aber dann östlich nach Schlesien ab, überschritten das Gebirge und zogen am Südrande desselben weiter bis nach Böhmen hinein. Von hier wanderten sie im Jahre 488 nach Rugiland (Land der Rugier), welches am linken Ufer der Donau etwa von Passau bis Wien sich erstreckt. Im Jahre 505 zogen sie, von den Herulern gedrängt, in die Pußten zwischen Donau und Theiß, von dort im Jahre 546 nach Pannonien. Für die Kenntnis der Wanderzüge kommen drei speziell langobardische Quellen in Betracht: die Origo gentis Langobardorum, das Chronicon Gothanum und die Historia Langobardorum des Paulus Diakonus. Die Langobardengeschichte des Paulus Diakonus betrachtet der Verfasser nicht als hervorragendes Geschichtswerk. Zur Erklärung der auffälligen Vernachlässigung der langobardischen Kirchengeschichte in dem Werke des Paulus bemerkt Blasel: „Paulus hat im Interesse seines Volkes, um dasselbe nicht bloßzustellen — wie Abel bemerkt, haben die Langobarden nicht mit größerem Widerwillen, aber mit größerer Gleichgültigkeit als irgend ein anderer deutscher Stamm das Christentum aufgenommen —, geschwiegen und, soweit wir dies aus anderen Quellen feststellen können, die Wahrheit verhüllt, beschönigt, wenn nicht gar (indirekt wenigstens) verfälscht.“ Die eigentümliche Erscheinung, daß Paulus in der Behandlung des im Laufe des Dreikapitelstreites entstandenen Schismas von Aquileja auf seiten der schismatischen istrischen Bischöfe steht, erklärt Blasel dahin, daß er alle die betreffenden Stellen aus einer schismatischen Quelle wortwörtlich herübergenommen habe, ohne den eigentlichen Streitpunkt zu erfassen.

Über die auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften in Berlin von P. Kehr und A. Brackmann gehaltenen Vorträge betreffend den Plan einer **Germania sacra** (vgl. oben S. 210 f.) gibt Brackmann in der Histor. Zeitschr. 1909, 325—34 einen eingehenden Bericht.

Die Geschichte kaum einer anderen Provinz des Königreiches Preußen ist so interessant wie die der Provinzen Ost- und Westpreußen. Ich erinnere an den Deutschorden, an die Namen Kopernikus und Hosius. Der Braunsberger Privatdozent Bernhard Gigalski beschäftigt sich gern mit der Geschichte seiner Heimat. Im Jahre 1908 hat er ein Schriftchen erscheinen lassen: Die wichtigsten Schlachten des Krieges von 1806—7 nebst einem Anhang über die Gefechte bei Braunsberg und Heilsberg (Braunsberg, Grimme, 71 S., 1 M). Ein Jahr vorher erschien aus seiner Feder: **Nikolaus Kopernikus und Allenstein** (Allenstein, VIII u. 91 S., 1,25 M). Gigalski schildert das Studium des großen Entdeckers des nach ihm benannten Weltsystems, seine Tätigkeit als Statthalter in Allenstein, seinen Entwicklungsgang zum Entdecker des neuen Welt-

systems. Angehängt ist der lateinische Text und die Übersetzung der Widmung des Werkes „De Revolutionibus orbium coelestium“ an Papst Paul III.

Die alte Kontroverse über die Ehe Kaiser Heinrichs II. mit Kunigunde hat in jüngster Zeit die Gelehrten wieder lebhafter beschäftigt. So viel aber steht in wissenschaftlichen Kreisen jetzt wohl fest, daß die sechs bis sieben Jahrzehnte nach dem Tode des Kaisers auftauchenden Nachrichten von einer ganz jungfräulichen Ehe, einer sog. Josephsehe, der Legende angehören. Es handelt sich nur um die Frage, ob der Legende ein gewisser geschichtlicher Kern innewohne. Sägmüller bejaht dieselbe und nimmt, gestützt auf den Mönch Rodulf Glaber von Cluny, der um die Mitte des elften Jahrhunderts schrieb, an, daß Heinrich von der ihm nach damaligem deutschen Kirchenrecht zustehenden Freiheit, seine Gemahlin wegen ihrer Impotenz zu entlassen und eine andere zu heiraten, keinen Gebrauch gemacht, sondern nach römisch-kirchlicher Praxis die Enthaltung vom ehelichen Verkehr gewählt und mit seiner Gemahlin wie Bruder und Schwester gelebt habe. Demnach wäre die Ehe zwar nicht von Anfang an eine Josephsehe gewesen, es aber durch den hochherzigen Entschluß des Kaisers später geworden. Gegen diese Auffassung hat sich Hugo Koch gewandt in einer kleinen Schrift: **Die Ehe Kaiser Heinrichs II. mit Kunigunde** (Köln 1908, 20 S., 1,— ℳ). Er erbringt aus zahlreichen Zeugnissen des früheren Mittelalters den Beweis, daß das Ehehindernis der impotentia antecedens auf seiten der Frau dem kirchlichen Rechte bis ins zwölfte Jahrhundert hinein unbekannt war. Aus den Worten Glabers kann nicht mehr als eine Unfruchtbarkeit Kunigundens gefolgert werden. Auf dem Zeugnisse des Bischofs Arnold oder Arnulf von Halberstadt (Schreiben an den Bischof Heinrich von Würzburg vom November 1007) baut dann Koch seinen Beweis auf, daß der Kaiser damals die Hoffnung auf Nachkommenschaft noch nicht aufgegeben habe, daß er also in vollzogenem, bis dahin freilich unfruchtbar gebliebenem ehelichen Verkehr lebte und gesonnen war, ihn fortzusetzen. Bei dem sieben Jahre später schreibenden Thietmar von Merseburg ist lediglich von der Kinderlosigkeit der Ehe die Rede.

In einem **„Prinzipien für eine Darstellung der kirchlichen Unionsbestrebungen im Mittelalter“** überschriebenen Artikel (Histor. Zeitschr. 1909, 277—303) verteidigt Walter Norden gegenüber der ablehnenden Haltung Johann Hallers die Berechtigung des in seinem Buche „Das Papsttum und Byzanz ꝛc.“ gemachten Versuches, die Unionspolitik der griechischen Kaiser und die Aggressivpolitik der Lateiner, welche zur Bildung des lateinischen Kaiserreichs führte, in ihrer positiven Bedeutung für die Kircheneinigung zu würdigen. Norden sieht in ihnen diejenigen Mittel und Wege, durch die es allein auf den Konzilien von Lyon (1274) und Florenz zur Union kommen konnte und gekommen ist.

N. Paulus tut in einem **„Calvin als Handlanger der päpstlichen Inquisition“** überschriebenen Artikel (Historisch-politische Blätter 1909, B. 143, 329—45) gegen die jüngsten Behauptungen des französischen Protestanten N. Weiß von neuem dar, daß Calvin den Häretiker Servet durch Wilhelm Trie bei der Inquisition in Lyon denunzieren ließ und durch Auslieferung zahlreicher Briefe, die Servet an ihn geschrieben hatte, dessen Verhaftung in Vienne ermöglichte. Trotzdem hat Calvin seinen Anteil an dem Vienner Inquisitionsprozeß in einer zu Anfang des Jahres 1554 erschienenen Streitschrift rundweg geleugnet. Übrigens geben auch zahlreiche Protestanten diese Tatsachen zu.

Im ersten und zweiten Hefte (Doppelheft) des siebten Bandes der Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes (herausgegeben von L. Pastor) behandelt J. Schmidlin: **Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heil. Stuhl.**

Erster Teil: Österreich (Freiburg i. Br., 1908, LXVI u. 187 S., 5,00 ℳ). Es ist eine für die Geschichte der Gegenreformation sehr bedeutsame, wenigstens in ihrer Sammlung als Ganzes neue Quelle, welche uns Schmidlin in den „Relationes status ecclesiarum“ oder Bistumsberichten erschließt. Dieselben wurden von den deutschen Bischöfen, wie überhaupt von den Bischöfen, auf Grund einer Bulle Sixtus' V. Romanus pontifex vom 20. Dez. 1585 dem Papst, bezw. der Konzilskongregation eingereicht und werden im römischen Konzilsarchiv aufbewahrt. Übrigens hat Sixtus V. nur einen alten Brauch für alle Zukunft neu belebt. Er normierte den Zeitpunkt je nach der Entfernung der einzelnen Bischofssitze; für Deutschland setzte er jedes vierte Jahr fest. Wenn die Bischöfe rechtmäßig verhindert sind, sollen sie durch einen besonderen Bevollmächtigten aus dem Schoße ihrer Kirche den Bericht überbringen lassen. Welch umfangreiches Quellenmaterial die Bistumsberichte darstellen, ersieht man aus der Tatsache, daß sie, bis tief ins neunzehnte Jahrhundert reichend und alphabetisch geordnet, in über 1200 Kassetten aus Pappendeckel in einem der Säle des vatikanischen Archivum secretum untergebracht sind. Über die Wichtigkeit des Materials für die Geschichte des im Titel der Schrift angegebenen Zeitraumes äußert sich Schmidlin dahin, daß die in den Bistumsberichten niedergelegten Aufzeichnungen „in wesentlichen Punkten unser profan- wie kirchenhistorisches, lokal- wie gesamtgeschichtliches Wissen bereichern oder berichtigen“. Daneben fällt nicht wenig für andere Gebiete ab, z. B. „inbezug auf wirtschaftliche und finanzielle Verhältnisse, auf Gottesdienst und Kultgebäude, auf Kirchenpolitik und Kirchenrecht, auf Lebensumstände und Regierungstätigkeit der Bischöfe“. Auf Wunsch Pastors hat Schmidlin zur Wiedergabe der Bistumsberichte eine neue Methode eingeschlagen. Er wählte einen Mittelweg zwischen der unverkürzten oder auch auszugsweisen Edition und der Abhandlung, indem er sofort zur Bearbeitung überging. — Die vorliegende Schrift beschränkt sich auf Österreich und behandelt der Reihe nach die Bistümer: Aquileja, Triest, Laibach, Trient, Brixen, Salzburg, Gurk, Lavant, Seckau, Wien und Wiener-Neustadt, Prag und Olmütz.

In einer **„Die angeblichen Mainzer Statuten von 1261 und die Mainzer Synoden des 12. und 13. Jahrhunderts“** betitelten Studie (Leipzig, A. Deichert, 1908, 21 S. 0,60 ℳ) erörtert der bekannte Leipziger Kirchenhistoriker Albert Hauck die Frage nach der Provenienz der 54 Kapitel, welche bei Hartzheim, Concilia Germaniae III, 596 ff., als Beschlüsse der Mainzer Provinzialsynode vom 4. Mai 1261 gedruckt sind. Dieselben bildeten lange Zeit ein Rätsel, da leicht zu bemerken war, daß sie nicht sämtlich derselben Synode angehören können. Hauck stimmt der Ansicht Heinrich Finkes bei, daß die letzten 12 Kapitel (c. 43—54) die wirklichen Statuten der Mainzer Synode von 1261 seien (Konzilienstudien S. 18 ff.), und ist in der Lage, das Ergebnis Finkes durch zwei fast gleichzeitige Zitate zu stützen. Dagegen glaubt er der weiteren Meinung Finkes, daß die ersten 42 Stücke sämtlich der am 30. Mai 1244 zu Fritzlar gefeierten Provinzialsynode angehören (ib. S. 24), nicht zustimmen zu sollen, weist dieselben vielmehr, indem er ihre Herkunft im einzelnen untersucht, der Mainzer Synode vom 2. Juli 1239, der genannten Fritzlarer vom 30. Mai 1244, der Mainzer Synode von 1225 und eben jener vom 4. Mai 1261 zu. Der große Wert der Sammlung besteht darin, daß sie uns die Hauptmasse der verlorenen Beschlüsse der Synoden von 1239 und 1244 erhalten hat.

In den Historisch-politischen Blättern (Bd. 142, S. 738—52) hält N. Paulus in einem: **Zu Luthers Romreise** betitelten Artikel gegen G. Bossert (Theologische Literaturzeitung 1908, Nr. 20) seine schon wiederholt geäußerte Ansicht aufrecht, daß Luther im Auftrage der sieben Klöster, welche mit der von Staupitz geplanten Vereinigung der sog. deutschen oder sächsischen Kongregation der Augustinerobservanten mit der sächsisch-thüringischen Ordensprovinz nicht einverstanden waren, nicht aber als Vertrauens-

mann Staupitzens nach Rom gereist sei. Gegenüber den meisten protestantischen Autoren, welche der Ansicht sind, daß Luther seine Romfahrt Ende 1511 von Wittenberg aus angetreten habe, ist er der Meinung, daß die Reise Ende 1510 von Erfurt aus unternommen sei. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Dr. Jos. Michael Heer, Privatdozent in Freiburg i. B. untersucht zum erstenmal die **versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel.** (Freiburg, Herder, 1908, LXXXIV, 132 S., 7 ℳ.) Diese alte, zwar unvollständige und mangelhafte, aber als Textzeuge wertvolle Übersetzung ist bekanntlich nur in einer einzigen Handschrift, dem Codex Corbeiensis, der sich jetzt in St. Petersburg befindet, erhalten. H.'s Untersuchung hat zum Resultat: wegen ihrer Übereinstimmung mit Tertullian, Cyprian und den anderen Afrikanern in der Form der Bibeltexte ist ihre afrikanische Provenienz ziemlich wahrscheinlich, ihre Entstehungszeit aber wird vor Cyprian und wegen der Kenntnis der Danielübersetzung des Theodotion wohl nach Tertullian einzusetzen sein. Ob die Übersetzung eine montanistische Arbeit ist, steht dahin. Diese Fragen, sowie die Untersuchung über die Textzeugen des Briefes und deren Wertverhältnis untereinander bilden den I. Teil (prolegomena IX—LXXXIV) der Schrift. Ob H. für seine einzelnen Aufstellungen allgemeine Zustimmung finden wird, dürfte fraglich sein. Die Schrift H.s bietet indes mehr, als ihr Titel besagt. Einem Rate des † Professors v. Funk folgend, bringt der Verf. im II. Teil zunächst den Codex Corbeiensis (Alt-Corbeja ist gemeint) vollständig und mit allen seinen Eigentümlichkeiten und Mängeln samt einer tabula autotypica der schönen Handschrift zum Abdruck. Alsdann folgt der griechische und lateinische Text des Briefes mit einem sorgfältigen kritischen und biblischen Apparat (S. 1—96), worauf ein dritter (Schluß-)Teil drei wertvolle Indices bringt: ein Verzeichnis der im Briefe zitierten Bibelstellen, ein glossarium graeco-latinum und einen index latino-graecus nebst Nachträgen und Berichtigungen (S. 97—132). Für die Itala-Forschung wie insbesondere für die definitive Textgestaltung dieses wahrscheinlich ältesten nichtkanonischen Briefes der urkirchlichen Literatur dürfte H.s Arbeit, ein Muster gelehrter Untersuchung, von besonderem Werte sein.

Von den in Nr. 2, S. 158 dieser Zeitschrift angekündigten neuen Ausgabe des **justinischen Dialogs mit Tryphon** von G. Archambault ist der I. Bd., Kap. 1—74 umfassend, nebst ausführlicher Einleitung und gegenüberstehender franz. Übersetzung jüngst erschienen (Paris, Picard & Fils 1909, C und 362 S. 5,50 fr.). Da der II. (Schluß-) Band bereits unter der Presse ist, so wird eine eingehende Besprechung der gelehrten Gesamtarbeit demnächst erfolgen.

Eine hochwillkommene Gabe ist der von G. Rauschens Florilegium patristicum soeben ausgegebene fasciculus VII: **Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima** (Bonn, P. Hanstein. 1909. p. 170. ℳ 2,40). Umfangreicher als sämtliche bisherigen bringt dies Bändchen alle Stellen, die sich über die Sakramente und insbesondere die Eucharistie in der altkirchlichen Literatur innerhalb der vier ersten Jahrhunderte finden. An der Spitze stehen die testimonia sacrae scripturae aus den Evangelien und dem ersten Korintherbriefe, dann werden der Reihe nach angeführt: die Zwölfapostellehre, Justins große Apologie, die Epitaphien des Abercius und Pectorius, die apostol. Didaskalia, der Kanon Serapions, Cyrills mystagogische Katechesen und zwar, wie wir dankend hervorheben wollen, unverkürzt, der ambrosianische liber de mysteriis und der pseudoambrosianische Traktat de sacramentis sowie die sog. klementinische Liturgie aus dem achten Buche der apostol. Konstitutionen. Endlich folgen noch

36 kleinere Zitate aus den Schriften der vornizänischen griechischen und lateinischen Väter. Den meisten der genannten Schriftstücke sind kurze, aber gut orientierende Prolegomena vorausgeschickt, den griechischen Texten ist die lateinische Übersetzung beigegeben. Druck und Ausstattung sind, wie bei allen bisher erschienenen Heften, tadellos. Für Seminarübungen wird gerade dieses Bändchen ausgezeichnete Dienste leisten.

Ebenso rückhaltlos ist eine andere Publikation zu begrüßen, nämlich das **Patristische Lesebuch** des österreich. Religions-Professors Dr. Theod. Deimel (Kempten, Kösel. 1909. VIII, 579 S. gr. 8⁰. ℳ 4,50), ein Buch, das zunächst „zum Gebrauche an Mittelschulen und höheren Lehranstalten zusammengestellt" ist, u. E. jedoch sogar Theologiestudierenden, namentlich aber den in der Seelsorge stehenden Geistlichen sowie akademisch gebildeten Laien, die von den hl. Vätern und ihren Schriften etwas kennen lernen wollen, bestens zu empfehlen ist. Von der Didache an bis auf Gregor d. Gr. werden uns der Reihe nach die Hauptvertreter der altkirchlichen Literatur des Morgen- und Abendlandes, auch der ostsyrischen Kirche vorgeführt und bei jedem derselben zuerst knappe, aber hinreichende Mitteilungen über dessen Leben, Bedeutung und Schriften vorausgeschickt, denen dann wertvolle wörtliche Auszüge aus dessen Schriften nach der deutschen Übersetzung der Thalhofer-Reithmayrschen „Bibliothek der Kirchenväter" folgen. Ob gerade bei allen Vätern stets die passendsten Stellen ausgezogen sind, steht dahin, man wird hier vielfach gewiß anderer Meinung sein können. Gleichwohl scheint uns schon dieser erste Wurf, der ohne Vorbild und also nicht so leicht war, durchaus gelungen. Es ist bei dem Zwecke, den ein solches Buch verfolgt, selbstverständlich, daß der Ballast eines gelehrten Apparates fast gänzlich beiseite gelassen wurde. Fehlt es auch nicht an Verweisungen im Texte oder in Fußnoten, so sind diese auf das Mindestmaß beschränkt. Bei Ausarbeitung dieses Lesebuches folgte der Verf. nicht bloß einem in neuerer Zeit oft geäußerten Wunsche, sondern auch einer diesbezüglichen Weisung des österreichischen Gesamtepiskopats, der die Schaffung von Lesebüchern dieser Art für den religiösen Unterricht an Mittelschulen direkt wünscht und dringend empfohlen hat. Das Buch verdient die allerweiteste Verbreitung, es ist eine „Philokalia" aus den hl. Vätern im wahren Sinne des Wortes. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Den **„Kurzen Wegweiser in der apologetischen Literatur** für gebildete Katholiken aller Stände, insbesondere für Studierende" gab Simon Weber in 2. vermehrter Auflage heraus. Im Vergleich zu der ersten Ausgabe hat das Büchlein entschieden an Brauchbarkeit gewonnen. Vielleicht empfiehlt es sich, die Werke protestantischer Autoren, z. B. Dennerts, mit einem Stern oder Kreuz zu kennzeichnen.

Die vortrefflich redigierte, alle 14 Tage erscheinende ‚Revue pratique d'apologétique' (Paris, Beauchesne) beendet soeben ihren 7. (Halbjahrs-)Band. Aus dem reichen Inhalt, der der theologischen Wissenschaft und seelsorglichen Praxis gleichzeitig gerecht zu werden sucht, verdienen folgende Abhandlungen besondere Hervorhebung: J. Touzard, L'argument prophétique (S. 81 ff.; 721 ff.); L. de la Vallée-Poussin, Le Bouddhisme et l'Apologétique (S. 117 ff.); E. Mangenot, La Résurrection de Jésus-Christ (S. 161 ff.; 253 ff.); J. Lebreton, Les origines de l'Apologétique chrétienne (S. 401 ff.; 561 ff.; 801 ff.); A. de Poulpiquet, L'Argument des Martyrs (S. 881 ff.). Ausgezeichnet orientiert über die französische Literatur die Sparte ‚Chroniques'; es folgen in den verschiedenen Heften des letzten Bandes Chronique d'Histoire, d'Histoire contemporaine, de Morale, theologique, du Nouveau Testament, sociale, des missions, philosophique.

Wenige Wochen nach dem ersten Erscheinen wird uns schon die zweite Auflage von A. Meyenbergs **„Wartburgfahrten.** Wanderbücher aus Innen- und Außenwelt" auf den Büchertisch gelegt. Man darf in den Wartburgfahrten vor allem keine eigentliche Reisebeschreibung suchen. Reisen bedeutet bei M. erleben, sich erneuern. „Echtes Reisen ist zugleich Fahrt in die äußere und innere Welt." „Es traten in mir ungezählte bunte Bilder und Gedanken zu einer mächtigen Einheit zusammen: wie zu einer Harmonie des Doppelgedankens: Religion und Kultur." (Geleitwort.) Die farbenfrischen Bilder und großzügigen Gedanken greifen hinein in Zeit und Ewigkeit, Gegenwart und Vergangenheit, sowie in die verschiedensten Felder menschlichen Wissens und Wollens: Theologie, Philosophie, Aszese, Geschichte, Kunst, Literatur (Belletristik); immer gehen sie von der Wartburg und ihren Elisabeth-Erinnerungen aus und kehren auch dahin wieder zurück. Das Buch ist eine der sinnigsten Gaben zum Jubiläum der hl. Elisabeth und eine sympathische Empfehlung katholischen Denkens und Empfindens.

Georg Sailer, **Welcher Lebensanschauung ist zu huldigen?** Ein anspruchsloses, bescheidenes, auch nicht immer befriedigendes, doch in manchen Partien wieder recht wohl gelungenes Buch aus der Feder eines erfahrenen Seelsorgers. Es will helfen, „die konkreten Erscheinungen des Lebens in Zusammenhalt zu bringen mit den kirchlichen Doktrinen und deren Beziehungen zueinander aufzuhellen". Im ersten Teile: „Was ist der Mensch?" begegnen uns u. a. Erörterungen über Leib und Seele, Fortpflanzung, Kindesalter, Schlaf, Geisteskrankheiten, Halluzinationen, Tod; der andere Teil: „Was soll der Mensch werden?" behandelt z. B. Urzustand, Sündenfall, Erbschuld, Sühnopfer, Gnade und Natur, ewigen Tod und ewiges Leben.

Als Hilfsbuch für protestantische Theologen, Religionslehrer, Seminare rc. denkt sich Dr. J. K. Niedlich seine kürzlich (ohne Jahreszahl!) veröffentlichten **„Religionsgeschichtlichen Tabellen** unter Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Entwicklung zum und im Christentum". Die Schrift — ein von Einseitigkeiten, Mängeln und Irrtümern nicht freier erster Versuch — mag auch katholischen Religionslehrern salvo meliori Dienste tun können.

Die 2. Auflage von Erich Wasmanns Studie über **„Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen"** macht fast den Eindruck eines neuen Buches. Die Schrift dient bestens zur allgemeineren Orientierung über die Grundzüge der Ameisenpsychologie und führt in die gesamte vergleichende Psychologie ein.

Der protestantische Theologieprofessor Barth in Bern veröffentlicht einen Vortrag über **„Jesus Christus, Gottes Antwort auf die Lebensrätsel der Gegenwart"**, worin er die Gewißheit des Unterschiedes zwischen Natur- und Geistesleben, der Vereinbarkeit von Gottes Vorsehung mit den Übeln der Welt, der religiösen Vollendung der Menschheit auf Jesu Lehren und Leben zurückführt. Die Philosophie bezw. Religionspsychologie und Theologie B.'s sind ebensowenig akzeptabel wie seine schiefen Vorstellungen vom katholischen Christentum (vgl. bes. S. 33).

Der liberale Theologe E. Peterson schreibt über **„Die wunderbare Geburt des Heilandes"** (in: Religionsgeschichtl. Volksbücher), um sie zu bekämpfen und abzulehnen. Wer wie der Verf. den evangelischen Berichten nur legendarischen Wert beimißt, ist mit der Jungfrauengeburt allerdings schnell fertig. Den Nimbus des „Gottessohnes" möchte P. aber deshalb doch nicht missen. „Jesus bleibt uns doch der ‚Sohn Gottes'. Er bleibt es, weil er in Gott seinen Vater erlebt hat, und weil er für uns auf der Seite Gottes steht. Auch wir haben ein gutes Recht, trotz unserer Ablehnung der Geschichtlichkeit der wunderbaren Geburt zu bekennen: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (S. 46).

„**Der sterbende und auferstehende Gottheiland** in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum" betitelt sich eine Abhandlung von Martin Brückner (in: Religionsgeschichtl. Volksbücher), die aus Babylonien, Phönizien, Klein-Asien, Griechenland, Ägypten, Persien „analoge" Erzählungen hervorsucht und zum Christentum in Parallele stellt. In der Feststellung der Beziehungen ist der Verf. vorschnell, wenn auch nicht ganz so unvorsichtig, wie sonst die Religionsgeschichtler sind; ihm scheint die Zeit noch nicht gekommen, „um die letzten Konsequenzen ziehen zu können".

Die abgesehen von dem religionspsychologischen Standpunkte des orthodox-protestantischen Verfassers ganz vorzügliche Broschüre E. Riggenbachs **Die Auferstehung Jesu** (in: Biblische Zeit- und Streitfragen) liegt in 2. verbesserter Auflage (6.—10. Tausend) vor.

Dem interessanten Thema: „**Der Entwicklungsgedanke und das Christentum**" widmet Karl Beth, Professor der protestantischen Theologie in Wien, eine längere Untersuchung. In der Einleitung wird über die Entwicklung und Entfaltung des Evolutionsgedankens im allgemeinen gesprochen, dann folgen in drei Abschnitten Ausführungen über die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf den Gebieten der Natur und Geschichte, insoweit diese Gebiete mit dem christlichen Glauben in innigere oder entferntere Berührung kommen. B. glaubt statt der so häufig behaupteten Feindschaft zwischen Christentum und Entwicklungsgedanken eine gewisse Wahlverwandtschaft beider konstatieren zu können. Das Buch hat manche gute Partien, denen jeder katholische Theologe gern zustimmen wird, aber auch ebensoviele andere (besonders im Abschnitt IV), denen er sich durchaus ablehnend gegenüberstellen muß.

Die neue Broschürensammlung: Gegenwartsfragen will die modernsten und aktuellsten Probleme auf allen Gebieten des geistigen und wirtschaftlichen Lebens in kurzen abgerundeten Darstellungen erörtern. — In Heft 2 schreibt Dr. G. Mayer über den „**Umbildungsprozeß im religiösen Bewußtsein der Gegenwart**". Der Verf. identifiziert kurzerhand Religion mit Protestantismus, „der höchsten Auffassung des Christentums, in welcher allein die Kräfte des Fortschritts liegen"!? (S. 4). Er vergegenwärtigt uns die Tatsache der in immer weitere Kreise vordringenden protestantischen Gefühlsreligion „ohne Form und ohne Formel", sucht die tieferen Ursachen der Umwertung des Glaubens zu erkennen und weist auf die wahrscheinlichen Wirkungen des Umbildungsprozesses in Kirche und Welt hin. Die Schrift reizt auf jeder Seite zum Widerspruch, aber darin stimme ich dem Verf. aus vollster Überzeugung bei, „daß in der Tat diese Bewegung auf religiösem Gebiete, die sich gegenwärtig in unserer Mitte abspielt, ein Ereignis von der größten Tragweite ist, so daß ihm vielleicht der künftige Historiker eine größere Bedeutung zuspricht, als sie die deutsche Reformation des 16. Jahrhunderts hatte" (S. 31). — Das 4. Heft, aus der Feder Martin Schians, behandelt „**Die moderne Gemeinschaftsbewegung**" innerhalb des Protestantismus. Die Gemeinschaften sind stets „Bekehrtengemeinschaften"; die außerhalb Stehenden gelten demnach als unbekehrt. „Die Landeskirche ist den Gemeinschaften die Masse der Verlorenen, Unbekehrten, Ungläubigen, mindestens der Halben, Lauen und Unentschiedenen; in den Gemeinschaften verkörpert sich das entschiedene Christentum" (S. 24 f.). Die Broschüre orientiert über die Entwicklung, den religiösen Charakter, die sittliche Haltung der schwarmgeistigen Sekten und deren öffentliche und rechtliche Stellung zu den Landeskirchen. Die Gemeinschaftsbewegung bedeutet in der Gegenwart eine große Gefahr für das protestantische offizielle Kirchentum: die extravaganten Bekehrten beseelt rückhaltloser Opfermut, fast fanatische Arbeitsfreudigkeit und aggressive Energie. — Eine sehr empfehlenswerte Schrift ist das 5. Heft: „**Das Wiedererwachen des Buddhismus und seine Einflüsse in unserer Geisteskultur**" von Dr. Theodor Simon. Man darf die Zahl derer

in Europa und Amerika, denen das Christentum als Märchen und der Buddhismus als Weisheitsborn gilt, ebensowenig unterschätzen wie die unheilvolle Agitation, die von den in allen Kulturländern sich einbürgernden buddhistischen und theosophischen Religionsgemeinden ausgeht. Der Verf. gibt Aufschluß über den ursprünglichen und den entarteten Buddhismus Indiens, über die Wege, auf denen neuestens buddhistischer Geist ins Abendland eindrang, und über die Ausdehnung und das Ziel der modern-buddhistischen (theosophischen) Zirkel.

Im 4. (Januar-) Heft des „Hochland" wird die in den ‚Preußischen Jahrbüchern' (Dezember 1908) begonnene Kontroverse eines „Jemand, der katholisch, aber nicht Theologieprofessor ist" mit Adolf Harnack zum Abschluß geführt („**Wie denkt Professor Harnack über die Enzyklika Pascendi?**"). Jener Anonymus hatte auf Widerspruchsvolles in der Besprechung Harnacks über die Enzyklika Pascendi (Internat. Wochenschrift), besonders auf ein inkonsequentes Zu- und Absprechen des Wahrheitssinnes bei katholischen Theologen aufmerksam gemacht. Harnack verschanzt sich hinter der Relativität der Wahrheit. J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Theologie des hl. Augustin ist in den letzten Jahren mit einem erfreulichen Eifer seitens katholischer Gelehrten wissenschaftlich untersucht worden. O. Rottmanner O. S. B. behandelte 1892 in einer kleinen Schrift den „Augustinismus", Hertling setzte dem Heiligen 1902 ein prächtiges Denkmal in den „Karakterbildern", Schanz hat wiederholt in der Tübinger Quartalschrift Stücke der Sakramentenlehre A.s erörtert, seine Eucharistielehre wurde sogar zweimal, 1907 und 1908, in den „Forschungen von Ehrhard und Kirsch" von A. Blank und K. Adam in Angriff genommen, Rauschen hat 1908 in einer mehr aphoristischen Schrift „Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten" Augustins Ansichten über Eucharistie und Meßopfer, Buße und Absolution, sowie über die Todsünde kurz zusammengefaßt. Diesen Studien über den genialen und hochinteressanten Vater schließt sich eine neueste Arbeit von Dr. theol. Capistran Romeis O. F. M. in den „Forschungen" (1908) VIII. 4 würdig an: **Das Heil des Christen** außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Der Stoff wird in vier Kapitel gegliedert: I. Aneignung des Heiles innerhalb der Kirche, II. Gefährdung des Heiles durch Trennung von der Kirche, III. Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche, IV. Duldsamkeit gegen Andersgläubige. Mit Ignatius, Irenäus, Tertullian, Cyprian lehrt Augustin „die alleinseligmachende Kirche". Sogar gegen die Donatisten, die doch katholisch sind. Bedingungen zur Zugehörigkeit zur Kirche sind Taufe, Glaube, Liebe (Einheit). Neben der Kirche als Heilsvermittlerin steht aber der zweite Faktor, die göttliche Prädestination. Augustin selbst hat nirgends die Spannung zwischen beiden Faktoren zu heben gesucht. Doch muß man annehmen, daß er die Kirche als Mittel der Prädestination ansah; denn die praedestinatio ist nach ihm göttliche praescientia und praeparatio beneficiorum, wodurch die Errettung geschieht (S. 25 ff.). Äußeres Kirchentum allein verwirft er, glauben heißt lieben, keine Religion ohne Moral. — Er kennt einen doppelten Bann: prohibitio mortalis und medicinalis. Das Recht dazu sieht er in 1. Kor. 5, 5 ff.; Matth. 18, 18 und 7, 6; dem stehe Matth. 13, 29 f. nicht entgegen. Wenn der Bann aber nicht medizinell sein kann, soll man ihn nicht anwenden. Wird er ungerecht angewendet, fällt er auf den Urheber zurück (S. 44). Der Bann über Tote ist nur Warnung, kein Gericht. Häresie ist gegen den Glauben, Schisma gegen die Liebe gerichtet; über beide hat er sehr scharf geurteilt. Fällt der Stein aus der Mauer: domus stat illo ruente! Schisma und

Häresie münden ins Verderben. Zwar haben sie noch Sakramente, aber es fehlt die eigentliche virtus sacramenti, der Hl. Geist, nur die Konsekration (durch den „Charakter", der auffallenderweise von Romeis nicht formell berührt wird) wird draußen bewirkt, dagegen sind Eucharistie und Buße ungültig. Auch alle Tugenden, Charismen, Martyrium, Fasten, alle guten Werke sind draußen ohne Heilsbedeutung. Gegen die fanatischen Donatisten rief Augustin auch die Staatsgewalt an und wird deshalb als „erster Dogmatiker der Inquisition" und „engherziger Sektenmensch" von Akatholiken verschrieen. Doch Augustin meinte, timor severitatis doctorem adiuvat veritatis (ep. 191, 2), mahnt aber, diligite homines, interficite errores (c. Lit. Petil. 1, 29). Wie er denn persönlich von großer Milde und Menschenfreundlichkeit war; vgl. seine Vita nach seinem Schüler Possidius in der deutschen Köselschen Ausgabe I. Bd. („Bekenntnisse"). Alles, was Augustin angreift, ist tief und persönlich religiös. Romeis aber hat sich mit Liebe und Fleiß in die Gedanken Augustins versenkt und sie in flotter Sprache und klarer Ordnung wiedergegeben.

Von den **Praelectiones dogmaticae**, quas in Collegio Ditton-Hall habebat Christianus Pesch S. I., liegt jetzt auch der 7. Band in 3. Aufl. vor. Er enthält die letzten vier Sakramente. Das wichtige Bußsakrament nimmt allein 217 Seiten für sich in Anspruch, der Ablaß wird etwas kurz auf ungefähr 20 Seiten behandelt (S. 223—47), die Ölung auf 32 Seiten (249—81), der Ordo auf 53 Seiten (282—335), die Ehe auf 113 Seiten (340—453). Der Verf. berücksichtigt oft neuere Einwendungen und Kontroversen und hält so sein Werk in lebendigem Kontakt mit den Gegenwartsfragen der Dogmatik. Die deutsche neuere Literatur wird zwar nicht gerade eifrig beigezogen, aber sie wird auch nicht ganz vernachlässigt. In den schwierigen Bußproblemen, rücksichtlich deren in letzter Zeit der literarische Kampf hin und her tobt, steht Pesch auf seiten Stuflers, seines Ordensgenossen. Die optimistische Deutung der einschlägigen Beweismomente wird wohl nicht jeder sich aneignen. Es liegen hier doch wirkliche Probleme vor, die nur reinhistorisch gelöst werden können. Die Ausführungen von Rauschen sind zwar etwas kurz gehalten, verdienen aber nicht das Urteil, daß man ihn in diesem Teile seiner Schrift sine damno neglegere könne (p. 25). Im übrigen gestehen wir gern, daß der Verf. mit Gründen und Energie seine eigene Auffassung verteidigt, wenn auch das letzte Wort in den historischen Fragen nach der ursprünglichen Form des Bußsakramentes, nach der Art der Beichte, nach dem Wesen und der Zahl der durchs Bußsakrament zu tilgenden Sünden, nach dem Werte der persönlichen Buße im Unterschiede von der Lossprechung, nach dem Einfluß der Klosterdisziplin auf die Beichte der peccata cotidiana, nach dem Spender der Absolution und nach manchem anderen vorläufig noch nicht gesprochen ist. Wie weit in diesen Dingen die Ansichten auch katholischer Gelehrten noch auseinandergehen, beweist eine Bemerkung Hugo Kochs, daß die Kirche damals nicht ein Taubenschlag gewesen, in den man beliebig ein- und ausfliegen konnte, und die Gegenbemerkung Stuflers, daß das auch heute nicht der Fall sei, obschon man so oft im Jahre das Bußsakrament empfängt. Hier gilt es beiderseits, Prinzipien vorläufig in den Hintergrund treten zu lassen und die historischen Dokumente zu prüfen und auch den ungelegenen Zeugnissen, wie sie sich noch bei Augustin, Leo I., Chrysostomus u. a. finden, ihr historisches Recht zu lassen. Hinsichtlich der übrigen Partien wollen und können wir auf Einzelheiten nicht hinweisen, müssen uns vielmehr mit dem allgemeinen Urteil begnügen, daß Pesch' Dogmatik keiner dogmatischen Frage aus dem Wege geht und nicht nur das eigentliche Dogma solid begründet, sondern auch für die freieren Sätze beachtenswerte Gründe beibringt, so daß diese nun abgeschlossene Sakramentenlehre keinen im Stich läßt, der in theoretischen oder praktischen Nöten zu ihr greift.

In der protestantischen Theologie gehen gegenwärtig sehr ernste Scheidungen und Kämpfe vor sich. Es handelt sich darum, ob man mit den Schülern A. Ritschls

(Harnack, Tröltsch, Weinel, Wernle u. a.) das Christentum einfach als das Produkt einer geschichtlichen, rein natürlichen Entwicklung auffassen soll, oder ob man ihm seinen übernatürlichen Offenbarungscharakter noch weiter zuerkennen darf. Für letztere Ansicht spricht sich Prof. Dr. A. W. Hunzinger in Leipzig aus in einer Schrift: **Probleme und Aufgaben** der gegenwärtigen systematischen Theologie (1909, 200 S., ℳ 3,60). Er bekämpft hauptsächlich Tröltsch, der in der Geschichtsbetrachtung des Christentums das Absolute durch das Relative ersetzt, das Individuelle (Christus) aufs Generelle und Gleichartige, das Spontane und Unableitbare (Offenbarung) auf das geschichtlich Bedingte und Abhängige zurückführt. Es sind schwere ernste Gänge, die Hunzinger mit Tröltsch macht, und seine Argumente sind schlagend. Auch der katholische Theologe kann vieles daraus lernen, wenn er auch manche Momente anders zu behandeln gewöhnt ist und da und dort Einschränkungen machen muß. Zuerst gibt es eine grundlegende Auseinandersetzung mit den Prinzipien der religionsgeschichtlichen Methode, dann folgt der beachtenswerte Versuch, vom protestantischen Standpunkte aus durch das Selbstzeugnis Jesu, das Zeugnis der Apostel und der Kirche wie durch die religiöse Erfahrung des einzelnen die Absolutheit des Christentums zu erweisen. Ein letzter Teil handelt von der alten und neuen Methode der positiven Begründung des Christentums und Verteidigung der christlichen Weltanschauung. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

„**Das Ideal der katholischen Sittlichkeit**" behandelt B. Strehler in einer kleinen, anregend und flüssig geschriebenen Moral-Studie (82 S., Breslau, ℳ 1,20). Die katholische Sittlichkeit ist theonom; als Licht für den erkennenden Geist und als Verpflichtung für Willen und Leben hat sie ihren Ursprung in Gottes Weisheits- und Heiligkeitswillen. Sie ist auch theozentrisch; ihr Ziel und Inhalt, ihr Zentrum und Lebensquell ist wiederum Gott. Im Zusammenhang mit diesen beiden Grundgedanken bespricht der Verf. eine Reihe von interessanten und gerade in der Gegenwart viel erörterten Fragen; so die Beziehung der Sittlichkeit zur Gesetzlichkeit, zur Evolution, zur Kirche, zur „ethischen Kultur", zur Nachfolge Jesu, zur Seligkeit, zur Liebe usf. Daß das Buch mit seinen 82 Seiten nur eine erste Orientierung in diesen tiefgehenden Problemen bieten kann, liegt auf der Hand. Aber als Orientierung ist es — auch gebildeten Laien — gut zu empfehlen.

Der Neue Frankfurter Verlag, dessen antireligiöse Tendenz unseren Lesern hinlänglich bekannt sein dürfte, hat neulich die kleine Schrift des Wiener Professors Fr. Jodl „**Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland**" in vierter Auflage neu herausgegeben. Aus dem Vorwort, das der Verfasser diesmal (Februar 1908) zugegeben hat, zitiere ich die Sätze: „Die ‚ethische Bewegung', zu Anfang der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts so frisch und hoffnungsvoll einsetzend, ist längst ein ‚ethischer Stillstand' geworden. Die Teilnahme der großen Kreise der Bevölkerung ist ihr ebenso versagt geblieben, wie die der geistigen Elite der Nation." Jodl macht dafür den Mangel geeigneter materieller Mittel, sowie „tausend kleine Meinungsdifferenzen inbezug auf die Programme dieser Gesellschaft, tausend persönliche Bedenklichkeiten und Zaghaftigkeiten" geltend. Der Grund liegt u. E. viel tiefer. Man erstrebt in der ethischen Gesellschaft „Förderung des sittlichen Lebens, Pflege geläuterten Menschentums, Entwicklung echter Humanität — abgesehen von allen religiösen oder metaphysischen Vorstellungen, an welche die Menschheit bisher zum größten Teile ihre ethischen Ideale geknüpft hat" (S. 19). Man sieht das Leben des Individuums und das geschichtliche Leben des Geschlechtes so an, „als ob es nur ein irdisches Ziel hätte". Jodl stellt dem Kirchenglauben

eine „rationale und humane Weltansicht" (S. 21) gegenüber. Man will eben die Moral von der Religion trennen, man will die Sittenwissenschaft wie die praktische Lebensführung von der religiösen und kirchlichen Beeinflussung loslösen. Den Beweis für die Möglichkeit einer „religionslosen Moral" ist die ethische Gesellschaft aber bis heute schuldig geblieben — trotz Döring und seinen Gesinnungsgenossen. Es bleibt indes notwendig, daß die Freunde und Vertreter der christlichen Welt- und Lebensanschauung sich über die angedeuteten Zeitströmungen auf dem laufenden halten. Namentlich der Klerus und die christliche Lehrerschaft tut gut, diesen Fragen eine ständige Aufmerksamkeit zu widmen, um z. B. bei den Erörterungen über „Moralpädagogik" das Berechtigte und Wahre von dem Unberechtigten und Falschen unterscheiden zu können.

„Nietzsche ist der sprachgewaltige Herold des Zeitgeistes, der für die tiefsten und mächtigsten Triebe der modernen Seele den hinreißendsten, verführerischsten Ausdruck fand." Darin erblickt A. Lauscher (**Friedrich Nietzsche**, kritische Studien; 172 S., Essen-Ruhr, Fredebeul, ohne Jahr (!), ℳ 2,00) mit Recht den Grund für die werbende Kraft der Gedanken Nietzsches, die aller wissenschaftlichen Kritik zum Trotz fortleben und fortwirken, bis der Zeitgeist selber, dessen Dolmetsch Nietzsche ist, von einem Geiste nüchterner Selbstbesinnung überwunden sein wird (S. 13 f.). Schon deshalb, weil Nietzsches faszinierender Einfluß auf ungezählte moderne Menschen noch keineswegs überwunden ist, sind wir Lauscher dankbar dafür, daß er seine im Spätherbst 1908 zu Essen gehaltenen Vorträge in stellenweise recht erheblicher Erweiterung der großen Öffentlichkeit zugänglich machte. Nietzsches Kulturphilosophie und ihre Tendenz, seine Stellung zur Kultur der Gegenwart, seine Kritik der Moral und des Christentums behandelt Lauscher mit ausgebreiteter Sachkenntnis und in gewandter Darstellung. Seine Ausführungen sind eine dankenswerte Ergänzung der Arbeiten von Albert Lang und E. Lorenz Fischer über Nietzsche.

„Zur Erklärung des Pönalgesetzes" macht Noldin in der Zeitschr. f. kath. Theologie 1909, 136—41 einige prinzipielle Bemerkungen, die zunächst durch Hamms Monographie über die Steuermoral (s. oben S. 231 f.) veranlaßt wurden, aber in ihrer Tragkraft weiter greifen.

Der Mannheimer Stadtpfarrer Dr. Bürck erörtert im Katholik 1909, I. 17 ff., 81 ff. (vgl. die Berichtigung S. 160) **„Die Lehre vom Gewissen nach dem hl. Antonin"**. Bei der inneren Neigung, die den in letzter Zeit besonders beachteten Antoninus († 1459) mit der praktischen Seelsorge verband, ist es verständlich, daß seine Gewissenslehre fast ein „Kompendium des geistlichen Lebens auf psychologisch und ethisch sicherer Grundlage" wird. In den Hauptprinzipien schließt er sich an seinen Ordensgenossen Thomas von Aquin an.

In der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1909, S. 89—91 beantwortet N. Paulus die Frage **„Ist die Toleranz auf Luther zurückzuführen?"** (gegen Hermelink) dahin: „Nicht aus einer ‚Rückerinnerung aus Luthers Errungenschaften', sondern aus der Erneuerung der humanistischen Staatslehre und aus der Neubelebung der freiheitlichen Bestrebungen der Renaissancezeit ist die Theorie der Toleranz hervorgegangen."

Der Infant von Spanien, Don Alfonso von Bourbon und Österreich-Este, der eifrige und unermüdliche Förderer der **Antiduell-Bewegung**, gibt in einem jüngst erschienenen Buche „Resumé de l'histoire de la création et du développement des ligues contre le duel et pour la protection de l'honneur" (91 S., Wien, Jasper) eine interessante Darstellung der internationalen Antiduell-Ligen, die wir seiner tatkräftigen und treuen Initiative verdanken. 1901 bildete sich eine solche Vereinigung in Deutschland, im gleichen Jahre noch in Frankreich und

in Österreich, 1902 in Ungarn und in Italien, 1903 in Belgien, 1904 in Galizien (österreich. Polen) und 1905 in Spanien. Don Alfonso von Bourbon führt die Geschichte dieser Bewegung fort bis zum Ende Oktober 1908. Außerdem bringt er einige den Gegenstand betreffende Schreiben und Dokumente zum Abdruck. Die Civiltà cattolica (Heft 1407, 6. Febr. 1909) hebt mit Recht die hohe Bedeutung dieser Publikation und den Wert der hier gemachten Mitteilungen hervor. Ihrem „tutto il plauso della . . . sincera solidarietà ed ammirazione ad un opera si eminentemente civile" schließen wir uns von Herzen an.

Zu Knellers **Geschichte der Kreuzwegandacht** (s. oben S. 78 f.) und zu dem Aufsatze Falks über **Das älteste gedruckte deutsche Beichtbüchlein** (s. oben S. 79) bringt der in der Geschichte des Mittelalters vortrefflich bewanderte N. Paulus einige Ergänzungen in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 143—8 und 148 f. Über Knellers Werk veröffentlicht ferner M. Biehl O. F. M. in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1909, Nr. 12 und 13 eine eingehende und fördernde Besprechung.

Das 19. Bändchen der bekannten Schöninghschen Sammlung „Seelsorger-Praxis" bietet eine Arbeit von dem Oblatenpater und Missionar M. Kassiepe **„Die Volksmission"** (163 S., Paderborn, ℳ 1 20). Das Büchlein erörtert im ersten Teil „allgemeine Fragen" (übertriebene Vorstellungen von den notwendigen Wirkungen einer Mission, neue Wege, Wesen und Ziele der Mission). Der zweite Teil bespricht „Die Missionen und ihre Methode" (die Persönlichkeit der Missionare, ihre Methode, Dauer der Mission, allgemeine oder nach Geschlechtern getrennte Mission? wie oft soll Mission gehalten werden? die Missionserneuerung). Im dritten Teil ist die Rede vom „Anteil des Seelsorgers am Gelingen einer Mission" (vor, während und nach der Mission; z. B. wer soll die Mission halten? um welche Jahreszeit ist sie zu halten? Fakultäten und Genehmigung zur Mission, ihre Ankündigung, Beichtväter, Kostenpunkt u. ä.). Diese besonnenen und wichtigen Ausführungen eines erfahrenen Missionars sind dem Seelsorgsklerus unbedingt und eindringlich zu empfehlen. Es ist wünschenswert, daß sie auch auf den Pastoralkonferenzen eingehend besprochen werden.

Über die **Seelsorge auf Auswandererschiffen** schreibt Graf Vay de Vaya und zu Luskod in der Allgemeinen Rundschau 1909, H. 6 und 8. Er verlangt die Systemisierung von Priesterstellen auf den Auswandererschiffen, die auf wochenlange Fahrten ausgehen und Hunderte von Passagieren haben. Auf den Eil- und Luxusdampfern sollten die gerade mitreisenden Geistlichen wenigstens an Sonn- und Feiertagen zelebrieren und event. auch Vorträge und Predigten in einem geeigneten Raume halten können. Auch die Rückwandererschiffe bieten dem Seelsorgseifer reiche Arbeit.

Die Artikelserie, die Prof. J. Beck seit längerem in der Monatsschrift für christliche Sozialreform als „Briefe an einen städtischen Vikar" **„Über Arbeiterseelsorge"** veröffentlicht, verdient volle Aufmerksamkeit des praktischen Seelsorgers. Um sich davon zu überzeugen, lese man z. B. im Februarheft 1909 die Ausführungen über die Notwendigkeit der apologetischen Schulung, über Volksbildungsbestrebungen, über Bildungsgebiete, Bildungsmittel, Hausbücherei usf. H. Müller.

Kirchenrecht.

Sägmüller legt von seinem **Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts** die zweite, vermehrte und verbesserte Auflage vor. „Vermehrt ist sie trotz weiteren Kleindrucks um mehr als sechs Bogen. Verbesserungen zeigt fast jede Seite" (Vorwort). Das Urteil des Bonner Kanonisten Ulrich Stutz (vgl. dessen akad. Rede über „Die kirchliche Rechtsgeschichte", 1905), Sägmüllers Lehrbuch sei unter den katholischerseits veröffentlichten

das beste, wird für die Neubearbeitung aufs neue zutreffen. An Klarheit und Präzision in der Darstellung des geltenden Rechtes, an Gründlichkeit und Zuverlässigkeit der recht-geschichtlichen Partien, an Vollständigkeit und Akribie der Literaturangaben steht Sägmüllers Arbeit allen anderen Lehrbüchern des Kirchenrechts voran.

Pfarrer Dr. Diederich in Pombsen (Kr. Jauer) kommt in seiner Dissertation: **„Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Beiträge zur Geschichte seiner Quellen. I. Teil“** zu dem Ergebnis, daß Burchard in Wirklichkeit viel mehr Quellen benutzte, als er selbst in der Einleitung seines Werkes angegeben hat, daß also Richters Vorwurf, die Berufung Burchards auf sein Quellenmaterial sei die reinste Großsprecherei, vollständig ungerechtfertigt ist. Für eine erhebliche Anzahl von canones des Dekretes konnte D. die Quellen ermitteln. Der II. Teil der Studie wird „Die Berichtigung der Inskriptionen“ des Dekretes behandeln.

In den „Deutschrechtlichen Beiträgen“ von Konrad Beyerle in Göttingen (Bd. III, Heft 2) veröffentlicht Joseph Freisen eine Studie über **„Die katholischen Ritualbücher der nordischen Kirche und ihre Bedeutung für die germanische Rechtsgeschichte“** (27 S.). Die nordischen Rechte sind am längsten vor fremdem Einfluß bewahrt geblieben und haben dem Volkswillen seinen großen Einfluß auf die Rechtsbildung auch im Gebiete des Kirchenrechts belassen. Das Kirchenrecht ist in manchen Materien geradezu eine Wiedergabe des weltlichen Rechts. Fr. weist diese Zusammenhänge aus den nordischen vorreformatorischen Ritualien an dem Beispiele des Eheschließungsrechts nach.

Der Beitrag von Hermann Meyer, **„Zur Vorgeschichte des ersten uns überlieferten Hausgesetzes der Hohenzollern“** (in: Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1909, S. 1—12) hat hervorragenden Wert. In dem „Hausgesetze“ vom 10. Oktober 1341 einigten sich die beiden Brüder Johann und Albrecht von Hohenzollern auf gemeinschaftliche Regierung, auf Unveräußerlichkeit der Stammgüter und Vorzugserbrecht des Mannesstammes. Den Schlüssel für das volle und rechte Verständnis dieses Hausvertrages hat M. in einer der wissenschaftlichen Welt bisher völlig unbekannten Originalurkunde des Münchener Reichsarchivs entdeckt, die am 10. Juli 1341 zu Bologna von Johannes Andreä, Markwart von Randeck und Lupold von Bebenburg aufgestellt und besiegelt wurde. Die Urkunde ist eine schiedsrichterliche Entscheidung, worin der Austritt Albrechts von Hohenzollern aus dem Deutschen Ritterorden als zu Recht bestehend anerkannt, dagegen die Forderung Johanns, sein nach der Mitregierung strebender Bruder solle in den Deutschen Orden zurückkehren oder in einen anderen eintreten, für unbegründet und unberechtigt erklärt wurde. M. beleuchtet den offenbaren Zusammenhang des ‚Hausgesetzes‘ mit der schiedsrichterlichen Entscheidung von verschiedenen Seiten. J. Schulte.

Christliche Kunst.

Seinen früheren Publikationen zur Kunst der Bodenseegegend reiht sich eine neue Schrift des Freiburger Universitätsprofessors K. Künstle insofern an, als sie uns zunächst mit sechs neueren Gemäldefunden im badischen Oberlande bekannt macht. Kommt diesen auch durchweg nicht viel mehr als lokale Bedeutung zu, so geben sie doch dem Verfasser Veranlassung, uns auf den folgenden Blättern neben einem Exkurs über die im M.-A. sehr beliebte Jakobuslegende eine allgemein interessierende Untersuchung zu bieten, deren Thema im Haupttitel seiner Schrift: **Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz** (Herder 1908, ℳ 7) ausgesprochen ist. Alle die zahlreichen bisherigen Erklärungsversuche über die Entstehung des Totentanzes werden erörtert. Der Leser ermüdet dabei nicht, sondern folgt mit wahrem Genuß den Aus-

führungen des Verfassers, der mit kritischem Scharfblick, überall Wahres vom Falschen scheidend, allmählich seiner eigenen Lösung den Weg frei macht, die er dann mit kaum anfechtbaren Beweisen zu begründen versteht. Hiernach stammt aus jener Legende das Wesentliche der Totentanzdarstellungen: die Vertreter der verschiedenen Stände, die je von einem besonderen Toten abgeführt werden, sowie der wesentliche Inhalt der zugehörigen Reden, während das Tanzmotiv aus der gemein-indogermanischen Volksauffassung von dem gespenstigen Tanz der Toten zur Geisterstunde hinzukam.

Der Kunsthistoriker Prof. Dr. Franz Fr. Leitschuh in Freiburg-Schweiz bietet uns eine neue **Einführung in die Allgemeine Kunstgeschichte**, welche durch den Köielschen Verlag eine mit Rücksicht auf den billigen Preis von 4 ℳ geradezu glänzende Ausstattung erhalten hat. Aus katholischer Feder besaßen wir bisher als erste Einführung in die allgemeine Kunstgeschichte nur den Kurzen Abriß der Kunstgeschichte der Innsbrucker Ursulinerin M. V. Neusee, der jedoch jeglicher Illustration entbehrt. Die neue Einführung mit ihren 287 gut ausgewählten und in scharfem Abdruck vorliegenden Illustrationen füllt deshalb eine wirkliche Lücke aus. Der Text entspricht durchaus dem Stande der wissenschaftlichen Forschung. Man kann L. die große Schwierigkeit nachempfinden, welche ihm der so knapp bemessene Raum — 307 Seiten, von denen fast jede durch eine Illustration noch beschränkt ist — bei der ungeheuren Fülle des Stoffes bereitete, und würde deshalb über die von ihm getroffene Auswahl, selbst wenn sie weniger glücklich ausgefallen wäre, nicht peinlich rechten dürfen. Im allgemeinen hat er eher zu viel als zu wenig gebracht. Für eine Neuauflage hätten wir den Wunsch, daß für die griechischen Säulenordnungen klare Aufrisse beigefügt würden, welche jede Einzelheit genau erkennen lassen. Das Buch sei angelegentlichst empfohlen, auch den Theologiestudierenden, welche eine umfangreichere Kunstgeschichte nicht anschaffen wollen. Für sie bedeutet das Buch allerdings das Minimum an kunstgeschichtlicher Literatur, welches für ihre Bibliothek gefordert werden muß.

An dieser Stelle muß auch die anderen Orts (s. o. S. 292 ff.) schon erwähnte **Geschichte der Verehrung Marias** in Deutschland während des M.-A. von Stefan Beissel S. I. genannt werden. Ist sie doch ein ebenso wertvoller Beitrag zur Kunstgeschichte wie zur Religionswissenschaft. Mit 292 Abbildungen ausgestattet, stellt sie eine Ikonographie Marias dar, deren Wert nicht zum geringsten Teil darin beruht, daß manche bisher unbekannte Kunstwerke abgebildet werden und vielerlei Details auf mittelalterlichen Gemälden aus zeitgenössischen Quellen erklärt und so erst zum rechten Verständnis gebracht werden.

In 3. und diesmal verbesserter Auflage liegt **Aus Kunst und Leben** (I. Band, Herder, ℳ 6, in Lw. 7,30, Hlfr. 9) aus der Feder des kunstsinnigen hochw. Herrn Bischofs von Keppler vor. Das Buch bedarf einer lobenden Empfehlung nicht mehr. In seiner neuen Gestalt erscheint es um 18 Illustrationen und um einen Aufsatz über Siena, der schon in den Hist.-pol. Blättern zum Teil abgedruckt war, bereichert. Auch manche textliche Erweiterungen wurden vorgenommen. Eine starke Umarbeitung erfuhr der Aufsatz über Michelangelos „Jüngstes Gericht". Hier waren es die Forschungen von E. Steinmann und Jos. Sauer, welche der Beurteilung neue Gesichtspunkte boten.

In 2. Auflage erschien das Schriftchen des Lyzealprofessors Dr. G. Ant. Weber über **Die Albertuskapelle in Regensburg** (J. Habbel ℳ —,50), den angeblichen Hörsaal Alberts des Großen, der, schon 1694 zur Kapelle geweiht, in neuester Zeit durch die Freigebigkeit des Fürsten Albert von Thurn und Taxis eine glänzende künstlerische Ausstattung erhielt.

Aus der bekannten Sammlung „Berühmte Kunststätten" des E. A. Seemannschen Verlages in Leipzig registrieren wir einige Neuauflagen und Neuerscheinungen, in

welchen vorzugsweise Werke christlicher Kunst zur Darstellung kommen. In 3. Auflage erschien Bd. 3: **Rom in der Renaissance** (165 Abbild. ℳ 4), der keinen geringeren als E. Steinmann, den Herausgeber des im Auftrag des Deutschen Reiches publizierten großen Sixtinawerkes, zum Verfasser hat. Einem solchen Führer, der zudem über eine fesselnde Darstellung verfügt und ein tief empfindendes Gemüt bekundet, vertraut man sich für einen Gang durch sein engeres Forschungsgebiet besonders gern an. Die von Steinmann behandelte Zeit umfaßt ungefähr 70 Jahre (1447—1521). Man ermißt leicht, wie schwierig es für Adolf Philippi sein mußte, auf demselben Raum die ganze Kunstentwicklung einer Stadt zu schreiben, die als Kunststätte der alten Roma nicht nachsteht, das ist **Florenz**, dem Bd. 20 der Sammlung (223 Abbild. ℳ 4) gewidmet ist, welcher soeben in 2. Auflage erschienen ist. Hier finden wir deshalb eine gedrängtere Darstellung. Am ausführlichsten ist mit Recht die Frührenaissance behandelt, deren eigentliche Geburtsstätte Florenz ist. Während die genannten Bände kartoniert und in großem Format (17×24 cm) vorliegen, zeigt das Äußere der Neuerscheinungen eine sehr zu begrüßende Änderung, sofern sie sich elegant in Leinwand gebunden und in bequemem Taschenformat (12×18 cm) präsentieren, so daß ihre Verwendung auf der Reise und bei der Besichtigung der Denkmäler jetzt ermöglicht ist. In Bd. 44 behandelt Walter Götz **Assisi** (118 Abbild. ℳ 3). Ohne den hl. Franz wäre diese Stadt nichts. Die seinem Andenken geweihten Kunstwerke haben sie den berühmten Kunststätten zugesellt. Das umfangreiche Kapitel, welches dem Heiligen gewidmet ist, zeigt wiederum, welch sympathische Behandlung diesem auch von der Kirche fernstehenden Gelehrten zuteil wird. Nach eigenem Geständnis berührt sich übrigens G. stärker mit Schnürer als mit Thode und Sabatier. Mit Bd. 45 **Soest** (von Hermann Schmitz 114 Abbild. ℳ 3) ist zum erstenmal eine westfälische Stadt in die Sammlung aufgenommen. Hier lernen wir echtes westfälisches Volkstum und eine darin ganz und gar wurzelnde Kunst kennen. Fast will es uns bedünken, als ob die knappe Schilderung die Schattenseiten aus der Geschichte der alten Hansastadt doch ein wenig auf Kosten der Lichtseiten ins Auge fallen ließe. Durch Zugabe kleiner Stadtpläne würden die neuen handlichen Bändchen an praktischer Verwendbarkeit noch gewinnen.

Die Vervollkommnung der Reproduktionsverfahren hat eine Popularisierung der Kunstwerke herbeigeführt, an welcher die religiöse Kunst bisher nicht in einem ihrer Bedeutung entsprechendem Maße beteiligt war. Doch scheint sich hierin eine Besserung anzubahnen. So hat der Köselsche Verlag begonnen, unter dem Titel **Ars sacra**, Blätter hl. Kunst, verschiedene Serien von je ca. 20 Kunstblättern, welche ein bestimmtes religiöses Thema illustrieren, herauszugeben. Die 1. Serie „Vom Erlöser" hat bereits einen durchschlagenden Erfolg gehabt. Mehr als 10000 Exemplare waren in kürzester Frist abgesetzt. Dazu hat neben der glücklichen Auswahl der Bilder und dem billigen Preise (ℳ 2,50—3,— die Serie in eleganter Mappe) gewiß nicht zuletzt der jedem einzelnen Bilde beigegebene Text von Jos. Bernhart beigetragen, der dessen religiösen Gehalt in meisterhafter Weise zum Verständnis bringt und jedesmal selbst ein kleines Kunstwerk ist. So harmonieren Bilder und Text aufs beste und lassen uns wahre Feierstunden religiöser Erhebung erleben. Dasselbe gilt von der 2. Serie „Gleichnisse des Herren". Weitere Serien werden folgen.

Eine ganz hervorragende und wahrhaft vornehme Publikation hat ferner die Gesellschaft für christliche Kunst (G. m. b. H. München) unternommen, wie die bisher vorliegende 1. Serie der von ihr herausgegebenen **Meisterbilder religiöser Kunst** deutlich erkennen läßt. In eleganter Mappe (ℳ 25, Einzelblatt ℳ 6) finden wir hier sechs köstliche, farbige Kunstblätter. Durch ihre Herstellung in Aquarellgravüre wurde die genaueste, den Farben der Originale wirklich entsprechende Wiedergabe ermöglicht,

wie sie bei Verwendung des Drei- oder Vierfarbendrucks, des gewöhnlich zur Anwendung gelangenden Reproduktionsverfahrens, niemals erzielt werden kann. Die Blätter zeigen in der Tat die moderne farbige Reproduktionstechnik auf ihrer vollen Höhe und genügen in künstlerischer Hinsicht den strengsten Anforderungen. Die Wiedergabe von Raffaels „Madonna del Granduca" ist ein Farbendreiklang von wohltuender Harmonie und entzückender Wirkung. Peruginos „Vision des hl. Bernhard" erglänzt in den leuchtenden Farben des Originals, und selbst der über letzteres hingebreitete warme goldige Gesamtton ist in der Wiedergabe überraschend gut zum Ausdruck gelangt. Außer den genannten Blättern italienischer Kunst enthält die 1. Serie noch je zwei Blätter deutscher und niederländischer Kunst: „Die hl. Familie" und „Die Geburt Christi" von Martin Schongauer, sowie „Die Vermählung der hl. Katharina" von Gerard David und „Maria mit dem Kind" von Jan van Eyck, alle in gleich tadelloser Wiedergabe. Ein kurzer, aber trefflicher Text von Dr. Johs. Damrich führt in das Verständnis der Bilder ein. Trotz des kostspieligen Reproduktionsverfahrens ist der Preis sehr niedrig bemessen. Möge das prächtige Werk die günstige Aufnahme finden, welche der Verlag im voraus in Rechnung stellen mußte, um überhaupt diesen auffällig niedrigen Preis fixieren zu können.

Derselbe Verlag gibt gleichzeitig farbige **Originallithographien von Georg Winkler** heraus, die als Wandschmuck für das ländliche Heim gedacht sind. Wer die unkünstlerischen Machwerke, die dort an den Wänden hängen und die oft recht teuer bezahlt worden sind, kennt, wird dies Unternehmen des Verlages im Hinblick auf die Größe des Übelstandes, dem es abhelfen soll, noch freudiger begrüßen als das oben genannte, welches zwar glänzender, aber doch nicht so blutnotwendig ist. Bisher liegen vier Blätter großen Formats (65 × 45 cm) vor, welche die Heiligen Leonhard, Isidor, Nikolaus und Florian zur Darstellung bringen und zu dem für jeden erschwinglichen Preise von je 1,50 ℳ erhältlich sind. Es handelt sich hier um sog. Künstlersteinzeichnungen, die bekanntlich wegen der Art ihrer Herstellung unter Mitwirkung des Künstlers eher zu den Originalwerken als zu den Reproduktionen zu zählen sind. Der Künstler hat es hier auch wirklich verstanden, wahrhaft Volkstümliches zu schaffen. Seine Bilder sprechen bei aller Originalität eine einfache und treuherzige Sprache, die das schlichte Volk sofort versteht. Für den Klerus ist hier eine schöne Gelegenheit geboten, gute Kunst unter das Volk zu bringen.

Erwähnt sei aus demselben Verlag endlich noch ein neues wirklich würdiges und empfehlenswertes **Kommunionandenken** (Emonds-Alt: Jesus mit den zwei Jüngern in Emmaus, 30 ₰, von 50 Stück an 25 ₰) und eine neue Serie ebenso empfehlenswerter farbiger **Heiligenbildchen** (25 Nummer zus. 1 ℳ, 100 St. ℳ 2,50), welche sämtlich religiöse Meisterwerke, besonders zeitgenössischer Künstler, wiedergeben. Drei neue Kommunionandenken bringt auch die Verlagsanstalt Benziger & Co. auf den Markt (vgl. Lit. Anz. dieses Heftes).

Das Pestalozzihaus in Düsseldorf hat **Die Wandgemälde von Gebhardts** in der Friedenskirche zu Düsseldorf in einem schmucken Heftchen mit 12 Bildern und erklärendem Text (der sich an das protestantische Volk wendet) weiten Kreisen zugänglich gemacht (C. Schaffnit, Düsseldorf, 1 ℳ). Der katholische Klerus hat sicher ein großes Interesse daran, den „Maler des Protestantismus" in seinem Hauptwerke kennen zu lernen. Bei einem Besuch der am 15. Mai beginnenden „Ausstellung für christliche Kunst" in Düsseldorf versäume man nicht, dasselbe auch im Original kennen zu lernen.

Schon jetzt sei darauf hingewiesen, daß demnächst bei M. Hirmer in München eine farbige Reproduktion des herrlichen **Kreuzweges** erscheinen wird, dessen letzte Station Gebhard Fugel im vergangenen Jahr in der St. Josephskirche zu München vollendet hat.

Zu den 20 ersten Jahrgängen der verdienten **Zeitschrift für christliche Kunst** (Hersgeg. von Prof. Dr. Schnütgen) ist ein sehr wertvolles **Generalregister** (3 ℳ) erschienen. Im vorletzten Heft des eben abgeschlossenen 21. Jahrganges behandelt Firmenich-Richartz die Aufsehen erregende Entdeckung früher für echt angesehener Übermalungen an dem berühmten **Klarenaltar** in Köln. Wenn damit auch alle früheren Urteile über dieses Werk in sich zerfallen, so bedeutet doch die Entdeckung wegen des zutage getretenen hochgotischen Originals nur eine unschätzbare Bereicherung unseres Denkmälerbestandes. Die Beweisführung, welche Poppelreuter in diesem und dem folgenden Heft versucht, um auch die Echtheit der berühmten **Madonna mit der Wickenblüte** zu bestreiten, ist jedenfalls nicht durchschlagend. Hier wird vielmehr der Streit noch weiter toben.

Im laufenden 5. Jahrgang der prächtig ausgestatteten, auch die Profankunst behandelnden Münchener Zeitschrift **Die christliche Kunst** bringt Alexander Heilmeyer eine beachtenswerte Artikelserie über die **Moderne religiöse Plastik.** P. Albert Kuhn bespricht **Die neuesten Werke des Malers Fritz Kunz,** besonders seine herrlichen Wandgemälde in der Liebfrauenkirche zu Zürich. Die in die Augen springende Verwandtschaft dieser Werke mit der Beuroner Schule erwähnt Kuhn merkwürdigerweise nicht. Tatsächlich zeigt hier Kunz alle Vorzüge der Beuroner, durch die scharfe Charakterisierung seiner Gestalten aber hat er sie weit übertroffen. Im letzten (6.) Hefte setzt Max Fürst dem heimgegangenen **Ludwig Seitz** und seiner Kunst ein ehrendes Denkmal, während Beda Kleinschmidt O. F. M. einen sehr lehrreichen Beitrag über **Die Miniaturen der Exultetrollen** liefert.

Als Beiblatt zur „Christlichen Kunst" erscheint seit Oktober 1908 **Der Pionier,** Monatsblätter für christliche Kunst (auch allein erhältlich, 12 Num. 3 ℳ), welcher sich ganz speziell in den Dienst des Klerus stellt. Nach den bisher vorliegenden Nummern muß der Pionier dem Klerus und den Theologiestudierenden angelegentlichst empfohlen werden.

Auf protestantischer Seite erscheint schon im 2. Jahrgang ein sehr beachtenswertes Organ **Die Dorfkirche**, Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt (Berlin, 6 ℳ). Hier interessieren uns namentlich die mit Abbildungen versehenen Artikel über dörfliche Kirchenbauten. Das in denselben überall bekundete Eintreten für eine der ländlichen Umgebung angepaßte Bauweise verdient die entschiedene Beachtung des katholischen Klerus.

In den Histor.-pol. Blättern (1909 H. 2 S. 89) veröffentlicht ein Anonymus durchaus zutreffende Bemerkungen über den **Individualismus und Subjektivismus** in der heutigen Kunst. — In der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (1909, Nr. 2—4) sucht Max Hasak den Beweis zu erbringen, daß **Die Baumeister der romanischen Kunst** fast ausnahmslos Laien, und nicht, wie allgemein angenommen wird, Bischöfe und Priester gewesen seien. In der Zeitschrift für katholische Theologie (1909 S. 373 ff.) unterzieht P. Michael S. I. die von Hasak gesammelten Nachrichten einer Nachprüfung. Hiernach ergibt sich aus diesen jedoch nur, daß sich unter den Baumeistern jener Periode Geistliche und Laien in gleich großer Zahl finden. Man wird übrigens mit Michael die ganze Frage wohl auch fernerhin als offene betrachten dürfen, weil die von Hasak bisher zusammengestellten Nachrichten doch kaum alles über diesen Gegenstand Erreichbare darstellen. — Im Straßburger Diözesanblatt beginnt Luzian Pfleger eine Artikelreihe über **Das Straßburger Münster und die deutsche Dichtung** (1909 H. 1). — Der Leuchtturm, Zeitschrift für die studierende Jugend, bringt eine Artikelreihe unter dem Titel: **Wie versteht und genießt man ein Kunstwerk?** In Nr. 1 des laufenden Jahrgangs ist Michelangelos Moses Gegenstand der Erklärung.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.



Frankreich.

Im ständigen Kampf mit den Schwierigkeiten der äußeren und zumal der inneren Politik hält sich die radikal-sozialistische Regierung Clemenceaus am „Leben“. Die sozialen Erwartungen, die die Versprechungen der Regierung längst hätten wachrufen können, werden nicht befriedigt; die Lage der Kirche verschlimmert sich gerade auch nicht; man hofft sie durch Hunger und Erschöpfung zu bezwingen. Die Liquidation der Kirchengüter wird ohne Lärm fortgesetzt. Höchstens hört man hier und da von dem Widerstand eines Priesters reden, der mit Gewalt aus seinem Pfarrhause vertrieben wurde, oder von dem Rechtsstreit, der sich daran knüpfte. Aber die Konfiskation geht ihrer Vollendung entgegen. Das laufende Jahr 1909 bildet die letzte Etappe in der fortschreitenden Abschaffung der Gehälter unserer Priester. 1907 fielen sie von 900 auf 600 Franken, 1908 auf 450 Franken, dieses Jahr werden sie sich nur mehr auf 300 Franken belaufen. Und nächstes Jahr wird man ausschließlich von der Mildtätigkeit der Gläubigen und vom „Kultuspfennig“ leben müssen. Anderseits gibt uns ein Schreiben, das der gegenwärtige Justizminister Briand im Dezember 1908 an den Bürgermeister von Chateaudun richtete, Kunde von den Absichten der Regierung bezüglich der Kultgebäude. Bis jetzt stehen diese gesetzlich zur Verfügung der Gläubigen. Man überläßt es aber nunmehr der Willkür der Gemeinderäte, die so oft sehr kurzsichtig in diesen allgemeinen Fragen sind, sich zu entscheiden, ob sie für die „großen Reparaturen“ der Kirche aufkommen wollen oder nicht. Da die recht beträchtlichen Kosten hierfür meistenteils von den Pfarreien nicht übernommen werden können, auch nicht einmal von den Bischöfen, kann es, so befürchten wir, dahin kommen, daß das Gebäude tatsächlich seiner ursprünglichen Bestimmung entzogen wird, indem die antiklerikale Gemeindeverwaltung eine rechtzeitig am Dach oder am Turm vorzunehmende Reparatur ablehnt; und dann werden unsere Pfarrer sich gezwungen sehen, die langjährige und ehrwürdige Stätte des Gottesdienstes zu verlassen.

In all diesen Verwirrungen zeigt sich leider gar keine Hoffnung auf eine gesetzlich geregelte Stellung der Kirche Frankreichs. Die Regierung ist in keiner Weise geneigt, in eine Einigung mit Rom sich einzulassen; von einer Anerkennung der päpstlichen Hierarchie will man infolgedessen nichts wissen, ebensowenig von einer gegen alle Willkür gesicherten und definitiven Überlassung der Kirchengüter an die Pfarreien: und das waren die Mindestforderungen, die Pius X. wiederholt in seinen Schreiben und Enzykliken über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich aufgestellt hatte. In Rom scheint man anderseits von diesen Bedingungen, die jeder Annäherung zugrunde liegen sollten, nicht abgehen zu wollen. Bezeichnend war in dieser Hinsicht die neulich erfolgte Berufung des früheren Bischofes von Marseille, Kardinal Andrieux, auf den erzbischöflichen Stuhl zu Bordeaux, der durch den Tod des Kardinal Lecot Ende Dezember frei geworden war. Sie scheint geradezu den Zweck gehabt zu haben, alles zu beseitigen, was auch nur von fern als ein Versuch zur Aussöhnung mit dem Trennungsgesetz erscheinen

konnte. Se. Eminenz der Kardinal-Erzbischof von Bordeaux hatte bereits vor der Anwendung des genannten Gesetzes eine Diözesanvereinigung gegründet, die dem gemeinen Recht des allgemeinen Gesetzes von 1901 über die Genossenschaften entsprach. Ihre Hauptaufgabe sollte die sein, den „Kultpfennig“ in der Diözese Bordeaux zu organisieren. Obwohl sie, gewissenhaft von ausgezeichneten Katholiken unter der wohlwollenden Aufsicht des Kardinals Lecot verwaltet, einige gute Dienste leistete, hatte sie nach der Anschauung der Kurie den Übelstand, daß sie den vom Papste verworfenen Kultvereinigungen des Trennungsgesetzes von 1905 sehr ähnlich sah, oder jedenfalls den Übelstand, daß sie sich den gesetzlichen Bestimmungen leicht anpassen konnte. Briand selbst, der damals Kultusminister war, hatte gerade zur Zeit, als man das Trennungsgesetz in Anwendung brachte (Dezember 1906), auf der Tribüne daraus einen Beweis gegen die Weigerung des Papstes konstruieren können. Das erste, was der direkt vom Papste zum Erzbischof von Bordeaux ernannte Kardinal von Marseille tat, noch ehe er seine Bullen erhalten hatte, war, seinen neuen Diözesanen Kenntnis zu geben, sie sollten die Diözesanvereinigung auflösen; man darf wohl annehmen, daß er im vorliegenden Falle nicht gehandelt haben wird, ohne sich mit Rom in Verbindung gesetzt zu haben. Übrigens sind die Katholiken von Bordeaux der Aufforderung sofort nachgekommen. Man muß das zu ihrem Lobe sagen. Sie warten nur auf die Ankunft ihres neuen Erzbischofes, um ihre Vereinigung in aller Form aufzulösen und ihm die Rechnungsablage zu übergeben.

In diesen Wirrnissen haben die Katholiken ihre Anstrengungen hauptsächlich nicht auf die Neueinrichtung des freien Elementar-Unterrichts gerichtet, der sich kaum von den Schlägen erholt hat, die ihm Combes mit seinem Gesetze über die Kongreganistenschulen beigebracht hat, sondern mehr auf die Überwachung der offiziellen und öffentlichen Schule. Der Fall des Lehrers Morizot schaffte hier Klarheit. Dieser Jugenderzieher hatte nämlich vor seinen jungen Schülern Ausdrücke gebraucht, die zweifellos gegen die Religion, gegen die Sittlichkeit und auch gegen die elementarsten Anstandsregeln verstießen. Er wurde zunächst von den Vätern der Schulkinder vor das Gericht in Dijon gestellt und dort, wie es sich gehört, verurteilt. Alsdann beschloß man, durch eine ständige Überwachung den eventuellen Anwandlungen sonstiger Morizots der Republik ein entschiedenes Ende zu bereiten. Vielerorts bildeten sich seit einigen Monaten zahlreiche Vereinigungen von Familienvätern, und das „Journal officiel“ hat ihre Gründungserklärung eintragen müssen. Man will keinen Krieg gegen die Lehrer oder gegen die Republik anfangen. Aber man will in den Volksschulen — im Einklang mit dem Gesetze — die Beachtung der strengsten Neutralität:

„Wir beanspruchen nur das Recht, das man uns praktisch aberkennt, unsere Kinder nach unserem Willen zu erziehen und sie den Glauben zu lehren, der nach unserem Urteile für sie der beste ist. Wir wollen nicht, daß der Mann, der in der Schule unsere Stelle vertritt, durch seine Worte zugrunde richte, was wir in der Familie tun, und eine Religion und Anschauungen lächerlich mache, die wir achten und lieben.

Wir denken übrigens keineswegs daran, dieses Recht für uns allein in Anspruch zu nehmen. Wir verlangen Achtung vor jeder aufrichtigen Überzeugung . . .“[1]

Diese gerechte Forderung hat bei den Anhängern der Linken die lebhaftesten Proteste hervorgerufen. Man strengt sich sogar an — allerdings ohne allzu großen Erfolg — Gegenvereinigungen zu schaffen, um die, wie man sagt, angegriffene Freiheit der Lehrer zu verteidigen. Die Unterrichtskommission in der Abgeordnetenkammer hat anfangs Januar einem Gesetzantrag Doumergue auf die Füße geholfen, um die Lehrer den gewöhnlichen Gerichten zu entziehen und keine andere Beschwerde gegen sie zuzulassen als die illusorische Beschwerde bei den akademischen Autoritäten. Es ist immer schon

[1] Auszug aus dem Programm der Association des Pères de famille zu Dreux.

ein Erfolg, daß die Lehrer sich in acht nehmen, und man darf wohl noch Gutes von diesem Schritt der Familienväter erhoffen. Nur muß man wünschen, daß diese Vereinigungen der Familienväter bleiben, wie sie das Programm von Dreux umschreibt, und daß sie sich hüten, den Anregungen und Lockungen gewisser exzessiver Gemüter nachzugeben, die sie gern zu antilegalen und antikonstitutionellen Kriegsmaschinen umwandeln möchten: das wäre der sicherste Weg, ihnen ihre Popularität und ihre wirksame Kraft zu nehmen.

Die politische Tätigkeit der französischen Katholiken zeigt sich auch noch auf anderen Gebieten. Freilich ist es wahr: dem, der diese Tätigkeit von außen ansieht, mag sie konfus und ungeordnet, ja bis zu einem gewissen Punkte anarchistisch vorkommen. Es gibt indessen drei Richtungen, die darauf hinarbeiten, die Gutgesinnten zusammenzuschließen und sich zu Aktionsgruppen zu einigen. Es ist Zeit, daß ich sie Ihnen vorführe.

Da ist zuerst die Vereinigung, die sich Action libérale populaire nennt. Gegründet unmittelbar vor den Wahlen des Jahres 1902, ist sie jetzt 6 Jahre alt. Ihr Gründer, der tüchtige Piou, ist auch heute noch ihr Führer. Gebildet unter dem Einflusse des Nuntius Lorenzelli, ließ sie anfangs nicht nur solche Mitglieder zu, die gemäß den Ratschlägen Leos XIII. und unter der stillen Förderung des Kardinals Rampolla darauf eingingen, sich der republikanischen Verfassung des Landes zu akkommodieren, sondern auch die extremsten Elemente der reaktionären Rechte: Bonapartisten und Royalisten aller Schattierungen. Ich will aber schleunigst beifügen, daß diese letzteren sie mit der Zeit verlassen haben, hauptsächlich infolge der unglücklichen Wahlen von 1906; vor dem Austritte glaubten sie ihren alten Präsidenten mit recht heftigen Beleidigungen überhäufen zu dürfen. Wie die Sachen liegen, bleibt sie die Organisation, die von den Bischöfen vorgezogen und besonders von der Croix und dem Univers gestützt wird. Sie will sich in ihrer Betätigung auf dem Boden der Verfassung halten, gestattet im übrigen ihren Mitgliedern ihre dynastische oder demokratische Vorliebe, je nachdem, sich zu bewahren und beabsichtigt, alle gutgesinnten, wahrhaft freiheitlich denkenden Männer zu sammeln für die Verteidigung der religiösen Freiheiten. Trotz des bischöflichen Schutzes, der ihr zuteil wird, hat die Action libérale populaire nicht den Beifall aller gefunden. Ihr Programm sieht manchen, die positive Arbeit leisten wollen, zu neutral aus, wenn man so sagen darf, zu „negativ“. Damit komme ich auf die beiden sehr rührigen Vereine, die Action française und den Sillon, zu sprechen: unter französischen Katholiken kann man die beiden Namen nicht aussprechen, ohne die lebhaftesten und leidenschaftlichsten Kontroversen wachzurufen.

Die Action française beruft sich auf Theoretiker von Talent wie Maurras und Vaugeois, auf einen literarischen Kritiker feinsten Geschmacks wie Jules Lemaitre, auf Romanciers wie Paul Bourget und Léon Daudet und auf sehr erlauchte Namen des alten Adels. Sie fordert von ihren Anhängern keineswegs, daß sie katholisch, nicht einmal, daß sie gläubig sind. Viele ihrer bekanntesten Theoretiker sind Atheisten, und sie beruft sich gern auf den Positivismus von August Comte. Für sie kann Frankreich einen festen Halt nur wiedergewinnen dadurch, daß es seine alten monarchischen Traditionen wieder aufnimmt, die unzertrennlich sind von den religiösen Traditionen des Katholizismus. Ungefähr im Sinne Bonapartes wollen sie die starke soziale Macht der Kirche mit ihrer Hierarchie der politischen Autorität dienen lassen. Sie behaupten allein imstande zu sein, hinwiederum der Geistlichkeit und dem Katholizismus sein altes Prestige wiederzugeben. „Nur der König ist imstande, den religiösen Frieden zu bringen“, meinte Jules Lemaitre in der Action française vom 6. Januar d. J. Um ihren Zweck zu erreichen, bekennt die Action française offen, „mit allen Mitteln“ zu arbeiten; das ist ihre Devise. Tatsächlich nimmt sie besonders ihre Zuflucht zu ungestümen Mitteln: wütende Polemik in der Presse, Spektakel auf der Straße, lärmendes Toben von Studenten.

Man könnte diejenigen, die sie nach den Erfolgen ihrer jüngsten Betätigungsweise beurteilen wollten, vielleicht der Parteilichkeit anklagen. Immerhin darf man feststellen, daß man bis jetzt hauptsächlich Lärm gemacht hat, und zwar für zweifelhafte Sachen. Man darf im Interesse ihrer Anhänger befürchten, aber vielleicht im Interesse der Kirche hoffen, daß es ihr nicht gelingen wird, die beiden Angelegenheiten des Thrones und des Altares solidarisch miteinander zu verknüpfen.

Ganz im Gegensatz zur Action française steht der Sillon (= die Furche) mit seinem jungen Führer Marc Sangnier. Die Sillonisten erklären sich, vollständig anders wie die übrigen, nicht für „ausgesöhnte Republikaner", sondern für „Republikaner aus Überzeugung". Das demokratische Regime ist ihnen nicht bloß eine Tatsache, mit der man sich abfinden muß, um die religiöse Freiheit besser verteidigen zu können. Es erscheint ihnen positiv als die beste Staatsform, weil dieses Regime, so sagen sie, am besten geeignet ist, das Gewissen und die bürgerliche Verantwortlichkeit des einzelnen „auf das Maximum zu bringen". Weder Revolutionäre noch Reaktionäre (zur Unterscheidung von den Anhängern der Action française, die sie gern zu den einen oder den anderen rechnen möchten), wünschen sie eine fortschreitende Umgestaltung der Gesellschaft in der Richtung der materiellen Besserstellung; sie wollen deshalb das Privateigentum nicht aufheben, wohl aber die gemeinsame Arbeit und das Kollektiveigentum zu vermehren suchen. In religiöser Beziehung erklären sie ihre Unterwürfigkeit unter den Papst und die Bischöfe. Fast in allen Städten Frankreichs predigen sie durch ihr Beispiel wie durch ihr Wort, daß die Demokratie nicht verwirklicht werden kann ohne die Tugenden, die das Christentum empfiehlt: Uneigennützigkeit, Nächstenliebe, Keuschheit usf. Sie sind der Überzeugung, daß ein sittlich verwerfliches Mittel auch politisch verwerflich ist. In Sachen der Politik und für alles, was in der sozialen Frage sich weder mit dem Dogma noch mit der Sittenlehre des Katholizismus berührt, wollen sie ihre volle Selbständigkeit wahren und sich unabhängig halten bei aller Ehrerbietigkeit gegen die Hierarchie. Dieser Umstand, wie auch die wiederholte Weigerung, sich mit der Action libérale populaire zu verschmelzen, haben einige unserer Bischöfe beunruhigt. Wenn diese Oberhirten den Sillon nicht vollständig verurteilten, so haben sie doch geglaubt, ihre Diözesanen vor den Gefahren dieser Unabhängigkeit behüten zu müssen; deshalb verboten sie den Sillonisten den Zugang zu den konfessionell katholischen Werken, wie z. B. zu unseren Patronagen. So machten es im letzten Monat Msgr. Delamaire, Weihbischof der Erzdiözese Cambrai, und auch Kardinal Luçon, Erzbischof von Reims. Andere Bischöfe sind hinwiederum geneigt, den jungen Sillonisten Vertrauen zu schenken; ohne sich gerade mit dem Sillon solidarisch zu machen und so ihre Autorität aufs Spiel zu setzen, betrachten sie doch mit wohlwollendem Auge und mit väterlicher Fürsorge die Anstrengungen ihrer außerordentlichen Begeisterung und Opferfreudigkeit.

Im Dezember machte Graf Cathelineau den Versuch, diese drei Hauptgruppen mit den Nebengruppen zu vereinigen und in einer einzigen „Confédération de tous les groupes catholiques" zu sammeln. Trotz sehr hoher Protektion ist diese „Confédération" kläglich gescheitert. Abgesehen davon, daß die Bildung einer exklusiv katholischen Partei in Frankreich ein sehr gewagtes Abenteuer sein würde: es ist auch ein im höchsten Maße aussichtsloses Unternehmen. Wenn sich nämlich die Franzosen inbezug auf die Politik einigen können über das gegenwärtige Hauptbedürfnis der Kirche, nämlich ihre Freiheit: über die Art, diese Freiheit der Kirche in ihren Einzelheiten aufzufassen, gibt es so viele Meinungsverschiedenheiten, und bezüglich der Methoden, durch die man glaubt sie herbeiführen zu müssen, gibt es so unüberbrückbare Gegensätze und Widersprüche, daß es ganz gewiß einstweilen besser wäre, von der Lösung des Problems der Quadratur des Kreises zu träumen.

Paris, 19. März 1909. Georges Archambault.

Schweiz.

Da die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, abgesehen von einigen allgemeinen und besonderen Bestimmungen (Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, Verbot der Errichtung neuer Klöster, Ausschluß des Jesuitenordens u. a. m.), die Souveränität der Kantone inbezug auf die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse nicht beschränkt, so pflegen sich in der Schweiz die kirchlichen Fragen innerhalb der kantonalen Grenzen abzuspielen; die Tätigkeit der Bundesbehörden tritt nur in den Fällen ein, wo es sich um Anwendung der in der Bundesverfassung niedergelegten Bestimmungen handelt. Demgemäß wird sich unsere Rundschau hauptsächlich mit den einzelnen Kantonen zu befassen haben.

Aargau. — In diesem Kanton befanden sich zahlreiche katholische Pfrund- und Kirchengüter zum Teil seit mehr als einem Jahrhundert in der Verwaltung des Staates. Seit langem hatten die Katholiken die Herausgabe dieses Vermögens verlangt, und die Verfassung von 1885 hatte ihren Ansprüchen Rechnung getragen. Im Laufe der letzten Jahre wurden diese Güter nunmehr festgestellt und den katholischen Kirchengemeinden zur Verwaltung überwiesen. Allerdings entspricht diese Ordnung der Dinge nicht völlig dem kirchlichen Recht, nach welchem das Kirchengut sicher nicht als Eigentum der Pfarreien angesehen werden kann; immerhin sind die kirchlichen Interessen durch die Verfassung gesichert, welche bestimmt: „Die Kirchen und Pfrundgüter dürfen zu keinem andern als den ursprünglichen kirchlichen Stiftungszwecken verwendet werden.“ (Vgl. Lampert: Die kantonalen Kultusbudgets usw, Zürich 1906.

Basel. Im Jahre 1529 wurde in Basel das evangelisch-reformierte Bekenntnis zur Staatsreligion erklärt und jeder andere, besonders der katholische Gottesdienst verboten. Nach tatsächlicher Duldung des katholischen Kultus seit der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts erhielt derselbe im Jahre 1833 auch rechtliche Anerkennung, und es wurde den Katholiken eine frühere Klosterkirche zur Benutzung eingeräumt; in ihre inneren Angelegenheiten mischte sich der Staat nicht ein. Im Jahre 1875 wurde, unter dem Einfluß kulturkämpferischer Tendenzen, folgender Artikel in die Verfassung aufgenommen:

„Die reformierte und die katholische Kirche erhalten durch Gesetz ihre äußere Organisation, nach welcher sie unter Oberaufsicht des Staates ihre inneren konfessionellen Angelegenheiten selbständig ordnen. Ihre Geistlichen und ihre kirchlichen Vertreter wählen die zu jeder Kirchengemeinde gehörigen in Gemeindeangelegenheiten stimmberechtigten Schweizerbürger.

Der Eintritt in diese Kirchen, sowie der Austritt aus denselben steht jedem Staatsangehörigen bedingungslos offen. Das Gesetz wird bestimmen, wann Neueintretende die Stimmberechtigung erhalten.

Der Staat bestreitet die Kultusbedürfnisse dieser Kirchen und zwar mit Rücksicht auf die zu jeder Kirche resp. jeder durch die Organisation anerkannten kirchlichen Gemeinschaft gehörigen Mitglieder.“

Der mehr oder weniger offen zugestandene Zweck dieser Bestimmungen war, das altkatholische Schisma ins Leben zu rufen, und es war von vornherein klar, daß an eine derartige staatliche Organisation der katholischen Kirche, welche eine hierarchisch gegliederte Bekenntniskirche ist, nicht zu denken war. In der Tat erklärte die römisch-katholische Gemeinde, sich der staatlichen Organisation nicht zu unterziehen, sondern als freie Gemeinde weiterbestehen zu wollen; dadurch verzichtete sie auf die in Aussicht gestellten Staatszuschüsse; um so reichlicher wurden dieselben der inzwischen gegründeten sog. katholischen Landeskirche d. h. den Altkatholiken zuteil. Für die freie römisch-katholische Gemeinde wurde die finanzielle Lage im Laufe der Jahre immer schwieriger; von selbst

mußte darum der Gedanke kommen, ob nicht der Staat, der so freigebig für Protestanten und Altkatholiken sorgte, zu einem Beitrag an eine Gemeinde veranlaßt werden könnte, welcher ungefähr 39000 Seelen, also etwa ein Drittel der Bevölkerung des Kantons angehören; es schien recht und billig, daß den Katholiken wenigstens das zurückerstattet würde, was aus den von ihnen bezahlten Staatssteuern den beiden Landeskirchen zufließt; nach einer ungefähren Berechnung schlug man diese jährlichen Leistungen der Katholiken an den Unterhalt des protestantischen und altkatholischen Kultes auf etwa 35000 Fr. an. So gelangte denn die Gemeinde im Jahre 1906 an den Großen Rat, die gesetzgebende Behörde des Kantons, mit der Bitte um Gewährung einer jährlichen Subvention von 35—40000 Fr. Bald darauf wurde auch von den Sozialisten eine neue Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Sinne der Trennung angeregt. Die ganze Angelegenheit wurde der Regierung zur Berichterstattung überwiesen. Dieser Bericht liegt nunmehr vor; die Anträge, in welche er ausläuft, lassen sich kurz in folgender Weise zusammenfassen:

Es soll in Zukunft weder dem Staat noch den Gemeinden gestattet sein, eigentliche Kultuszwecke finanziell zu unterstützen.

Die reformierte Landeskirche, welcher 87000 Personen angehören, erhält als Ausstattung das sog. Kirchen- und Schulgut, welches aus den zur Reformationszeit eingezogenen Klostergütern herstammt, im Wert von mindestens 6—700000 Fr.; außerdem werden ihr zu Eigentum zugewiesen die dem evangelischen Kultus dienenden Kirchen, samt Pfarr- und Küsterwohnungen; ferner wird die reformierte Kirche als öffentlich-rechtliche Persönlichkeit anerkannt mit dem Rechte der Steuererhebung gegenüber ihren Angehörigen.

Ähnlich wird inbezug auf die (alt-)katholische Landeskirche verfahren, welche 3210 Mitglieder zählt: An Stelle der jährlichen Beiträge von etwa 18000 Fr., welche sie bis jetzt vom Staate erhalten hat, empfängt sie eine einmalige Kapitalzuwendung von 150000 Fr. sowie die von ihr benützte Kirche mit Pfarrwohnung; auch sie wird als öffentlich-rechtliche Persönlichkeit mit dem Recht der Steuererhebung anerkannt. — Beide Kirchen bleiben unter einer gewissen staatlichen Oberaufsicht; es muß ihre kirchliche Organisation auf „demokratischer Grundlage" fußen, jeder Kantonseinwohner der betreffenden Konfession, welcher nicht austritt, als Mitglied anerkannt und den „Bedürfnissen der Minderheiten angemessener Spielraum gewährt" werden.

Die römisch-katholische Gemeinde wird folgendermaßen abgefunden: sie erhält zur Nutznießung mit der Reparaturlast eine von ihr seit hundert Jahren unentgeltlich benützte Kirche und eine einmalige Zuwendung von 150000 Fr.; die öffentlich-rechtliche Persönlichkeit wird ihr versagt; sie soll als Privatverein weiter bestehen. — Es ist klar, daß die Katholiken einer derartigen Lösung, welche die katholische Kirche, wie man sich treffend ausgedrückt hat, als „Agar" behandelt, nicht zustimmen können; sie haben sich auch schon in einer öffentlichen Versammlung dagegen ausgesprochen und einstimmig eine Resolution angenommen, in welcher Verwahrung eingelegt wird gegen „die ungleiche Behandlung der römisch-katholischen Gemeinde gegenüber den anderen Konfessionen, sowohl mit Beziehung auf Anerkennung ihrer Organisation, als mit Beziehung auf Mitgenuß an den vom Staate gewährten und vorhandenen Mitteln und Vermögen". In der nächsten Sitzung des Großen Rats soll die Angelegenheit zur Behandlung kommen. Da es sich um eine Änderung der Verfassung handelt, so unterliegt der Beschluß des Großen Rates auch noch der Volksabstimmung.

Bern. — Am 8. Oktober 1907 hat der Große Rat ein Dekret erlassen, durch welches die Besoldungsverhältnisse des katholischen Seelsorgklerus neu geordnet und die Zahl der vom Staate anerkannten Pfarreien des Berner Jura um 22 ver-

mehrt wurde. Durch diesen Beschluß sollte ein altes Unrecht aus der Kulturkampfzeit wiedergutgemacht werden. Damals versuchte der Staat Bern, unter Verletzung feierlicher bei der Einverleibung des Bistums Basel gegebener Zusicherungen, der katholischen Bevölkerung gewaltsam das altkatholische Schisma aufzudrängen; um desto leichter die entsprechende Zahl altkatholischer Geistlicher zu finden, wurde die Zahl der bestehenden Pfarreien vermindert und diese Verminderung staatlicherseits auch beibehalten, als das Schisma erloschen und die katholischen Pfarrer wieder in ihre Gemeinden zurückgekehrt waren; die Kirche hatte nach wie vor alle alten Seelsorgsposten aufrechterhalten. Das neue Dekret kommt den Bedürfnissen des katholischen Volkes entgegen, indem es den größten Teil der früheren Pfarreien wieder staatlich anerkennt und besoldet, ohne jedoch den früheren Zustand voll und ganz wiederherzustellen.

Genf. — Mit einer kleinen Mehrheit hat das Volk von Genf am 30. Juni 1907 die unter dem Titel „Abschaffung des Kultusbudgets" vorgeschlagene Trennung von Kirche und Staat angenommen.

Die Protestanten[1] waren in dieser Frage geteilt. Auf der verneinenden Seite standen die alten Genfer, welche in der bestehenden mit dem Staate eng verbundenen protestantischen Kirche ein heiliges Vermächtnis des Reformators Calvin sahen; mit ihnen hielten diejenigen liberalen Elemente, welche in der Verbindung der Kirche mit dem Staat eine Sicherheit für den bestehenden Latitudinarismus erblickten und für eine vom Staat losgelöste Kirche die Einführung des Bekenntniszwanges fürchteten; zu ihnen gesellten sich selbstverständlich die wenig zahlreichen Altkatholiken, welche bis jetzt reichlich aus dem Staatssäckel geschöpft und dadurch ihre wankende Kirche aufrechterhalten hatten.

Für die Trennung traten ein viele gläubige Protestanten, namentlich die Angehörigen der „freien Kirche", die Sekten, ferner die Freidenker und die Sozialisten, welche in dem Gesetz die Durchführung der Laizisierung des Staates begrüßten nach dem Vorbilde Frankreichs. Ihnen schloß sich die große Masse der Katholiken an. Sie waren seit den siebziger Jahren unter Mißachtung der in internationalen Verträgen[2] übernommenen Verpflichtungen aller Beiträge zu ihrem Kultus beraubt, während die Kultusbedürfnisse der Protestanten und der sog. église catholique nationale (Altkatholiken) aus Staatsmitteln bestritten wurden; unter diesen Umständen konnte man es den Katholiken nicht verargen, daß sie für ein Gesetz eintraten, das prinzipiell zu verwerfen ist, weil es die Idee des religionslosen Staates verwirklicht, immerhin aber insofern gegenüber dem früheren Zustande eine gewisse Billigkeit enthält, als es alle Konfessionen gleich behandelt.

Nach Annahme des Gesetzes galt es nun zur Neuorganisation der vom Staate frei gewordenen protestantischen Kirche zu schreiten. Eine Kommission von 19 Mitgliedern, zum größerem Teil Laien, wurde mit der Ausarbeitung einer Verfassung beauftragt. Welche Grundlage sollte dieser neuen Kirche gegeben werden? Konnte man ein gemeinsames Bekenntnis für die heterogenen Elemente finden, aus welchen bis jetzt die Genfer Landeskirche bestanden hatte? Ist es nach den Grundsätzen des Protestantismus überhaupt möglich, jemanden auf ein Glaubensbekenntnis zu verpflichten, nachdem die Reformatoren selbst ihr Werk auf die subjektive Überzeugung des Individuums gegründet haben? Diese unlösbare Schwierigkeit wurde dadurch umgangen, daß man sich auf eine ganz allgemeine Formel verständigte, welche vom Christentum nicht viel übrig läßt und eher auf Kant und Rousseau zurückzuführen ist. Folgender

[1] De la Rive: La Séparation de l'Église et de l'État à Genève. Paris, Beauchesne, 1907.

[2] de Girard, Le droit des catholiques romains de Genève au budget des cultes. Genève, Gilbert, 1907.

Wortlaut wurde von dem aus 67 Mitgliedern (13 Geistlichen und 54 Laien) bestehenden Verfassungsrate angenommen:

„Die protestantische Nationalkirche von Genf anerkennt als ihr einziges Haupt Jesus Christus, den Erlöser der Menschen. Sie bildet ein Glied der allgemeinen Kirche und ist die Erbin und Nachfolgerin derjenigen Kirche, welche am 21. Mai 1536 durch den Conseil général von Genf gegründet wurde; sie ist verbunden mit den Kirchen, welche wie sie aus der Reformation hervorgegangen sind, und sie unterhält besonders enge Beziehungen mit den reformierten Kirchen der Schweiz.

Sie legt ihrer Lehre zugrunde die Bibel frei erforscht (librement étudiée) im Lichte des christlichen Gewissens und der Wissenschaft. Sie macht es jedem ihrer Mitglieder zur Pflicht, sich eine eigene, wohlüberlegte Überzeugung zu bilden (des convictions personnelles et réfléchies).

Sie öffnet ihre Tore allen Protestanten des Kantons Genf, ohne ihnen irgendein Glaubensbekenntnis aufzuerlegen. Ihr Ziel ist, sie zu sammeln und zu einen im Geiste der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit zum Zweck ihrer religiösen und moralischen Entwicklung. Sie arbeitet an der Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden durch das Evangelium, die Quelle des ewigen Lebens und des persönlichen und sozialen Fortschritts."

Die Einigung aller Parteien auf eine so verschwommene Formel zeigt, daß das Bestreben aller dahin ging, eine Zersplitterung zu vermeiden und möglichst viele Angehörige der bisherigen Landeskirche auch der neuen Organisation zu erhalten. Darum mußte alles Dogmatische vermieden werden und, um über die Freiheit von jeglichem Dogma ja keinen Zweifel zu lassen, wurde noch folgende Bestimmung in die Verfassung aufgenommen:

„Jeder Pfarrer lehrt und predigt frei unter seiner eigenen Verantwortlichkeit; diese Freiheit kann nicht beschränkt werden weder durch ein Glaubensbekenntnis noch durch liturgische Formulare."

Auch der in der Verfassung gebrauchte Ausdruck: „Jesus Christus, Erlöser der Menschen" soll keinen dogmatischen Sinn haben; denn bei der Beratung erklärten die Rationalisten ausdrücklich, ihre Zustimmung zu diesen Worten bedeute durchaus nicht, daß sie damit dem Dogma der Erlösung der Menschheit durch das Kreuzesopfer Christi zustimmen wollten; und einer von ihnen sagte, für ihn sei Jesus Christus der Erlöser der Menschen, weil er in ihm erblicke „un merveilleux entraîneur d'hommes et un excellent professeur d'énergie morale".

Diese neue Verfassung wurde von den protestantischen Wählern angenommen. Die Erfahrung wird nun zeigen, ob trotz dem „durch eine Zweideutigkeit verdeckten Gegensatz" der religiösen Überzeugungen die Macht der Gewohnheit stark genug sein wird, um die Genfer Protestanten nach wie vor in einer religiösen Organisation zusammenzuhalten.

St. Gallen. — Besondere Erwähnung verdient der am Pfingstmontag 1908 abgehaltene kantonale Katholikentag wegen des Hervortretens der Bestrebungen nach einer christlichen Sozialreform. Von St. Gallen ist bekanntlich die Organisation der katholischen Arbeiter und Arbeiterinnen in christlich-soziale Verbände ausgegangen, welche sich nach und nach über die ganze deutsche Schweiz ausdehnt; die hochverdienten Führer Dr. Jung und Dr. Scheiwiller haben es verstanden, mit strengster Prinzipientreue praktische Erfolge auf sozialem Gebiete zu verbinden.

Tessin. Der Erlaß eines neuen Schulgesetzes durch den in seiner Mehrheit radikalen Großen Rat gab dem Tessiner Volke Gelegenheit, sich über die Frage des Religionsunterrichts in der Schule auszusprechen. Artikel 5 dieses Gesetzes bestimmte:

„Durch besonderes Großratsdekret werden die Gegenstände bestimmt, die auf jeder Schulstufe zu lehren sind, sowohl die obligatorischen als die fakultativen Fächer und die Art und Weise, welche bei Einfügung der letzteren zu beobachten ist. Die entsprechenden Lehrpläne dagegen werden vom Staatsrat festgesetzt.“ Die Absicht der Radikalen war, auf Grund dieser Bestimmung durch einfachen Großrats- bezw. Regierungsbeschluß (ohne Volksabstimmung) den Religionsunterricht in der Primarschule für fakultativ zu erklären und auf den höheren Unterrichtsstufen ganz abzuschaffen. Vergebens beantragte die katholische Partei, um nicht das Schicksal des ganzen Gesetzes und damit auch mancher wünschbarer Reformen zu gefährden, es sollten die den Religionsunterricht und die Unterrichtsfreiheit betreffenden prinzipiellen Fragen einem besonderen Gesetze vorbehalten werden. Die Linke wollte auf diesen Vorschlag nicht eingehen. Die Folge war, daß die katholische Partei für Verwerfung des ganzen Gesetzes Stellung nahm und damit auch in der Volksabstimmung durchdrang. Dieser Sieg des religiösen Geistes war eine Enttäuschung für die radikale Partei; es ist aber vorauszusehen, daß sie sich dabei nicht beruhigen und daß in kurzer Zeit der Kampf um die Schule von neuem und um so heftiger entbrennen wird.

Inbezug auf die innerkirchlichen Verhältnisse heben wir folgendes hervor:

Das Bistum Chur, welchem außer dem Kanton Graubündten auch die Kantone Zürich, Schwyz, Uri, Unterwalden, Glarus und das Fürstentum Liechtenstein angegliedert sind, hat einen neuen Oberhirten erhalten. Am 8. April 1908 erklärte der bisherige Bischof Johannes Fidelis Battaglia (geb. 1829) nach beinahe zwanzigjähriger Regierung seinen Rücktritt mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Aus der Wahl, welche nach bestehendem Recht dem Churer Domkapitel zukommt, ging hervor Dr. Georg Schmid von Grüneck (geb. 1851), welcher nach päpstlicher Bestätigung am 11. Oktober im Dom zu Chur zum Bischof konsekriert wurde. Der neue Bischof hat in seinen bisherigen Ämtern als Kanzler, Offizial und Seminarregens so viele Beweise seiner Tüchtigkeit gegeben, daß die Verwaltung der Diözese besseren Händen nicht anvertraut werden konnte.

Für die Theologiestudierenden des Bistums Basel wurde am 17. Dez. 1907 eine neue Studienordnung erlassen. Ohne Maturitätszeugnis werden keine Studierenden mehr in den Klerus aufgenommen, und zwar muß sich das Maturitätszeugnis auch auf die griechische Sprache erstrecken; sofern dasselbe keine Noten über Philosophie enthält, muß sich der Kandidat durch anderweitige Zeugnisse über erfolgreiche philosophische Studien ausweisen. Die theologischen Studien sollen mindestens drei Jahre dauern; sie können an der theologischen Lehranstalt in Luzern oder an einer Universität absolviert werden, dagegen haben alle Kandidaten einen einjährigen Ordinandenkurs im Seminar zu Luzern durchzumachen. Auswärts studierende Kandidaten müssen in einem Konvikt wohnen und am Ende jedes Semesters Prüfungen über die gehörten Fächer bestehen. Junge Priester, welche sich noch weiter ausbilden oder akademische Grade erwerben wollen, können hierfür die Erlaubnis und unter Umständen auch finanzielle Unterstützung erhalten.

Die Entwicklung der Universität Freiburg geht ihren ruhigen Gang weiter. Das Wintersemester 1908/09 weist folgende Zahlen auf: Theologie 202; Jurisprudenz 124; Philosophie 107; Naturwissenschaften 135; im ganzen 568 immatrikulierte Studenten dazu kommen noch 119 Hörer.

Zu erwähnen ist ein Erlaß der Congregatio Studiorum (Acta S. Sedis 41, 679), welcher die Handhabung der Disziplin unter den Theologiestudierenden der theologischen Fakultät überträgt und ihr die hierzu nötigen Befugnisse erteilt.

Freiburg (Schweiz), 2. April 1909.

Dr. Friedrich Speiser, Universitätsprofessor.

Ungarn.

Das neu aufblühende katholische Leben in Ungarn bereitet den früher allmächtigen Gegnern große Sorge. So blickt man mit Unbehagen auf eine Reihe sozialer Institutionen, die u. a. der tatkräftige Bischof Fischer-Colbri von Kassa ins Leben gerufen hat, und konstatiert mit Bedauern, daß der Katholizismus schon mehrere größere Städte erobert habe. Ein hervorragendes freimaurerisches Blatt („Magyar-Szó" — Das Ungar. Wort) suchte sogar neuerdings all diesen Werken der Nächstenliebe politische Motive zu unterschieben.

Überhaupt wird der verschärfte Gegensatz auf konfessionellem Gebiete eifrig in die Politik hineingetragen, so daß selbst die sogenannte Koalition, in der bisher Katholiken und Nichtkatholiken friedlich zusammengearbeitet, schon Angriffe zu erleiden hatte. Der Abg. W. Vázsonyi forderte offen alle „Anhänger des freien Denkens" auf, mit der Koalition zu brechen, um geschlossen der katholischen Volkspartei entgegenzutreten.

Bekanntlich ist in Ungarn die Zivilehe vorgeschrieben. Der Wortlaut des Gesetzes von 1894 fordert bei diesem Akte die Unterschrift der Kontrahenten und der Zeugen; oder aber, es muß die Unterlassung dieser Unterschriften ausdrücklich in das Protokoll aufgenommen werden. Der bisherige Brauch aber hatte dieser Vorschrift die Erklärung untergelegt, es sei die Unterschrift eine Verpflichtung, die nur im Falle der Unmöglichkeit auf die im Gesetze angegebene Weise ersetzt werden könnte. Um sich die ohnehin schon lästige Pflicht nicht noch erschweren zu lassen und die Lage klarzustellen, hatte ein Pfarrer öffentlich seine Pfarrkinder aufgefordert, ganz allgemein die Unterschrift zu verweigern. Der Pfarrer wurde daraufhin unter Anklage gestellt und auch verurteilt. Eine Interpellation der katholischen Volkspartei im Abgeordnetenhause hatte aber den Erfolg, daß das Urteil aufgehoben wurde. Die katholische Volkspartei hat daraufhin das ganze katholische Volk aufgefordert, nicht mehr zu tun, als unbedingt erfordert ist, also niemals die Protokolle zu unterschreiben. — Den kirchenfeindlichen Elementen gab naturgemäß die ganze Aktion und besonders die Interpellation Veranlassung, über einen Vorstoß der Klerikalen und gar über Störung des konfessionellen Friedens zu klagen. — Es wird dann bei solchen Gelegenheiten auch in Ungarn die bekannte Unterscheidung zwischen Ultramontanen und Katholiken vorgenommen, die aber bei den Katholiken keinen Anklang findet.

Leider hat sich auch der Gegensatz zu den gläubigen Protestanten verschärft, welche doch den Katholiken als Bundesgenossen gegen den gemeinsamen Feind, den Unglauben, sehr willkommen sein würden. Auf einer Versammlung des „Pázmány"-Vereins für Literatur hatte der Theologieprofessor Dr. Székely in Budapest alle christusgläubigen Evangelischen warm zu diesem Bündnisse aufgefordert, aber ohne Erfolg. In der Tätigkeit des katholischen Volksvereins hat der vor zwei Jahren gegründete Verein protestantischer Seelsorger einen Angriff auf die anderen Konfessionen erblicken wollen und selbst mit den Juden sich verbunden.

Z. Zt. Löwen, 5. März 1909. Joh. Nepom. Mordán O. F. M.
aus V.-Hunyad (Ungarn).

Aus der griechisch-orthodoxen Kirche.

1. Die orthodoxen Griechen in fremden Ländern.

Wie die Juden zu allen Zeiten und seit langen Jahren die Italiener, so finden sich die Griechen über alle Länder zerstreut, einzeln oder in Gruppen. In die Vereinigten Staaten wanderten im Jahre 1902 allein 11490 Griechen über New-York ein, eine Zahl, die im Jahre 1903 auf 13700 anwuchs. In Athen nimmt man an, daß etwa

150000 Griechen in Amerika ihre Zugehörigkeit zu ihrem alten Vaterlande auch in politischer Beziehung gewahrt haben. Im allgemeinen freilich nehmen die Griechen, ohne ihrem Volke damit untreu zu werden, das Indigenat des Landes an, in dem sie eine Zuflucht gefunden, nie indes schließen sie sich der Religion desselben an, mag die Mehrzahl des neuen Vaterlandes katholisch oder protestantisch sein. Bis zur Zeit war die Frage, von wem die Priester ihres Bekenntnisses, welche für ihre religiösen Bedürfnisse Sorge trugen, abhingen, ungelöst. Wenn die Russen für die Aleuten einen Bischof in San Franzisko mit zwei Hilfsbischöfen, einen Bischof in Japan und seit kurzem auch einen Bischof in Rom für den Occident besaßen, konnten die auswärtigen Griechen sich doch nie entschließen, sich diesen unterzuordnen. Aus dem gleichen Grunde gab auch die Kirche von Antiochia dem russischen Bischof von San Franzisko einen arabischen Hilfsbischof bei. Unter den verschiedenen griechischen Hierarchien konnten aus verschiedenen Gründen nur das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die heilige Synode von Athen Anspruch auf die Leitung der Diaspora machen. Am 30. Oktober (12. November) 1907 wurde von der heiligen Synode von Konstantinopel die Frage auf Grund eines Memorandums der Metropoliten von Nikomedia, Pelagonia und Grevena geprüft und „auf Grund der heiligen Kanones" festgestellt, daß alle griechischen Kirchen und Gemeinden, welche nicht innerhalb des Gebietes einer autokephalen Kirche liegen, von dem ökumenischen Patriarchate abhängen. Seltsamerweise war der Patriarch Joachim III. anderer Meinung: In Europa sollten die griechischen Gemeinden von ihren eigenen Kirchen abhängig sein, die in Amerika befindlichen hingegen der heiligen Synode von Athen unterstehen, mit Ausnahme der venetianischen Kolonie, über welche die Jurisdiktion dem ökumenischen Patriarchen verbliebe. Am 15. März 1908 wurde eine definitive Entscheidung getroffen, indem die ökumenische Synode der heiligen Synode von Athen feierlich kundtat, sie überlasse der Kirche von Griechenland die Jurisdiktion über die zerstreuten Orthodoxen, wenn die Synode von Athen die beigefügten Bedingungen annehme. Während einige auswärtige Kirchen, heißt es in der Einleitung, die Oberhoheit der Großen Kirche (von Konstantinopel) anerkannten und mit ihr in Verbindung blieben, indem sie den Namen des ökumenischen Patriarchen in der hl. Liturgie nannten, das heilige Chrisma von ihm empfingen und die Unterwerfung der Priester unter seine Jurisdiktion anerkannten, hatten viele andere, die aus dem Königreich Griechenland ausgewandert waren, die heilige Synode von Athen auch ferner als ihr geistliches Oberhaupt angesehen. Einige Gemeinden endlich wandten sich je nach den Umständen bald nach Konstantinopel, bald nach Athen in ihren geistlichen Angelegenheiten. Weder die griechische Synode von Athen, die erst von dem Patriarchen von Konstantinopel ihre Selbständigkeit erhalten hat, noch ein anderes Patriarchat der orthodoxen Christenheit hatte indes rechtlichen Anspruch auf die Oberleitung entfernter Gemeinden, sondern nur dem ökumenischen Throne konnte diese zustehen, ihm gehörte das Recht zu, Bischöfe und Priester mit geistlicher Amtsgewalt in fremde Länder zu senden. Um indes für alle Kirchen der Zerstreuung eine einheitliche Regel aufzustellen, haben sich beide Synoden über folgende Punkte geeinigt. „Die große Kirche Christi überläßt der heiligen Kirche Griechenlands, ihrer geliebten Tochter, die geistliche Autorität und die höchste Leitung für alle orthodoxen Kirchen, welche sich in der Zerstreuung befinden, in Europa, Amerika und den anderen Ländern, mit Ausnahme allein der orthodoxen Kirche von Venedig, welche durch historische Bande mit Konstantinopel innig verknüpft ist, unter der kanonischen Abhängigkeit von unserem heiligsten ökumenischen Patriarchat, wie bisher, und unter der politischen Abhängigkeit Sr. Majestät des Königs von Griechenland." Diese Überlassung wird an folgende Bedingungen geknüpft: 1. Die hl. Synode von Athen ernennt einen Erzbischof, der die genannten Kirchen leitet und in regel-

mäßigen Zeitabschnitten visitiert. 2. Der hiermit beauftragte Prälat, der auch unter denen des Phanar gewählt werden kann, muß in Konstantinopel den Segen des Patriarchen erbitten und das Chrisma für diese Kirchen empfangen. 3. An allen Festtagen wird in der hl. Liturgie in diesen Kirchen der Name des ökumenischen Patriarchen genannt. Die Reihenfolge in den Diptychen ist die nachstehende: Wenn der Erzbischof pontifiziert, nennt er zuerst die heilige Synode von Griechenland, alsdann nennt der Konzelebrans den Namen des Erzbischofs, der Diakon den des ökumenischen Patriarchen. Hält nicht der Erzbischof die hl. Liturgie, sondern ein Priester, so nennt dieser zuerst die heilige Synode von Griechenland, der Diakon den ökumenischen Patriarchen. In Ermangelung des Diakons nennt der zelebrierende Priester den Namen des Patriarchen an zweiter Stelle. 4. Jede Eparchie (Diözese) ist, wie bisher, frei, ihre Priester zu wählen oder den Metropoliten von Athen um solche zu bitten, indes bedürfen diese der kanonischen Approbation der heiligen Synode von Athen. 5. Jede Kirche in der Diaspora wird jährlich als Zeichen ihrer Zugehörigkeit und kindlichen Liebe gegen die Große Kirche eine von ihr selbst beliebig zu bestimmende Summe an jene zahlen. — Durch diese Übereinkunft hat die griechische Kirche von Athen ihre Einflußsphäre erweitert und gesichert, während der Phanar wie so oft mit Geld abgefunden wird.

2. Vom Berge Athos.

Seit längerer Zeit waren die Mönche der Kellia, den Hauptklöstern untergeordneter klösterlicher Niederlassungen, säumig in der Bezahlung der dem bezüglichen Hauptkloster zu zahlenden Abgaben und holzten, ohne den Generalrat des heiligen Berges um Erlaubnis zu bitten, nach ihrem Belieben die Wälder ab. Umsonst mahnten die Oberen, die heilige Patriarchal-Synode von Konstantinopel mußte Kommissionen zur Schlichtung der Streitigkeit abordnen, und am 13. Juni 1908 verkündete der Generalrat des heiligen Berges folgende die Rechte und Pflichten der Kellioten regelnde Satzungen: 1. Die Kellia bleiben ebenso wie die Skythen das unveräußerliche Eigentum der Klöster. 2. Die Kellia zahlen je nach der Klasse, zu der sie gehören, den Klöstern die Summe dreier Jahresbeiträge. 3. Für die Zukunft werden die Kellia in 6 Klassen eingeteilt: die erste wird etwa 550 Mk., die letzte wenigstens 91 Mk. zahlen. 4. Die Ausdehnung des Besitzes der Kellia wird durch eine Kommission festgesetzt, ebenso der Waldbestand, der zu erhalten ist. 5. Der Abschlag des Waldbestandes wird durch ein Einvernehmen zwischen den Klöstern und den Kellia geregelt. 6. Die Summe, welche jeder Klosterobere von den in den Kellia lebenden Mönchen zu erhalten hat, wird gleichfalls durch gemeinsame Übereinkunft festgesetzt. — Um die Ausführung dieser Übereinkunft zu sichern, hat der ökumenische Patriarch an alle Klöster ein Schreiben gerichtet, in dem er den Higumenen aufträgt, dem Sekretariat der Epitropie ein genaues Verzeichnis ihrer Immobilien zu senden, bei Strafe weiterer Maßnahmen. So hofft er nicht allein den Oberen und ihren Verwandten die Möglichkeit zu entziehen, mit den Klostergütern ihr eigenes Vermögen zu vergrößern, sondern auch über die finanzielle Lage der Klöster genaue Kontrolle zu führen, um die Überschüsse für sich und für bedürftige Metropoliten in Anspruch zu nehmen.

Breslau, 31. März 1909. A. Arndt S. I.,
Konsultor der Propaganda.

Rußland.

Zu den erfreulichsten Erscheinungen aus dem kirchlichen Leben der Katholiken in Rußland zählt unstreitig die Gründung der ersten wissenschaftlichen Zeitschrift für den Klerus. Seit Januar l. J. erscheint in Wloclawek unter dem Titel „Ateneum Kaplanskie“ (Athenäum für Priester) eine philosophisch-theologische Monatsschrift,

herausgegeben von den Professoren des Seminars von Wloclawek unter Mitwirkung einer großen Zahl von Mitarbeitern, unter denen sich Kardinal Mercier von Mecheln, der armenische Erzbischof von Lemberg, Theodorowicz, und der Erzbischof Albin Symon in Rom befinden. Die beiden ersten Hefte, die uns vorliegen, berechtigen zu den schönsten Hoffnungen.

In ganz Rußland werden Sammlungen für die Verunglückten in Messina veranstaltet. Der Bischof von Tiraspol (Sitz Saratow), Joseph Keßler, forderte in einem eigenen Hirtenschreiben seine Diözesanen zu milden Spenden auf, die dem Heil. Vater zur Verfügung gestellt werden sollen.

Die Bemühungen der Mariawiten, von der russischen Regierung als selbständige Religionsgenossenschaft legalisiert zu werden, sind endlich von Erfolg gekrönt worden. Soweit bis jetzt bekannt geworden ist, haben die Mariawiten bereits 36 Pfarreien mit 100000 Seelen gegründet. Jetzt wird es auch möglich werden, die Ausdehnung dieser keineswegs harmlosen Sekte genau festzustellen.

Am 20. Dezember vor. J. alten Stils starb in Kronstadt im Alter von 80 Jahren der Erzpriester Johannes Sergiew, Pfarrer an der Andreaskathedrale daselbst, allgemein bekannt unter dem Namen Johann von Kronstadt, der in weiten Kreisen der gläubigen russischen Gesellschaft als Heiliger angesehen und gefeiert wird. Er war der Sohn eines Kirchendieners in Sura, Gouv. Archangelsk, machte seine höheren Studien auf der geistlichen Akademie in Petersburg, ohne durch Talent oder Leistungen hervorzuragen. 1855 erhielt er die erste Anstellung an der genannten Kirche in Kronstadt, wo er bis zu seinem Ende auch verblieb. Es werden seine große Frömmigkeit und seine Wohltätigkeit gegen die Armen ganz besonders gepriesen. Außerdem wird ihm die Gabe der Prophetie, die scrutatio cordium und eine große Anzahl von Wandern zugeschrieben. Gerade der Ruf als Mann des Gebetes, auf dessen Fürbitte hin Gott Wunder wirke, machte ihn in ganz Rußland, auch in den verstecktesten Winkeln des weiten Reiches außerordentlich populär, so daß viele sich in allen wichtigen Angelegenheiten an ihn um seine Fürbitte wandten. Es flossen von allen Seiten reiche Geldspenden, die er zum großen Teil zu wohltätigen Zwecken, zur Gründung von Klöstern, Waisenhäusern, Volksküchen, Arbeiterheimen usw. verwandte. Politisch vertrat er schroff den Standpunkt der Rechten, was ihn bei den übrigen Parteien nicht wenig verhaßt machte. Dasselbe trat auch bei den Verehrern Tolstois ein, als er in einer Broschüre in ungemein scharfer Weise gegen letzteren auftrat. Ein abschließendes Urteil über diesen jedenfalls sehr merkwürdigen Mann und seine Tätigkeit wird erst dann möglich sein, wenn sein Bild der Parteien Gunst und Haß mehr entrückt sein wird. Wir Katholiken haben nicht die geringste Veranlassung, uns in der Anerkennung seiner heroischen Tugenden und besonders seiner angeblichen Wunder — von der Frage der Möglichkeit derselben unter den konkreten Umständen ganz abgesehen — zu übereilen. Zu bedauern ist in dieser Hinsicht ein Artikel in der Salzburger Kirchenzeitung, übernommen aus einer anderen Zeitung, der ganz im Stile des exzentrischen Mitarbeiters der „Nowoje Wremja“, Menschikow, gehalten ist. Sehr verübelt wurde ihm, daß er in seiner Umgebung Personen geduldet, die keineswegs musterhaft waren. Die Inventaraufnahme nach seinem Tode zeigte, daß er besonders in seiner Kleidung sich einen fürstlichen Luxus gestattete. Mit dem Gelde, das ihm zufloß, ging er geradezu leichtsinnig um, so daß nach den Berichten der Zeitungen an seinem Todestage gegen 50000 Rubel verschleppt werden konnten. Sein Testament wird als unterschoben angefochten und zum Gegenstand gerichtlicher Verhandlungen werden. — Als Heiliger gilt er besonders beim gewöhnlichen Volke und der Geistlichkeit. Am 12. Januar l. Jahres richtete der Kaiser ein Schreiben an den russischen Erzbischof Antonius von Petersburg, in dem er seine hohe Achtung vor Johann bekundet,

den Alexander III. auf dem Sterbebette noch in seiner Nähe haben wollte, und schreibt dem hl. Synod vor, in diesem Jahre am 40. Tage nach seinem Tode, in den folgenden am Jahrestage einen feierlichen Gottesdienst abzuhalten. Außerdem drückt der Kaiser als oberster Wächter der Interessen und Nöten der Kirche Christi in Rußland seinen Wunsch aus, der Synod möge Sorge tragen, damit er besonders den Dienern des Altars als lebenspendendes Ideal auf ewige Zeiten vor Augen gestellt werde. Daraufhin verordnete am 15. Januar der hl. Synod, daß am 40. Tage und in den folgenden Jahren am Todestage in allen russischen Kirchen feierlicher Gottesdienst für seine Seelenruhe abgehalten werde. Später kam eine neue Verfügung, daß aus seinen Schriften, unter denen besonders „Mein Leben in Christus" hervorragt, eine Anthologie zusammengestellt und verbreitet werden soll. Der 40. Todestag wurde ganz besonders feierlich in Karpowka in der Nähe von Petersburg, wo er in einem Kloster beigesetzt ist, begangen. Man vermutet nicht ohne Grund, daß er in nicht allzu ferner Zeit unter die Zahl der russischen Heiligen aufgenommen werden wird. Seinen Namen trägt auch eine neue russische Sekte, die sog. Johanniten, die ihn für den inkarnierten Christus halten. Man hätte von einem Heiligen erwarten sollen, daß er diese häßliche Sekte viel energischer abschüttelte.

Ein recht bedeutsames Ereignis für die Entwicklung der russischen theologischen Wissenschaft bildet die Abschaffung der Autonomie der geistlichen Akademien, die erst 1906 zur Probe eingeführt worden war und am 31. Januar d. J. im Synod beschlossen worden ist. Die Hauptgründe waren die Disziplinlosigkeit, die infolge derselben eingerissen sei, und der Liberalismus, der in erschreckender Weise um sich gegriffen habe, da man die theologische Wissenschaft aus den Werken der Protestanten und Lateiner schöpfte. Tatsache ist, daß in den theologischen Lehranstalten die Streiks und auch Anwendung von Gewalt mit der Anwendung derselben im politischen Leben oft parallel gegangen sind. So wurden beispielsweise in russischen Seminaren Bomben entdeckt. Die Unterstellung der Akademien unter die Jurisdiktion der Bischöfe wird sicher zur Folge haben, daß der Liberalismus in den theologischen Wissenschaften zurückgedrängt wird. Anderseits wird es auch nicht mehr so leicht vorkommen, daß der katholischen Wissenschaft Zugeständnisse gemacht werden, wie das in letzter Zeit manchmal in erfreulicher Weise geschah. Rußland besitzt vier höhere theologische Lehranstalten (geistliche Akademien) in Kasan, Petersburg, Moskau und Kiew. Mehrere Professoren dieser Akademien erhielten vom Synod einen Verweis, mitunter mit der Drohung mit Absetzung, wenn sie sich nicht vom Liberalismus lossagen.

Der russische hl. Synod erhielt einen neuen Oberprokurator (die Russen nennen ihn Oberprokurór) in der Person des ehemaligen Professors der Medizin S. Lukjanow, der früher einmal Gehilfe des Ministers der Volksaufklärung war. Der neue Oberprokurator ist von Fach ein Mediziner, speziell soll er Pathologe sein.

Von der Regierung ging der Duma eine Gesetzesvorlage zu, nach der der Übertritt von einem Religionsbekenntnis zum andern allen Personen vom 21. Lebensalter ohne Einschränkungen gestattet werden soll. Personen, die zwar noch minderjährig, aber im heiratsfähigen Alter (Frauenspersonen 16 Jahre, Mannspersonen 18) stehen, dürfen die Religion nur mit Erlaubnis der Eltern oder Vormünder ändern. Die Kinder unter 14 Jahren dürfen selbst dann nicht, wenn beide Eltern zu einem anderen Bekenntnis übergehen.

Das Gegenstück zu den deutschen Hakatisten, der Verband der wahrhaft russischen Leute, hat ein Schreiben an den Synod gerichtet mit der Bitte, der Synod möge sich bei dem Kaiser verwenden, damit er die Zurückziehung der obigen Gesetzesvorlage verordne, den Beschluß des Ministerrates vom 4. März 1908, wonach den Katholiken die kon-

fiszierten Kirchen zurückgegeben werden sollen, kassiere und eine authentische Erklärung des Manifestes über die Gewissensfreiheit vom 17. April 1905 gebe, um so den willkürlichen (?) Deutungen desselben ein Ende zu machen. Endlich wünschen die wahrhaft russischen Leute, daß die Regierungsorgane es nicht als eine nebensächliche Pflicht ansehen, für die Orthodoxie zu wirken. Der Synod hat das Bittgesuch abgewiesen.

Als Kuriosum sei endlich noch erwähnt, daß ein Professor der geistlichen Akademie in Petersburg eine gemischte Ehe mit einer Katholikin eingehen wollte und dazu bereits die Erlaubnis des Metropoliten erhalten hatte. Auf Vorstellungen des Rektors der Akademie hin wurde die Erlaubnis zurückgezogen.

5. März (a. St.) 1909. Dr. Fr. Ansbach (Rußland).

Missionswesen.

Über **die Stellung der protestantischen Theologie zur Mission** äußerte Professor Mirbt (Marburg) in einem beachtenswerten Vortrag „Ansprüche der Mission an die alte Christenheit" (Ev. Miss. Mag. 1909, 110 ff.): „Mission und Theologie beginnen jetzt die beiden notwendige Fühlung miteinander zu gewinnen. Über den organischen Zusammenhang zwischen Mission und Theologie haben wir jüngst von Martin Kähler in seinen Dogmatischen Zeitfragen eine Behandlung dieses Problems erhalten, wie wir sie bis dahin nicht besaßen. Der Fall, daß ein evangelischer Theologe während seines Universitätsstudiums keine Gelegenheit erhält, in die Mission sich einführen zu lassen, wird heutzutage kaum noch vorkommen, denn die Mission ist in den Arbeitskreis fast aller theologischen Fakultäten aufgenommen worden. Was überall erreichbar ist, das ist die Behandlung der Missionsgeschichte. Sie bildet einen der wichtigsten Teile der neuesten Kirchengeschichte und darf als eine der bedeutsamsten Bewährungen der Kraft des Christentums innerhalb des theologischen Unterrichts angemessene Berücksichtigung beanspruchen. Sie wird naturgemäß in den meisten Fällen dem Historiker zufallen. Da die Missionstheorie und die Verwertung der Mission in der Apologie des Christentums auf der Missionsgeschichte sich aufbauen muß, ist deren genaue Kenntnis die Voraussetzung für eine fruchtbare Behandlung dieser Zweige der in der Entstehung begriffenen Missionswissenschaft; stofflich fallen sie in den Arbeitsbereich der praktischen und der systematischen Theologie. Die Begründung einer Professur für Missionswissenschaft in Halle ist als eine wertvolle Anerkennung der Bedeutung der Mission für das kirchliche Leben wie für die Theologie zu würdigen . . . Die Zeit wird kommen, ja sie ist schon im Anzuge, in der die Mission sich nicht mehr über Vernachlässigung vonseiten der theologischen Wissenschaft zu beklagen haben wird." — Im Verlaufe des Vortrages forderte Mirbt mit Recht die Aufnahme von fachmännischen Vorlesungen über Mission in das Arbeitsprogramm des neuen Hamburgischen Kolonialinstituts. Seine Forderung wurde bereits in etwa erfüllt, indem er selbst mit der Abhaltung von Vorträgen am genannten Institut betraut wurde. Nach dem Vorlesungsverzeichnis für Sommer 1909 (Deutsche Kolonialztg. 1909, 152) wird Mirbt in vier zweistündigen Vorlesungen folgende Themata besprechen: Geschichte und Organisation der christlichen Mission vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Der gegenwärtige Bestand der christlichen Mission in den deutschen Kolonien. Die Arbeitsweise der christlichen Mission. Mission und Kolonialpolitik. Vorlesungen eines katholischen Dozenten sind bislang nicht vorgesehen, aber ein Erfordernis elementarster Billigkeit, dem man in Bälde wird gerecht werden müssen.

Zur Ergänzung der Mitteilungen über die **chinesische Schulfrage** sei hier nach der Z. M. Z. 1909, 95 notiert, daß fünf amerikanische Universitäten im Begriff stehen,

je eine höhere Lehranstalt in wichtigen chinesischen Städten zu gründen. Die Anstalten werden natürlich im protestantischen Sinne wirken. Desgleichen sind englische Studenten von Oxford, Cambridge und Glasgow eifrig für die chinesische Mission tätig. Leider steht unseren deutschen Studenten das ideale und bei der heutigen Weltlage so hochwichtige Werk der Weltmission noch gar fern.

Ein charakteristisches Beispiel für die Schädigung der französischen Kolonialmissionen durch die derzeitigen Machthaber in Frankreich bietet die Mission der Jesuiten in **Zentral-Madagaskar.** Seitdem Madagaskar 1883 unter französischen Einfluß gekommen und 1895 zur französischen Kolonie erklärt war, ging der vordem überwiegende Einfluß der unduldsamen protestantischen Mission sehr zurück, und die katholische Mission erlebte bald eine Zeit schönster Blüte. (Näheres siehe in meiner Schrift „Die Mission im afrikanischen Weltteil", Steyl 1908.) 1902 zählte das Vikariat Zentral-Madagaskar 118000, 1906 160068 Katholiken. In der Landschaft Betsileo allein besuchten über 33000 Kinder die Missionsschulen. Durch welche Chikanen das kirchenfeindliche Gouvernement die Vernichtung dieser Schulen anstrebt, erzählt P. Verley S. I. in der Zeitschrift Chine, Ceylan, Madagascar 1908, 337 ss. Am 23. Nov. 1906 verbot ein Erlaß des Gouverneurs die Abhaltung des Schulunterrichtes in kirchlichen Kultusgebäuden und forderte von allen Lehrern die Einholung eines neuen Befähigungsnachweises unter unerhört schweren Bedingungen. Nur ein Monat Frist wurde für die Ausführung dieser Bestimmungen gewährt. Wohl nicht ohne Absicht war die Sturm- und Regenzeit im Dezember gewählt, die jeden Neubau unmöglich machte. So mußte man um jeden Preis andere Lokale, leerstehende Hütten, mieten, um vorerst die Schulen aufrechthalten zu können. Dann folgten unaufhörliche Schulvisitationen durch den staatlichen Inspektor oder seine Vertreter, bis schließlich die Mehrzahl der Schulen unterdrückt wurde. Von 638 Schulen mit 33430 Kindern ließ man nur noch 60 mit 1200 Schülern bestehen, und auch ihr Fortbestand ist täglich bedroht. Indes lassen sich die wackeren Jesuitenväter nicht entmutigen. Am Tage der Schließung einer Schule wird der Lehrer ausschließlich zum Katechisten, der Erwachsene und Kinder wöchentlich mehrmals in der Kapelle zum planmäßig fortschreitenden Religionsunterricht versammelt. Ja die Patres bauen, soweit ihre Mittel reichen, an wichtigeren Zentren kühn große, den Regierungsvorschriften genau entsprechende Schulhäuser, um die behördliche Anerkennung zu erzwingen. Jedenfalls ein kulturfreundlicheres Wirken als das ränkevolle Treiben der französischen Logenbrüder!

Wangeroog (Nordsee), 18. März 1909. F. Schwager S. V. D.





Das Fronleichnams-Fest.

Seine ersten Urkunden und Offizien.[1]

Von Clemens Blume S. I., München.

1. Die erste Verehrung und gewiß andachtsvollste Huldigung wurde dem vrôn-lîchnam, dem „Herren-Leibe", in dem südlich vor Jerusalems Stadtmauern auf der Höhe Zions gelegenen Cenaculum oder Abendmahls-saale zuteil. Christus der Herr, der schon so manche Wunder seiner Macht gezeigt hatte, gab dort nichts Geringeres als seinen eigenen wahren Leib unter den Gestalten von Brot und Wein zur Speise und errichtete dadurch das wunderreichste Denkmal, wir können einfachhin sagen das „Denkmal seiner Wundertaten" gemäß den Worten des Psalmisten: „Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus; escam dedit timentibus se" (Ps. 110, 4 u. 5). Die Apostel, die staunenden Zeugen dieser wundervollen Liebestat, dieser Konsekration oder Doppel-wandlung des Weizenbrotes und des Rebenweines in den Leib und das Blut des Herrn, wodurch zum erstenmal das unvollkommene, nur vorbildliche levi-tische Opfer endgültig abgetan und das vollkommene „reine Speise-Opfer" des Neuen Bundes dargebracht sowie das Sakrament der Eucharistie

[1] Literatur: Außer den handschriftlichen Quellen kamen besonders in Betracht: Vita [b. Julianae] ab auctore coaevo descripta, ex variis codicibus mss. = Acta Sanctorum Bolland. April. I (1675), p. 443 sqq. — Joh. Chapeavillus, Canon. et Vic. Leodiensis, Tractatus historicus de prima et vera origine festivitatis ss. Corporis et Sanguinis Domini = Anhang des Werkes vom gleichen Verfasser: Qui Gesta Pontificum Leodiensium scripserunt auctores etc. Leodii. 1613. — Barth. Fisen S. I., Origo prima festi Corporis Christi ex Viso s. virgini Iulianae divinitus oblato. Duaci 1628. — Dan. Papebrochius S. I., De Officio venerabilis Sacramenti ex directione s. Iulianae composito (Acta SS. l. c., p. 903 sqq.). — Idem, De Officio pro festo Corporis Christi, Urbani IV. iussu per s. Thomam composito = Dissertatio XXIII. im Conatus Chronico-Historicus ad catalogum Pontificum (Pars II. Acta Sanctorum Bolland. Mai V (1685), p. 51 sqq. — Joh. B. F. de Rubeis, Ord. Praed., De gestis et scriptis ac doctrina s. Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae. Venetiis 1750 (Dissertatio XXI.). — Casim. Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. Lipsiae 1722 (III, p. 341 sqq.). — A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-kath. Kirche. Mainz 1829 (Bd. V, Teil I, S. 275 ff.). — Es sei gleich hier bemerkt, daß der Text der ältesten kirchlichen Rundschreiben betreffs des Fronleichnamsfestes sich alle im genannten Werke des P. Fisen finden.

geschaffen wurde, waren zugleich die glücklichen und tief von Andacht ergriffenen Tischgenossen, die in der ersten Kommunion das wahre Manna des Himmels genießen durften, da die dargebotenen Brots- und Weinsgestalten den unsichtbaren Urheber der Gnaden nicht bloß bezeichneten, sondern enthielten. Dieser weihevolle und denkwürdigste Moment war eine Fronleichnamsfeier der erhabensten Art, so schlicht und einfach sie äußerlich sich abspielen mochte.

Opfer, Schaffung des Sakramentes der Eucharistie und Kommunion bilden ja, wenn sie würdig und verständnisvoll gefeiert werden, den wesentlichen Bestandteil der Verehrung des Fronleichnams. Da sie nun von dem Klerus und dem mit ihm um den Altar und an der Kommunionbank vereinten Volke Tag um Tag, Stunde um Stunde, „vom Aufgange der Sonne bis zum Niedergange, unter allen Völkern und an allen Orten" (Malachias 1, 11) gefeiert werden, so besteht eigentlich hier auf Erden seit dem großen Ereignisse im Cenaculum ein beständiges Fest des Fronleichnams, ein ununterbrochenes feierliches Gedenken der Wundertat des Herrn, entsprechend seiner Weisung: „in mei memoriam facietis". Nicht minder löst Christus selbst vornehmlich durch jene Gnadenströme, welche unaufhörlich gerade aus diesen täglich sich wiederholenden Geheimnissen hervorquellen, sein durch den Psalmisten feierlich gegebenes Versprechen ein: „Memor erit in saeculum testamenti sui" (Ps. 110, 5).

Trotz dieser memoria perennis, die täglich erneuert wird, schien es geziemend und recht, wenigstens einmal im Jahre durch eine ungewöhnliche, von der alltäglichen abstechende Feier die leicht vergeßlichen Gedanken und durch Altgewohntes sich abstumpfenden Herzen der Menschen eindringlicher auf die Liebestat unseres Herrn hinzulenken; schien es erforderlich, der Eucharistie ob ihrer einzigartigen und hervorragenden Bedeutung eine eigenartige, hervorragende Huldigung durch eine besondere Gedächtnisfeier darzubringen. Wird doch auch das Andenken an die Heiligen Gottes zwar täglich in Gebeten der Kirche, in Litaneien, im Kanon der Messe und sonstwie erneuert, aber außerdem durch einen jährlichen Gedächtnistag und obendrein durch das Fest Allerheiligen eigens gefeiert. Durfte da das Sanctum sanctorum, die Corona sanctorum in dieser Hinsicht zurückstehen? — Auch gebührt der unbegreiflichen Herablassung und Liebe, mit der Jesus Christus sich täglich opfert, zur Speise gibt und das Wort „Deliciae meae esse cum filiis hominum" (Prov. 8, 31) zur Tat macht, die Abstattung eines außerordentlichen Dankes und Lobes, wodurch Ersatz und Sühne geboten wird für alle Mängel an Dank und Lob und Liebe im Laufe des Jahres.

Diese Gedanken waren es, welche im Jahre 1246 den Bischof Robert de Thorete (Torote) bewogen, kraft der den Bischöfen damals zustehenden Vollmacht für seine Diözese Lüttich anzuordnen, daß in derselben fortan am ersten Donnerstag nach der Pfingstoktav eine besondere Gedächnisfeier zu Ehren des allerheiligsten Altarsakramentes veranstaltet werde. Er selbst hebt eben diese Erwägungen, denen im Vorstehenden nur eine andere Form gegeben wurde, als den eigentlichen Beweggrund zu seiner Anordnung im ersten Teile jenes Hirtenbriefes hervor, welcher die älteste und darum höchst beachtenswerte kirchliche Urkunde für das Fronleichnamsfest bildet. Die äußere Anregung zu diesem bedeutsamen Schritte war gegeben von der

gottbegnadeten Jungfrau Juliana, Priorin des Klosters am Cornelienberg (Mont-Cornillon) bei Lüttich, welche, im Jahre 1193 zu Rétinne geboren, schon in jungen Jahren durch eine tiefe und verständnisinnige Verehrung der Eucharistie sich auszeichnete. Im Alter von 16 Jahren und später noch mehrmals hatte sie die bekannte Vision vom Monde gehabt, dessen glänzende Scheibe von einer breiten dunklen Linie durchzogen erschien, als wäre sie zerbrochen. Vom Himmel war ihr die Deutung geworden, daß die streitende Kirche Christi wohl im Glanze ihres Festkreises erstrahle, zum vollen Glanze aber noch des edelsten Festes entrate, nämlich jenes, wodurch die Einsetzung der Eucharistie gefeiert werde. Für die Einführung dieses Festes zu wirken sei die ihr bestimmte Mission. Erst 20 Jahre später hatte sie dieses Geheimnis ihrer geistesverwandten Freundin, der hl. Klausnerin Eva, und dann dem seeleneifrigen Kanonikus an St. Martin zu Lüttich, Johannes von Lausanne, anvertraut. Durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit hervorragende Männer waren nunmehr zu Rate gezogen und mit der Prüfung der Vision beauftragt worden, namentlich der Dominikaner-Provinzial und spätere Kardinallegat Hugo a S. Caro (St.-Cher) und der damalige Erzdiakon von Lüttich, Jakob Pantaleon aus Troyes, der 1261 als Urban IV. den päpstlichen Thron bestieg. Trotz mancher Bedenken und Schwierigkeiten, die von verschiedenen Seiten erhoben und gemacht wurden, traten diese Männer aus innerster Überzeugung voll und ganz für das Fronleichnamsfest ein, und so war schließlich die Angelegenheit dem Bischof Robert von Lüttich unterbreitet und empfohlen worden. Zeigte sich derselbe anfangs auch wenig geneigt für die Einführung eines solchen neuen Festes, so war er doch bald von den erwähnten Gründen, die für dasselbe sprachen und welche er im Rundschreiben an den Klerus seiner Diözese aufführt, derart eingenommen, daß demselben seine wärmste Sympathie galt.

Es verdient Beachtung, daß in seinem Hirtenbriefe von der hl. Juliana und ihrer Vision noch mit keinem Worte die Rede ist. Der ausschlaggebende Grund für die Einführung des Fronleichnamsfestes war nämlich nicht die Vision oder die Bitte der demütigen Ordensfrau, — diese waren vielmehr Anlaß und Anregung —, sondern es waren jene Wahrheiten und Erwägungen, auf denen die Vision und die Bemühungen Julianens selbst sich gründeten. — Eben daraus mag sich erklären, daß auch Hugo a S. Caro in seinem vom 29. Dezember 1252 datierten Dekrete, wodurch er als Kardinallegat für die Niederlande und Westdeutschland den Priestern und Gläubigen seiner Legatur das Fronleichnamsfest anbefiehlt, die Vision nicht erwähnt. Dieses Dekret, welches die zweitälteste Urkunde unseres Festes ist, zählt ebenfalls zuerst die Gründe auf, welche für eine besondere Feier zu Ehren des hochheiligen Altarsakramentes sprechen. Es sind die gleichen, welche Bischof Robert geltend gemacht hatte, vielfach sogar in denselben Worten. Nur kommt hinzu ein Hinweis auf den Gründonnerstag, der an sich als jährlicher Gedächtnistag der Einsetzung der Eucharistie angesehen werden könne. Demgegenüber betont der päpstliche Legat: „Venerabile Sacramentum . . . specialius et sollemnius, quam in Cena Domini, quando circa lotionem pedum ac memoriam Dominicae passionis sancta mater Ecclesia occupatur, . . . ad memoriam cunctis fidelibus revocetur.“ — Nachfolger Hugos in der Legatur war Kardinal Petrus Capocci; sein kurzer Erlaß vom 30. November 1254 betreffs des Fronleichnamsfestes bildet,

ohne neue Begründungen und Gesichtspunkte vorzubrihgen, eine nachdrückliche Gutheißung des Dekretes seines Vorgängers: „Nos statutum huiusmodi sanctum et laudabile, ratum et gratum habentes illud auctoritate praesentium confirmamus et praesentis scripti patrocinio communimus.“ – Als vierte Urkunde ist Abschluß und Krone aller vorhergehenden Erlasse die Bulle „Transiturus“ des höchsten Oberhauptes der Kirche, Urbans IV., vom Jahre 1264. Es darf gewiß als eine Fügung der göttlichen Vorsehung angesehen werden, daß gerade jener Mann, der einst als Erzdiakon von Lüttich an der Wiege des Fronleichnamsfestes gestanden, die Visionen der hl. Juliana geprüft und an den theologischen Beratungen regen Anteil genommen hatte, dazu berufen war, als Vater der Christenheit die segensvolle Gedächnisfeier des Sakramentes der Liebe für die ganze Kirche anzuordnen. In sehr warmen und schwungvollen Worten preist er zunächst das „praecelsum et venerabile Sacramentum“ als das „Memoriale mirabile ac stupendum, delectabile, suave, tutissimum ac super omnia pretiosum“, als das „Memoriale salvificum, in quo gratam redemptionis nostrae recensemus memoriam; in quo a malo retrahimur et in bono confortamur, et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementa et in quo profecto proficimus ipsius corporali praesentia Salvatoris“. Diesem Memoriale gebühre ein tägliches, ein ständiges Andenken; aber außerdem wenigstens einmal im Jahre eine außerordentliche Gedächtnisfeier, wofür der Gründonnerstag nicht ausreiche. Hiermit geht der Papst zu den Gründen über, welche der Kardinallegat Hugo und vor ihm als erster der Bischof Robert angeführt hatten. In zarter Rücksicht auf die ersten Förderer der Fronleichnamsfeier und zugleich zum Zeichen vollster Übereinstimmung mit ihnen bringt Urban IV. die gleichen Begründungen vor, welche wir im Hirtenbriefe Roberts geltend gemacht sahen. Ein neues Moment ist jedoch am Schlusse beigefügt, das in den früheren Verordnungen nicht ohne Grund übergangen war: „Intelleximus autem olim, dum in minori essemus officio constituti (nämlich als Archidiakon in Lüttich), quod fuerat quibusdam catholicis divinitus revelatum festum huiusmodi generaliter in ecclesia celebrandum.“ Bis dahin war die Vision Julianas mehr eine Anregung gewesen, die Gründe für Einführung eines besonderen Festes in Erwägung zu ziehen und zu prüfen und auf diese hin das Fest zunächst für eine Diözese, darauf für die Länder der westdeutschen Legatur anzuordnen. Nunmehr nimmt der oberste Hirte der Kirche ausdrücklich Stellung zu der Offenbarung, welche der inzwischen (am 25. April 1258) verstorbenen Juliana geworden war. Er bezeichnet den Inhalt der Offenbarung als einen wahren Wunsch des Himmels (divinitus revelatum), daß allgemein in der Kirche das Fronleichnamsfest gefeiert werde. Dieser Wunsch kann und soll somit als ein neuer gewichtiger Grund für die Fronleichnamsfeier gelten.

Nebenbei möge gleich hier auf einen Umstand hingewiesen werden, der von Interesse sein dürfte. In allen vier Urkunden, die zur Sprache kamen, wird das neue Fest noch nicht ein „festum Corporis Christi“, sondern „festum sollemne de excellentissimo Sacramento“ oder „de tanto Sacramento sollemnior memoria“ genannt; im Dekrete des Kardinallegaten Petrus Capocci heißt es: „ineffabile Corporis Christi Sacramentum festum habeat“. Zum Glück ist nun der Brief erhalten, den

Papst Urban IV. am 8. September 1264 von Orvieto aus an die treue Mitarbeiterin Julianens, die Klausnerin Eva zu St. Martin in Lüttich, richtete. Derselbe beginnt: „Scimus, o filia, quod magno desiderio desideravit anima tua, ut solemne festum sacratissimi Corporis D. N. Iesu Christi institueretur in ecclesia Dei a Christi fidelibus perpetuis temporibus celebrandum.“ Die jetzige Bezeichnung Festum Corporis Christi geht somit auf Papst Urban zurück.

2. An die Begründung einer besonderen Festfeier zu Ehren des Fronleichnams schließt sich in den besprochenen Rundschreiben die Anweisung für die Art der Feier. Aus bescheidenen Anfängen entwickelt sich durchweg Großes; so auch hier. Von einer feierlichen Aussetzung des Allerheiligsten ist noch nirgends die Rede, viel weniger von einer theophorischen Prozession mit jener großartigen, ergreifenden Pracht, wie sie in unseren Tagen die Kirche unter Aufwendung aller Mittel aus Natur und Kunst entfaltet. Allerdings klingt aus den Worten des Papstes Urban deutlich hervor, daß die innere Andacht und Freude und Begeisterung sich in außergewöhnlichem Jubel und Gesang und in allgemeiner Anteilnahme an der glänzenden Festfeier kundgeben solle. Seine schönen, begeisternden Worte lauten: „In ipsa quinta feria devotae turbae fidelium propter hoc ad ecclesias affectuose concurrant, et tam clerici quam populi gaudentes in cantica laudum surgant. Tunc enim omnium corda et vota, ora et labia hymnos persolvant laetitiae salutaris; tunc psallat fides, spes tripudiet, exsultet caritas, devotio plaudat, iubilet chorus, puritas iucundetur; tunc singuli alacri animo pronaque voluntate conveniant sua studia laudabiliter exequendo tanti festi sollemnia celebrantes. Et utinam ad Christi servitium sic eius fideles ardor inflammet, ut per haec et alia proficientibus ipsis meritorum cumulis apud eum, qui sese dedit pro eis in pretium tribuitque se ipsis in pabulum, tandem post huius vitae decursum eis se in praemium largiatur.“ Aber hieraus abzuleiten, wie es z. B. der große Gelehrte Jakob Gretser, wohl nur vom frommen Herzenswunsche verleitet, in seinem Tractatus de festo Corporis Christi (cap. 12) versucht hat, daß die feierliche Prozession schon nach Urbans Bestimmung zum Wesen des Fronleichnamsfestes gehörte, geht schwerlich an; vielmehr hatte der Papst hier sichtlich die ihm schon vorliegenden Hymnen des Aquinaten im Auge, zunächst das jubelvolle „Sacris solemniis iuncta sint gaudia, . . . nova sint omnia, Corda, voces et opera“ und namentlich die unvergleichlich schöne Strophe aus dem Laudes-Hymnus „Verbum supernum prodiens“:

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in praemium.

In schlichteren Worten hatte Bischof Robert die Anordnungen betreffs der Festfeier erlassen, während ihr Inhalt sich vollständig mit jenen des Papstes Urban deckt, abgesehen davon, daß letzterer eine Festoktav vorschrieb und für die Festteilnehmer die Schätze des Ablasses liebevoll öffnete. — Die erste Festfeier, wie sie zunächst für Lüttich geplant war, beansprucht ein besonderes Interesse. Das Fest in foro — nach unserer Terminologie — sollte nach Roberts Absicht darin bestehen, daß die Gläubigen am Vorabende durch Fasten,

Almosen und andere gute Werke sich vorbereiteten, um am Festtage ihrem Herzensdrange folgend, wie er dieses wünsche, würdig den Leib des Herrn empfangen zu können; am Feste selbst habe man sich wie an Sonntagen aller knechtlichen Arbeiten zu enthalten. Für das Fest in choro wird die Messe nicht ausdrücklich erwähnt, statt dessen „das Festoffizium mit 9 Lektionen und besonderen Responsorien, Versikeln und Antiphonen, von dem eine Kopie besorgt werde", besonders hervorgehoben.

Um dieses erste und älteste Festoffizium hat es eine besondere Bewandtnis. Die hl. Juliana hat sich um die Anfertigung desselben so sehr bemüht und bei ihrer Kenntnis der Hl. Schrift und der lateinischen Sprache derart daran persönlich beteiligt, daß noch in jüngster Zeit sie selbst als die Verfasserin des Offiziums ausgegeben wurde (Kirchl. Handlexikon von Buchberger, I, 238 unter Juliana v. Lüttich). Nach dem Berichte ihres ältesten Hagiographen, eines Zeitgenossen der Seligen, wandte sie sich an einen jungen Mitbruder ihres Klosters am Kornelienberg — dort war ein Frauen= und ein Männerkloster ihres Ordens —, namens Johannes, der weniger durch Wissenschaft als durch Unschuld und Heiligkeit ausgezeichnet war („quendam fratrem domus suae, Iohannem nomine, iuvenem quidem, sed plurimum innocentem"). — Nebenbei sei bemerkt, daß dieser Johannes nicht mit dem Kanonikus Johannes von St. Martin in Lüttich verwechselt werden darf, wie es von H. Kellner in seiner Heortologie (Freiburg 1906, 2. Aufl., S. 90) geschehen ist. — Als Johannes sich dieser Aufgabe nicht gewachsen glaubte, ermunterte und ermutigte ihn Juliana durch das Versprechen, ihm durch Gebet die Hilfe des Himmels zu sichern. So nun „durchforschte Johannes die Werke vieler Heiligen, sammelte wie eine klug wählende Biene aus jenen Blüten der Hl. Schrift, welche die Süßigkeit des Leibes und Blutes Jesu Christi ausduften, seinen Stoff, um daraus das aus Antiphonen, Responsorien, Hymnen und anderen Teilen sich aufbauende honigreiche Offizium zu bilden." Die einzelnen Teile legte er stets der Seligen vor zur Begutachtung oder zur Verbesserung. „So entstand das ganze Offizium des neuen Festes . . . durch das Gebet der Christo geweihten Jungfrau, durch die Arbeit des jungen Ordensmannes und durch die wunderbare Mithilfe Gottes. Alles in demselben atmet eine solche Süßigkeit und Lieblichkeit in Text und Melodie, daß es auch Herzen aus Stein zur Andacht erweichen muß." Das vollendete Werk wurde den oben genannten Theologen, also auch dem späteren Papste Urban IV., und mehreren anderen gelehrten Männern zur Prüfung unterbreitet und von denselben nicht nur als recht und gut, sondern des vollen Lobes für würdig erachtet. Als später im Jahre 1252 Hugo a S. Caro als Kardinallegat wieder nach Lüttich kam, wurde es ihm nochmals vorgelegt, „qui omnia in ipso contenta officio diligentioribus oculis considerans et perscrutans nihil addendum, nihil imminuendum arbitratus est, cuncta decenter inveniens ordinata." Bischof Robert ließ auf eigene Kosten 20 Kopien von dem Offizium anfertigen, und es scheint nicht ganz unbegründet zu sein, wenn wir vermuten, daß er gerade jenen Männern, die sich der hl. Juliana und ihrer Bestrebungen so eifrig angenommen und das Offizium revidiert hatten, nämlich dem Kanonikus Johannes von St. Martin, dem Dominikaner Hugo und dem Erzdiakon Jakob Pantaleon, dem nachmaligen Papste, ein Exemplar übermittelte. Dieser Umstand, wie sich zeigen wird, wäre nicht ohne Bedeutung. — Gerade dieses Offizium kam in der

Kollegiatkirche St. Martin zur Verwendung, als dort im Jahre 1247 zum erstenmal das Fronleichnamsfest gefeiert wurde, und blieb dort lange Zeit, nach den Angaben Chapeauvilles zu schließen, mindestens bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts in Brauch. Letzterer Gewährsmann, der um 1590 Generalvikar von Lüttich war, bemerkt nämlich: „Dieses Offizium besitzen mehrere Kirchen der Lütticher Diözese, insbesondere die Kollegiatkirche St. Martin und die Pfarrkirche St. Johann Baptist in Lüttich, und beginnt mit den Worten: „Animarum cibus“ (Chapeauville, a. a. O. S. 645). Wie sehr Bischof Robert dasselbe schätzte, scheint aus dem Umstande hervorzugehen, daß er in seinem Rundschreiben eigens hervorhebt, „es werde allen Kirchen eine Kopie zugehen“. Er schien also dem Gebrauche des damals noch den einzelnen Kirchen zustehenden Rechtes vorbeugen zu wollen, daß man sich ein eigenes Offizium anfertige, um alle auf das Offizium des Johannes von Mont-Cornillon festzulegen. Dazu stimmt, daß er sofort 20 Abschriften hatte anfertigen lassen. Ihm selbst war die Freude nicht beschieden, an der ersten Feier des Fronleichnamsfestes, zu dessen Einführung er von Gott ausersehen war, persönlich teilnehmen zu dürfen. Er erkrankte schwer und starb am 16. Oktober 1246 zu Fosses, ebendort, wo auch die hl. Juliana am 25. April 1258 aus diesem Leben schied. Einen Trost wollte sich der fromme Bischof noch in der letzten Stunde verschaffen: Der Sterbende ließ sich das neue Offizium zu Ehren der Eucharistie vorbeten, und auf diese Weise antizipierte er als der erste das Fronleichnamsfest im Sterbezimmer.

3. Man begreift nur zu gut, daß die berühmten Bollandisten Henschen und Papebroch, als sie im ersten Aprilbande der Acta Sanctorum das Leben der seligen Juliana herauszugeben hatten (im Jahre 1675), alles aufboten, um dieses erste und älteste Festoffizium, dem so manche Umstände ein hohes Interesse verleihen, ausfindig zu machen. Der Lütticher Generalvikar Chapeauville und der Jesuitenpater Fisen scheinen dasselbe im Jahre 1613 bezw. 1628 noch vorgefunden zu haben; auch Oudin versichert im Jahre 1686: „vidimus nos olim in partibus Belgicis primum Officium de Corpore Christi a fratre Ioanne Leodiensi compositum ... inpressum cura abbatis Avarbodiensis optimi senis, cuius tria nobis exemplaria ab ipso sunt suppeditata, dum illuc transiremus“ (Comment. de scriptt. eccl. III, p. 341). Es fragt sich nur, ob das diesen Männern vorliegende Offizium wirklich jenes des Johannes vom Cornelienberge war bezw. in seiner ursprünglichen, unveränderten Form ihnen vorlag. Der Grund zum Zweifeln wird bald einleuchten. – Die Nachforschungen, welche Papebroch anstellte und anstellen ließ, waren insoweit mit teilweisem Erfolge gekrönt, als ein „antiquum ecclesiae s. Martini Antiphonarium“ (das genaue Alter ist leider nicht angegeben) aufgefunden wurde, welches eine Reihe von Antiphonen zum Benedictus und Magnificat für die Tage der Festoktav enthielt, deren erste mit „Animarum cibus“ beginnt. Gerade so lautete nach Chapeauville der Anfang des fraglichen Offiziums, und die Kollegiatkirche St. Martin hatte von Anfang an am treuesten dasselbe bewahrt. Außerdem enthielt es Hymnen zur Komplet und zu den kleinen Horen, welche damals anderweitig nicht bekannt waren, deren Anfänge jedoch in einem alten „Directorium Leodiense“ verzeichnet standen, das ebenfalls Papebroch ausfindig gemacht hatte. Direktorium und Antiphonar schienen sich demnach gegenseitig zu ergänzen. Fehlten im Antiphonar

die übrigen Teile des Offiziums bis auf die bezeichneten, so skizzierte das Direktorium wenigstens im allgemeinen den Aufbau des Offiziums, indem die Anfänge des Invitatoriums, verschiedener Antiphonen und Responsorien zur Vesper, Matutin und zu den Laudes vermerkt waren. Das ergab ein Offizium, welches im wesentlichen mit jenem übereinstimmte, das als Werk des hl. Thomas von Aquin galt. Bedenklich hätte erscheinen müssen, daß im Direktorium das Offizium gar keine Antiphon des Anfanges „Animarum cibus“ enthielt, und daß im Antiphonar alle Antiphonen für die Oktav angesetzt waren, während doch Bischof Robert noch gar keine Festoktav angeordnet hatte. Papebroch ließ sich indessen zur Ansicht verleiten, das Offizium, wie es im Direktorium beschrieben sei, habe voll und ganz als Werk des Johannes zu gelten, und Thomas von Aquin habe es nachträglich nur dem Gebrauch des Römischen Ritus angepaßt unter Beifügung des Laudeshymnus „Sacris sollemniis“. Diese Ansicht entfachte bekanntlich eine scharfe literarische Fehde, in der besonders der Dominikaner Alexander Natalis als erfolgreicher Verfechter der Autorschaft des Aquinaten auftrat. In der Folgezeit erbrachten namentlich Oudin, de Rubeis und Binterim noch weitere Zeugnisse dafür, daß Thomas von Aquin im Auftrage des Papstes Urban IV. im Jahre 1263 ein neues Offizium für Fronleichnam verfaßte, welches identisch ist mit dem jetzt noch gebräuchlichen. Eine einzige Änderung ist durch Papst Pius V. eingeführt worden; das Kapitulum der Vesper und der Laudes lautete ursprünglich nicht: „Fratres, ego enim accepi a Domino etc.“, sondern in der Fassung des hl. Thomas: „Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem etc.“ – Papebroch selbst hat seine These in der Dissertatio XXIII. De officio Corporis Christi, Urbani IV. iussu per s. Thomam composito zurückgezogen. Er ging sogar so weit, die Vermutung abzuweisen, daß der Aquinate das ursprüngliche Offizium des Johannes als Vorlage wenigstens benutzt und einzelnes aus demselben pietätvoll in seine Arbeit verwoben habe. Der Ehre des hl. Thomas kann an sich eine solche Annahme gewiß keinen Eintrag tun, und Papebroch weist auf ein Beispiel hin, wie Thomas in ähnlicher Lage ähnlich handelte. Aber er meint, da das neue Offizium fern von Lüttich in Orvieto verfaßt wurde und zwar infolge eines unerwartet erfolgten Auftrages des Papstes, als nämlich derselbe durch das bekannte Wunder mit der blutigen Hostie zu Bolsena tief ergriffen und dadurch mächtig wieder an die der hl. Juliana gewordene Offenbarung erinnert war, so hätte dem Aquinaten gar keine Kopie des alten Offiziums zur Verfügung gestanden. Ob diese Begründung wirklich ganz stichhaltig ist? Weilte nicht außer dem Papste Urban auch der Kardinal Hugo in Orvieto, woselbst letzterer am 19. März 1263 starb? Beide kannten das alte Offizium sehr genau, hatten für dasselbe viel Interesse bekundet, und Hugo hatte es im Jahre 1252 aufs neue revidiert und approbiert. Es mag sein, daß die ihnen vom Bischof Robert zugestellte Kopie nicht zur Hand war; aber man möchte glauben, daß doch leicht eine solche hätte verschafft werden können. Anderseits ist es auffallend, daß Papst Urban nicht einfachhin das frühere, als vorzüglich gepriesene Offizium zum allgemeinen Gebrauche anordnete und statt dessen seinen Freund Thomas mit der Abfassung eines neuen betraute.

Wie dem auch sein mag, die Forschung steht zurzeit auf dem Standpunkte, daß der alte Bericht des Jesuiten Bartholomäus Fisen als zu Recht

bestehend angesehen wird. Derselbe lautet: „Das vom hl. Thomas von Aquin verfaßte Offizium nahm die Kirche von Lüttich bereitwilligst an, nachdem sie das Fronleichnamsfest schon mehrere Jahre gefeiert hatte; die Kanoniker von St. Martin jedoch akzeptierten dasselbe in der Weise, daß sie aus dem Offizium, welches unter den Auspizien der hl. Juliana angefertigt und bis dahin bei ihnen in Brauch war, für die zweite Vesper sowie für Benedictus und Magnificat der Oktav die Antiphonen, für die kleinen Horen und die Komplet die Hymnen und Orationen beibehielten" (a. a. O. S. 221). Diese Hymnen und Antiphonen, also Überreste des ersten Offiziums, sind die von Papebroch im ersten Aprilbande der Acta Sanctorum (S. 904) aus dem „antiquum ecclesiae S. Martini Antiphonarium" veröffentlichten, werden wenigstens allgemein dafür angesehen. Binterim hat recht, wenn er meint, „diese Hymnen und Antiphonen, sind für die niederländisch-liturgische Geschichte allzu kostbare Reliquien" (a. a. O. S. 284). Schon zum Zwecke der an sie zu knüpfenden Diskussion mögen sie hier aufs neue vorgelegt werden. Zunächst die Hymnen:

I. Ad Completorium.

1. Christus vere noster cibus,
   Christus vere noster potus;
   Caro Dei vere cibus,
   Sanguis Dei vere potus.

2. Vere caro, quam sumimus,
   Quam assumpsit ex virgine;
   Vere sanguis, quem bibimus,
   Quem effudit pro homine.

3. Vere tali convivio
   Verbum caro comeditur,
   Per quod viget religio,
   Per quod caelum ingreditur.

4. Panis iste dulcedinis
   Totus plenus et gratiae,
   Alvo gestatus virginis
   Rex est aeternae gloriae.

5. Huius panis angelici
   Saginemur pinguedine,
   Ut tam pii viatici
   Delectemur dulcedine.

6. O caeleste convivium,
   O redemptorum gloria,
   O requies humilium,
   Aeterna confer gaudia.

7. Praesta, pater, per filium,
   Praesta per almum spiritum,
   Quibus hoc das edulium,
   Prosperum serves exitum.

II. Ad Primam.

1. Summae Deus clementiae,
   Qui ob salutem mentium
   Caelestis alimoniae
   Nobis praestas remedium,

2. Mores, vitam et opera
   Rege momentis omnibus
   Et beatis accelera
   Vitam dare cum civibus.

III. Ad Tertiam.

1. Sacro tecta velamine
   Pietatis mysteria
   Mentes pascunt dulcedine,
   Quae satiant caelestia.

2. Sit ergo cum caelestibus
   Nobis commune gaudium,
   Illis, quod sese praestitit,
   Nobis, quod se non abstulit.

IV. Ad Sextam.

1. Splendor superni luminis
Laudisque sacrificium,
Cenam tui da numinis
Tuae carnis post prandium.

2. Saturatus opprobriis
Ad hoc cruci configeris
Et irrisus ludibriis
Crudeli morte plecteris.

V. Ad Nonam.

1. Aeterna caeli gloria,
Lux beata credentium,
Redemptionis hostia,
Tuarum pastus ovium,

2. Huius cultu memoriae
Dirae mortis supplicio
Nos de lacu miseriae
Educ, qui clamas „Sitio".

Den Abschluß jedes dieser Hymnen zu den kleinen Horen bildet die Doxologie „Praesta pater per filium" etc., wie beim ersten Hymnus. — Seit der Publikation dieser Hymnen durch Papebroch aus nur einer Quelle ist es gelungen, dieselben in verschiedenen anderen Quellen aufzufinden, die hier zum erstenmal näher zur Sprache kommen. Die Provenienz der Quellen ist sichtlich von großer Bedeutung, wie sich gleich zeigen wird. Auch muß dieselbe vielleicht anregen, die alte Streitfrage, welchem Orden die hl. Juliana und Johannes von Mont-Cornilion angehörten, nochmals zu revidieren. — Es findet sich der erste Hymnus auch in einem während des 14. Jahrhunderts zu Maubeuge geschriebenen Breviere (jetzt Cod. 129 der Stadtbibliothek zu Cambrai) und in einem Zisterzienser-Hymnar des 15. Jahrhunderts (jetzt Cod. 73 der Seminarsbibliothek zu Cöln); ferner, unter Umänderung der ersten Strophe, in einem aus der Zisterzienser-Abtei Villers bei Lüttich stammenden Antiphonar des 13. Jahrhunderts, aber als Nachtrag aus dem 14. Jahrhundert (jetzt Cod. 6436 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel), in einem Zisterzienser-Diurnale des ausgehenden 15. Jahrhunderts zu Paris (Cod. 1325) und in den gedruckten Zisterzienser-Brevieren vom Jahre 1484, 1494, 1511, 1579 u. a. Die erste Strophe ist in diesen zuletzt genannten Quellen umgeändert, falls wir nicht vielmehr in diesem Wortlaut die ursprüngliche Form besitzen:

Christus, lux indeficiens,
Cibat nos carne dulciter
Et potat nos reficiens
Suo sanguine pariter.

Die Strophen 4—7 bilden in einem Antiphonar des Zisterzienserklosters von Welehrad (Cod. Pragen. XIV D 4) einen eigenen Hymnus zu den Laudes. — Der Nokturnhymnus in einem Zisterzienser-Antiphonar belgischer Herkunft, geschrieben am Schluß des 14. Jahrhunderts (Cod. Bruxellen. 268) und in einem ebenfalls von Zisterziensern stammenden Antiphonar des 15. Jahrhunderts (Cod. Darmstadien. 856) ist ein Cento, gebildet aus Strophe 1 des Hymnus zur Sext, aus Str. 1 des Hymnus zur Non und aus Str. 6 des Hymnus zur Komplet. — Wiederum ein liturgisches Buch des Zisterzienserordens ist es, nämlich ein aus den Niederlanden stammendes Nokturnale des 15. Jahrhunderts im Britischen Museum zu London (Cod. Harl. 2880), welches die für Terz, Sext und Non angeführten Hymnen als einen Hymnus für die Laudes enthält, also beginnend mit „Sacro tecta velamine". Dieser und die vorher erwähnten Hymnen sind mitgeteilt in

den Analecta Hymnica XXIII, Nr. 53; XII Nr. 37 u. 40. – Erwähnt muß noch werden, daß ein achtstrophiger Fronleichnamshymnus existiert des Anfanges „Ad cenam agni providi", der ganz gleichen Stil, gleichen Kreuzreim und gleiche Doxologie aufweist, wie die uns beschäftigenden Hymnen (Anal. Hymn. IV Nr. 33; vgl. XXIII, Nr. 51 u. 52). Auch er entstammt mehreren Zisterzienserbüchern des 14. und 15. Jahrhunderts und einem Breviere aus Egmont. Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß dieser Hymnus, dessen beide erste Strophen einem uralten und weitverbreiteten Osterhymnus entlehnt sind, auch von Johann von Mont-Cornillon verfaßt ist und zum ursprünglichen Fronleichnamsoffizium gehört. Nicht für die Komplet und die kleinen Horen schuf nämlich Johannes seine Hymnen, sondern für die Vesper, Matutin und Laudes, und zwar drei Hymnen von gleichem Stil und ziemlich gleichem Umfange: 1. Christus vere noster cibus. 2. Sacro tecta velamine. 3. Ad cenam agni providi. Als diese vor den drei Hymnen des Aquinaten weichen mußten, wollten die zunächst für dieselben interessierten Kreise doch nicht ganz darauf verzichten und verteilten sie auf andere nicht mit besonderen Hymnen bedachte Tagzeiten, was ein Zerstückeln zur Folge hatte. Allerdings bleibt das vorläufig eine Hypothese, mit deren näheren Begründung an dieser Stelle die Leser nicht geplagt werden dürfen.

Aus den eben vorgelegten trockenen Daten geht hervor, daß in ganz auffallender Weise neben den Kirchen der Ursprungsstätte des ersten Offiziums und der Nachbardiözesen fast ausschließlich die Zisterzienser die Hymnen des alten Offiziums zu bewahren suchten. Es ist bekannt, daß vielfach die heil. Juliana und Johannes von Mont-Cornillon als Mitglieder des Zisterzienserordens angesehen wurden. Bei den Zisterziensern in Villers ruht der Leib der hl. Juliana, und Bischof Robert, stets ein besonderer Freund der Zisterzienser, wurde nach seinem Tode zuerst in deren Abtei Aulne-sur-Saubre, dann nach Clairvaux übertragen. Alle diese Umstände ließen erhoffen, daß vielleicht am ehesten in den alten liturgischen Büchern der Zisterzienser das ursprüngliche Fronleichnams-Offizium oder doch Teile desselben zu finden seien. Ganz getäuscht wurde die Hoffnung nicht. Beim Durchforschen vieler in Frage kommenden Breviere und Antiphonare stellte sich zunächst heraus, daß während des 14. und 15. Jahrhunderts eine überraschend große Verschiedenheit im Offizium des Fronleichnams in den verschiedenen Häusern dieses Ordens (wie überhaupt in den Diözesen) herrschte. Neben völlig gereimten Offizien (vgl. Anal. Hymnica V, S. 28 ff. und XLIa, S. 37 ff.) fanden sich andere, in denen bald größere, bald geringere Partien aus dem Offizium des heil. Thomas von Aquin mit anderen Bestandteilen durchsetzt waren, also ähnlich wie im Antiphonar von St. Martin in Lüttich. In der Tat waren unter denselben auch mehrere jener Antiphonen, die aus letzterem Antiphonar von Papebroch veröffentlicht waren. Im Zisterzienser-Antiphonar von Villers (Cod. Bruxellen. 268) begegnen uns die folgenden Antiphonen:

1. Ad 2. Vesp. Antiphona 4: Christus suo sanguine nos lavat cotidie, cum eius passionis memoria renovatur.

2. Ad Benedictus per Octavam: Haec singularis victima Christi mortis est recordatio, scelerum nostrorum purgatio, cunctorum fidelium devotio, aeternae vitae adeptio.

Gar viel versprechend war ein Brevier des 15. Jahrhunderts aus der Zisterzienser-Abtei Aldersbach in Niederbayern, jetzt Clm. 2820 auf der

Münchener Hofbibliothek. Nach der Überschrift: „Incipit historia de Corpore Christi" hebt das Offizium wirklich in der ersten Vesper an mit der Antiphon „Animarum cibus", und auch die folgenden Antiphonen entsprechen ganz jenen im Antiphonar von St. Martin. Sie lauten:

Ant. 1. Animarum cibus, Dei sapientia, nobis carnem assumptam proposuit in edulium, ut per cibum humanitatis invitaret ad gustum divinitatis.

Ant. 2. Discipulis competentem conscribens hereditatem sui memoriam commendavit inquiens: Hoc facite in meam commemorationem.

Ant. 3. Totum Christus se nobis exhibuit in cibum, ut, sicut divinitus nos reficit, quem corde gustamus, ita nos humanitus reficiat, quem ore manducamus.

Ant. 4. Et sic de visibilibus ad invisibilia, de temporalibus ad aeterna, de terrenis ad caelestia, de humanis ad divina nos transferat.

Alsdann aber geht dieses Offizium über in jenes, das der hl. Thomas von Aquin uns dargeboten hat, jedoch mit Beimischung von Antiphonen und Responsorien, die letzterem fremd sind und entweder auch in anderen Offizien der Zisterzienser vorkommen oder nur hier sich finden. Ob darunter solche sind, welche dem Offizium des Johannes vom Cornelienberg eigen waren, bleibt schwer zu entscheiden. Vermuten möchte man es fast von manchen, welche ganz die fromme und sinnige Ausdrucksart des Mönches atmen, wie z. B. das 9. Responsorium:

Unus panis et unum corpus multi sumus,* Omnes, qui de uno pane et de uno calice participamus. ℣. Parasti in dulcedine tua pauperi, Deus, qui habitare facis unanimes in domo * omnes, qui de uno pane et de uno calice participamus.

Oder das Responsorium ad Cantica:

O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis, nos in via reficiens sub aliena specie, * Post praesentis vitae cursum refice nos in patria iam revelata facie sine specie media. ℣. Tu es cibus refectivus et potus salutiferus.

Man vergleiche hiermit die übrigen von Papebroch mitgeteilten Antiphonen, welche uns einen näheren Einblick in die Darstellungsart des Johannes vermitteln, und denen ich bislang anderswo nirgends begegnet bin:

Die Dominica ad Benedictus: Panem angelorum manducavit homo, ut qui secundum animum cibum divinitatis accipimus, secundum carnem cibum humanitatis sumamus; quia, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus. — Ad Magnificat: Panis vitae, panis angelorum, Iesu Christe, vera mundi vita, qui semper nos reficis, in te nunquam deficis, nos ab omni sana languore, ut te nostro viatico in terra recreati te ore plenissimo manducemus in aeternum.

Feria II ad Magnificat: Sanguis eius non infidelium manibus ad ipsorum perniciem funditur, sed cotidie fidelium suavi ore sumitur ad salutem.

Feria III ad Benedictus: Verus Deus, verus homo semel in cruce pependit se patri redemptionis hostiam efficacem offe-

rens; semper tamen invisibiliter est in mysterio, non passus sed quasi pati repraesentatus.

Ad Magnificat: Dominus Iesus Christus sine vulnere cotidie sacrificatus mortalibus in terra praestitit coelesti fungi ministerio.

Aus diesen Bruchstücken des ersten Fronleichnamsoffiziums, die hoffentlich mit der Zeit aus alten Zisterzienserbrevieren sich noch vermehren lassen und die vielleicht schon aus den erwähnten Offizien ergänzt werden könnten, wenn die einzelnen Antiphonen als Teile des ursprünglichen Offiziums erkennbar wären, ist es nicht möglich, sich ein klares Bild vom ganzen Offizium zu machen und es richtig zu würdigen. Ob es je gelingen wird, dasselbe ganz wieder aufzufinden, ist sehr zweifelhaft, weil im 14. und 15. Jahrhundert in den einzelnen Diözesen und Klöstern an den Offizien mit größter Freiheit nach Belieben geändert und eigenes und entlehntes Gut ganz nach Ermessen vermischt wurde. Die Offizien der Zisterzienser bezeugen das zur Genüge. Daher auch, wie oben angedeutet wurde, bleibt es höchst ungewiß, ob Chapeauville, Fisen und Oudin im 17. Jahrhundert wirklich das ursprüngliche Offizium vor sich hatten. Das besprochene Offizium aus Aldersbach ließ ja auch beim ersten Anblick die freudige Vermutung aufkommen, in den Besitz des Originals gelangt zu sein. Es möge uns genügen, daß wenigstens ein Bruchteil dieses liturgisch höchst beachtenswerten und wegen seiner Urheber verehrungswürdigen Werkes erhalten blieb. Um so freudiger ist es zu begrüßen, daß jenes herrliche Offizium, welches sogleich dem Feste des Fronleichnam mitgegeben wurde, als es im Auftrage des obersten Hirten der Kirche im Jahre 1264 seinen Einzug bei der ganzen Christenheit zu halten begann, in seiner ungetrübten Schönheit bis zu uns gelangt ist. So fromm und schlicht, so tiefsinnig und zu Herzen sprechend auch die Hymnen und die Antiphonen des Johannes von Mont-Cornillon sein mögen, der Aquinate mit der künstlerischen Sprachgewandtheit, mit der klaren Deutlichkeit, mit der ergreifenden Salbung und zündenden Begeisterung, die aus seinem Offizium und namentlich aus den Hymnen spricht, hat unstreitig die Palme davongetragen. Und wenn er vielleicht, ohne daß wir es nachweisen können, aus dem Offizium des Johannes einzelnes in sein Meisterwerk einfügte, so kann es uns darum erst recht lieb und wert sein. Sein bestes Können hat der hl. Thomas zu Ehren der Eucharistie mit Erfolg daran gewagt und so als erster seinen Mahnruf selbst ausgeführt:

Quantum potes, tantum aude,
Quia maior omni laude,
Nec laudare sufficis.



Ist Matthias von Janow die Einführung des Laienkelches in Böhmen zuzuschreiben, ist er überhaupt als ein Vorläufer der hussitischen Bewegung zu betrachten?

Von Dr. August Naegle, Universitätsprofessor in Prag.

Gewöhnlich liest man in den Lehrbüchern der Kirchengeschichte, daß die Einführung des Laienkelches in Böhmen dem Magister Jakobellus von Mies zuzuschreiben sei; ob er dazu von einem aus Dresden nach Prag geflüchteten deutschen Magister Peter angeregt worden oder nicht, möge dahingestellt bleiben. So viel ist gewiß, daß auf die Initiative des genannten Jakobellus, die sich zunächst an der Prager Universität in einer akademischen Disputation äußerte, in welcher er den Satz aufstellte, zum vollständigen Genusse der Eucharistie gehöre die Kommunion unter beiden Gestalten und es gebühre der Kelch ebenso den Laien wie den Priestern, Ende des Jahres 1414 zu Prag zuerst in der St. Martinskirche an den Mauern, bei St. Michael in der Altstadt und bei St. Adalbert auf der Neustadt das hl. Sakrament sub utraque ausgeteilt wurde.

Nun aber berichtet Von der Hardt in seinen Res Constantienses, tom. III, 1698, Prolegomena S. 20, auf dem Konzil zu Basel habe der Prager Magister Johannes von Rokycana, der Wortführer der Kalixtiner, behauptet, daß bereits vor Jakobellus von Mies als der erste in Böhmen Matthias von Janow das Volk „ad usum calicis invitasse, imo ritum iam exercuisse. Qui tamen per magistratum ecclesiasticum abstractus et absterritus manum remisit, ut omnes conatus subito expiarent."

In Matthias von Janow steht einer der bedeutendsten Männer Böhmens aus der sogenannten vorhussitischen Zeit vor uns. Aus ritterlichem Geschlechte entsprossen, wegen eines langjährigen Studienaufenthaltes zu Paris gewöhnlich auch Magister Parisiensis genannt, von 1381 bis zu seinem am 30. November 1393 oder 1394 erfolgten Tode Kanonikus am Veitsdome zu Prag, war er gleich anderen nicht wenigen seiner Zeitgenossen mit allen Kräften bestrebt, eine Besserung der unheilvollen Verhältnisse, die damals gewitterschwanger auf der Kirche lasteten, herbeizuführen. Während aber z. B. Konrad von Waldhausen und Militsch von Kremsier eine mehr geräuschvolle und Aufsehen erregende Tätigkeit von der Kanzel aus entfalteten, wirkte der ruhigere, gemessenere und harmonischer ausgebildete Matthias lieber im stillen als Pönitentiar im Beichtstuhle zu St. Veit und als Gewissensrat für die vielen, die sich seiner väterlichen Leitung anvertrauten, obwohl jedenfalls auch der Predigtstuhl nicht verschmäht ward, wie die von ihm verfaßten Homilien bezeugen. Vor allem jedoch suchte er literarisch einzugreifen durch eine große Reihe allmählich erschienener einzelner Abhandlungen, die später von ihm gesammelt in einem großen Werke vereinigt wurden mit dem Titel „Regulae veteris et novi testamenti". Außerdem werden Matthias noch zugeschrieben ein Traktat „super passione Christi", „de decem praeceptis" und eine Anzahl von Homilien. Doch scheint keine dieser letzteren Schriften mehr vollständig erhalten zu sein.

Des Magisters Hauptwerk, die „Regulae", hat erst jüngst ein böhmischer Gelehrter, Dr. Kybal, schon längst wiederholt geäußerten Wünschen[1] Rechnung tragend, aus einzelnen Teilhandschriften verschiedener Bibliotheken, wie des Böhmischen Museums, der Prager Universität, des Prager Metropolitankapitels, der Wiener Hofbibliothek herauszugeben unternommen. Bisher war hauptsächlich ein Traktat, zwar teilweise verstümmelt, mit dem Titel „De sacerdotum et monachorum abhorrenda abominatione desolationis" unter den Werken des Joh. Hus, Nürnberg 1858, ediert worden, dem er fälschlich zugeschrieben worden war. In neuerer Zeit hat insbesondere Palacky in der vorhin genannten Schrift S. 59—81 einige ihm besonders interessant erscheinende Bruchstücke in lateinischem Texte abgedruckt; Neander, der in seiner „Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 6. Band, Hamburg 1852" S. 365—449 ziemlich ausführlich von Matthias Janow handelt, hat große Auszüge aus dessen Schrift in deutscher Übersetzung seinen Ausführungen eingeflochten. Dr. Kybal veröffentlichte vorläufig in einem ersten Bande[2] die zwei ersten Bücher des in lateinischer Sprache geschriebenen und von dem Verfasser selbst in fünf Bücher eingeteilten Werkes, wobei jedoch der zweite Traktat des zweiten Buches „de distincta veritate" fehlt, weil gänzlich verloren gegangen.

Die nun bald komplett im Druck vorliegenden „Regulae" ermöglichen erst, sich ein völlig klares, sicherstehendes Urteil zu bilden über die Bedeutung des hervorragenden Mannes, und insbesondere bezüglich einer Anzahl von Fragen, die sich an den Namen Janows knüpfen, zu einem definitiven Resultate zu gelangen. Im ersten Traktat des ersten Buches und im ganzen zweiten Buche schilderte er nach den verschiedensten Richtungen hin die in der Kirche vorhandenen Mißbräuche, sie in Gegensatz stellend zu dem ursprünglichen Zustande des Christentums, nicht ohne sich von Übertreibungen, wie es bei Sitten- und Reformpredigern stets der Fall ist, freizuhalten; namentlich auf den Klerus hat er es abgesehen, zu dessen Charakterisierung in gar vielen seiner Vertreter er die Epitheta „falsche Propheten, Heuchler, Scheinheilige" beständig im Munde führt. Daß jedoch die Zustände unmöglich so schlimm und düster gewesen sein konnten, wie sie uns bei unserem Magister entgegentreten, zeigt allein schon die einzige Tatsache des regen wissenschaftlichen Sinnes, der an der erst kurz vorher neugegründeten Prager Universität herrschte, deren Lehrstühle bekanntermaßen ausschließlich mit Angehörigen des Klerus besetzt waren. Gemeinsam mit seinem Lehrer Militsch, mit dem er überhaupt den mystischen Zug teilt, der sein ganzes Leben und seine literarischen Früchte beherrscht, ist auch Janow zugleich mit verschiedenen anderen Zeitgenossen der aus einer sonderbaren Deutung der alttestamentlichen Propheten und der Apokalypse geschöpfte Gedanke eigentümlich, das Reich des Antichrists sei an-

[1] Palacky nennt in seiner Schrift „Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen, Prag 1869" S. 51 das fragliche Werk etwas hyperbolisch „eines der denkwürdigsten Bücher überhaupt, welches jemals in Böhmen geschrieben worden" und gibt S. 58 seinem Bedauern Ausdruck, daß nicht zu erwarten sei, daß es in Bälde würde herausgegeben werden. Ebenso würde Loserth, „Hus und Wiclif, Prag-Leipzig 1884" S. 60 eine Druckausgabe von Janows Schriften für „sehr erwünscht" halten.

[2] Matthiae de Janov, dicti Magister Parisiensis, Regulae veteris et novi testamenti. Primum in lucem edidit Vlastimil Kybal. Volumen I. Subsidio academiae scientiarum, artium et litterarum Bohemicae Pragensis. Oeniponte. Sumptibus librariae universitatis Wagnerianae 1908. XXIV u. 347 S.

gebrochen. Darunter versteht er aber nicht eine bestimmte Persönlichkeit, auch nicht den Satan selbst, sondern allgemein den nach seiner Meinung unter gar vielen seiner Zeitgenossen dem Geiste Christi entgegengesetzten Geist innerhalb der Kirche. „Omnis homo christianus, nisi habeat spiritum Jhesu crucifixi, est ypokrita et filius iniquitatis et Antichristus" (S. 303). So sind also die „Regulae veteris et novi testamenti", wie etwa der Titel nahelegen könnte, in erster Linie an Regeln aus dem Gebiete der Schriftinterpretation oder der biblischen Hermeneutik zu denken, keineswegs vornehmlich exegetischen Inhalts. Schon Palacky hat in seiner „Geschichte von Böhmen, III. Bd. I. Abtlg., Prag 1845, S. 175" „Regulae" mit „Grundgesetzen" übersetzt und den Titel entsprechend dem Hauptinhalt mit „Untersuchungen über das wahre und falsche Christentum" wiedergegeben.

Unter den von Matthias zu einer durchschlagenden kirchlichen Reform ganz besonders empfohlenen Mitteln gehört vor allem die allgemeine Einführung einer häufigen, wenn möglich täglichen Laienkommunion. Der eingehenden Behandlung dieses Themas ist der zweite Traktat des zweiten Buches und das noch zu veröffentlichende vierte und fünfte Buch gewidmet. Zu Beginn seiner Ausführungen (S. 51) weist Janow darauf hin, wie die Ansichten der Zeitgenossen bezüglich dieser auch stark ins Volksleben eingreifenden Frage geteilt waren. Er bringt zur Begründung seines Lieblingsgedankens alle möglichen Momente herbei, die theologisch zum Teil auf sehr schwachen Füßen stehen, beleuchtet das Thema aufs eingehendste nach seiner dogmatischen, historischen, psychologischen und religiös-sittlichen Seite, stützt sich auch gerne auf Autoritäten, sowohl aus der Patristik wie Scholastik, zeigt aber dem objektiven Kritiker indirekt selbst schon durch die hohen, idealen Anforderungen, die er an einen würdigen Empfang der Kommunion stellt und deren Auseinandersetzung zu dem Schönsten gehört, was hierüber jemals geschrieben worden, daß sein Verlangen in solcher Allgemeinheit mit Rücksicht auf die tatsächlich sittlichen Verhältnisse innerhalb der Gemeinden praktisch undurchführbar war und es auch jetzt noch ist, ein Resultat, zu dessen Berechtigung, ja Selbstverständlichkeit sich auch bereits gar manche Kirchenväter, wenn auch ungern, bekennen mußten. Auf S. 76 und 77 beklagt er sich bitter, es sei auf der Prager Synode vom 19. Oktober 1388 beschlossen worden, daß die Laien in der Regel höchstens monatlich einmal zur Kommunion zuzulassen seien. Zudem sei in der nämlichen Synode nach den Beschlüssen vieler Doktoren und Priester und unter Zustimmung des Bischofs und der Prälaten feierlich und öffentlich das Verbot verkündigt worden, daß die Plebejer und die Laien aus der christlichen Gemeinde auf keine Weise zum häufigeren oder täglichen Genuß des Sakramentes ermahnt werden dürften. Janow erblickt in dieser Maßregel bezw. Anordnung unter falscher Anwendung und Auffassung alttestamentlicher Prophetien eine Aufhebung des „iuge sacrificium" in der Kirche und die Ankunft des Reiches des Antichrists, ein eklatantes Beispiel für die oft mehr als sonderbare, vornehmlich von mystischen und apokalyptischen Gesichtspunkten beherrschte Bibelexegese des Magisters. Der Herausgeber Dr. Kybal bemerkt in Nota 1 S. 77 zu der angegebenen Stelle, daß Matthias außerdem bloß noch bei zwei Gelegenheiten der fraglichen Synode, deren Akten bisher nicht aufgefunden werden konnten, Erwähnung tut, nämlich in lib. III, tract. VI. c. 62 und in lib. IV, art. V. c. 21, die noch der Veröffentlichung harren. Auch fand ich in dem bis jetzt gedruckt

vorliegenden Bande keinen Hinweis des Magisters auf den Widerruf, den er im folgenden Jahre 1389 auf einer „Pragae apud S. Nicolaum in antiqua civitate“ (zu Prag in St. Nikolaus in der Altstadt) abgehaltenen Synode leistete. „In praesencia maxima multitudine prelatorum et plebanoram ac clericorum“ nahm er feierlich und öffentlich zurück, was er „nicht recht vorsichtig, klug oder passend“ gepredigt hatte und anderen zum Gegenstande des Irrtums oder des Ärgernisses geworden war oder werden konnte. Er widerrief, daß die Bilder Christi und der Heiligen Anlaß zur Idololatrie geben würden und deshalb verbrannt oder zerstört werden sollten. Vielmehr sprach er sich selbst für den Kultus und die Verehrung der Bilder aus: „secundum institutionem et consuetudinem sancte matris ecclesiae.“ Ebenso erklärte er sich für die Verehrung der Heiligen und Reliquien, die nicht wirkungslos sei, deren Nutzen er vielmehr ausdrücklich anerkenne, und gestand zu, daß der Mensch, welcher würdig den Leib Christi empfange, ein mystisches Glied Christi werde. Zum Schlusse versprach er, Laien nicht mehr zum täglichen Genusse der hl. Kommunion zu ermahnen und auch nicht jeden Beliebigen ohne Unterschied zuzulassen, insbesondere nicht jene, die sich im ersten Stadium der Reue befänden. Nachdem Matthias gelobt, daß er in Zukunft bezüglich aller dieser Punkte das Gegenteil von dem tun und lehren wolle, was er bisher getan und gelehrt habe, wurde ihm noch auferlegt, sich ein halbes Jahr des Predigens, des Beichthörens und der Austeilung der hl. Kommunion außerhalb seiner Kirche zu enthalten. Der genaue Wortlaut ist aus zwei Handschriften der Stiftsbibliothek zu Wurzen und der Prager Universitätsbibliothek abgedruckt in Höflers Concilia Pragensia 1353 – 1413, Prag 1863, S. 37 – 39, teilweise in Palackys Geschichte von Böhmen, Bd. III, 1 S. 179 – 180.

Auch bezüglich der im Laufe der Zeit sehr häufig ventilierten Frage, ob Matthias theoretisch die allgemeine Notwendigkeit der Kommunion sub utraque gelehrt und demgemäß auch die ältere gewöhnliche Praxis der Kirche, den Laien das hl. Abendmahl unter zwei Gestalten darzureichen, wieder eingeführt habe, ist, um zu einem definitiven, endgültigen Resultate zu gelangen, die vollendete Drucklegung des ganzen Werkes abzuwarten, das in den folgenden Büchern vielleicht ganz bestimmte Aufschlüsse bietet. Wie bereits oben erwähnt, berichtet Von der Hardt, Rokycana habe auf dem Konzil von Basel 1433 solches von Janow strikte behauptet. Der auf dem Konzil Rokycana entgegentretende Johannes von Polemar (Palomar) erwiderte, daß der Magister Matthias zu Prag wohl Neues über das Altarsakrament gepredigt, aber auf der Prager Synode von 1389 widerrufen habe. „In quibus tamen articulis, ut Polemarus eos refert, communionis calicis clara mentio haud facta. Unde in dubio relinquit Polemarus, an Matthias calicem populo dederit an secus. Hoc interim certum esse ait, eum prohibitum fuisse. Sive, inquit, ipse inceperit hanc novitatem praedicare, sive sub utraque specie communicare, tamen sua doctrina sive practica non habuit progressum.“ Im Gegensatze zu Höfler, Concil. Prag., Einleitung S. L, L. Krummel, Geschichte der böhmischen Reformation im 15. Jahrh. S. 74 und Palacky in seiner Geschichte von Böhmen III, 1 S. 180 u. 333 (in „Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen“ S. 57 ist er zurückhaltender), welche Rokycanas Behauptung als Tatsachenmaterial behandeln und wenigstens einen wirklich erfolgten

Versuch Janows, die Kommunion unter beiden Gestalten auszuteilen, annehmen, stimme ich, vorausgesetzt, daß der Bericht v. d. Hardts auf Wahrheit beruht,[1] gleich Loserth, Hus und Wiclif, S. 72, und Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, S. 130, mit Rokycanas Widersacher Polemar überein, daß von des ersteren Seite eine Verwechselung, möglicherweise sogar eine absichtliche Konfundierung mit den obigen, auf der Synode von 1389 behandelten Punkten vorliege. Dort würde aber auch sicherlich die Forderung des Laienkelches ausdrücklich beanstandet und Widerruf verlangt worden sein, wenn Janow sie wirklich gestellt oder sie gar praktisch durchzuführen begonnen hätte. Auch konnte ich in den nunmehr gedruckt vorliegenden Büchern der „Regulae“ keine einzige Stelle finden, an welcher er sich irgendwie offen und direkt für die allgemeine Notwendigkeit einer zweigestaltigen Kommunion aussprechen würde, wie dies z. B. Neander, Allg. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, VI. Bd., Hamburg 1852, S. 441 behauptet. Wenn Palacky (Geschichte, a. a. O. S. 180 und Vorläufer, S. 58) und Krummel, S. 74, aus der ganzen eucharistischen Ausdrucksweise des Magisters die Tendenz herauslesen wollen, als ob sich der Laienkelch „von selbst verstände und in der Tat in praxi wäre“, so ist zuzugestehen, daß manche Texte, so z. B. in Kybals Ausgabe S. 56, 91, 92, 95 usw. oberflächlich besehen, ohne Rücksicht auf den engeren und weiteren Zusammenhang, auf den ersten Blick einen solchen Eindruck hervorrufen können. Aber alle diese und andere Bemerkungen haben teils historische Reminiszenzen an die ältere zweigestaltige Austeilung im Auge, teils wollen sie die schon in der doppeltgestaltigen Einsetzung von seiten des Stifters gelegene und durch alttestamentliche Vorbilder und Prophetien angedeutete prinzipielle Kongruenz des Empfanges der Spezies von Brot und Wein zum Ausdruck bringen, lauter Sätze und Ausführungen, die auch jeder in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramte aus vorzüglich praktischen Gründen für die eingestaltige Laienkommunion eintretende Theologe des Mittelalters wie auch der Jetztzeit ohne weiteres unterschreiben kann und wird. Auch der Protestant Gieseler räumt S. 333 ein: „Diese Ausdrucksweise war auch von dem Genusse unter einer Gestalt dogmatisch vollkommen richtig.“ Zudem steht den namentlich von Neander und Palacky in fraglichem Sinne gedeuteten Stellen eine mindestens ebenso große Menge von Texten gegenüber, an denen die Eucharistie bloß „Speise“, bloß „Brot“ genannt wird, z. B. auf S. 53, 57, 58, 71, 84, 85, 132, 140 usw. oder von dem „Essen“ allein die Rede ist, so auf S. 68, 91, 96, 127, 129, 130, 134, 152 usw. und dies bisweilen in einem Zusammenhange, aus dem heraus man es am wenigsten erwarten sollte, so z. B. wenn er auf S. 91 unter Bezugnahme auf Isaias 30, 20 von einem dort angedeuteten doppeltgestaltigen Empfange spricht, aber dann seine Ausführungen schließt mit dem Satze: „Igitur et plebi prophetice prescripsit hoc nostrum sacramentum cottidie vel frequenter manducandum.“

[1] Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, II. Bd. 3. Abtlg., 2. Aufl. S. 332, spricht die Vermutung aus, daß v. d. Hardts Bericht aus Manuskripten geschöpft sein müsse, da sich in den gedruckten Akten nichts davon finde. Ich selbst habe die ungemein lange Hauptrede Rokycanas bei Martène VIII, 262—305 und bei Harduin VIII, 1655—1760 die große Erwiderung des Johannes von Ragusa, der eigentlich offiziell und nicht Johannes von Palomar dem Rokycana auf dem Konzil entgegnete, durchgesehen und konnte ebenfalls dort keine der durch v. d. Hardt überlieferten Bemerkungen entdecken.

Einer der Haupteinwände, der wider die allgemein tägliche Kommunion dem Magister und seinem Anhange gegenüber geltend gemacht wurde, war der, daß eine solche Gewohnheit eine gewisse Gleichstellung des Laienelementes beiderlei Geschlechtes mit dem Priestertum in der Kirche zur Folge hätte. Es ist meines Erachtens vollständig ausgeschlossen, daß man bei Erhebung dieses Bedenkens jenes andere Moment vergessen haben sollte, dessen aber mit keinem Worte Erwähnung geschieht, nämlich den allgemeinen Empfang des Sakramentes sub utraque, falls Matthias denselben wirklich als notwendig gefordert oder gar praktisch durchgeführt haben würde, da gerade hierin noch mehr eine Gleichstellung von Laien- und Priestertum gelegen gewesen wäre. Der Magister teilt die ganze Befürchtung überhaupt nicht, indem er den Einwand kurz zurückweist: „Tamen consequentia tua simpliciter falsa est, quia licet populus dei cottidie sacramentum ecclesiae iteraret, tamen in nullo adhuc esset equiparatus sacerdoti. Nam adhuc semper populus esset populus et sacerdotes essent propter officium prelati populorum“ (S. 131).

Dieser Satz allein läßt schon zur Genüge erkennen, wie wenig Matthias die Idee eines allgemeinen Priestertums in dem Sinne vertritt, daß er etwa, wie Neander (a. a. O. S. 405, vgl. Krummel S. 96) ihm vindiziert, „die bisherige Scheidewand zwischen Priestern und Laien“ hätte aufgehoben wissen wollen. Wenn Lechler (a. a. O. S. 129) schon aus dem Umstande, daß unser Magister „weit davon entfernt ist, inbetreff des inneren Lebens einen angeblichen Vorsprung des klerikalen Standes vor den Gemeindegliedern anzuerkennen“, schließt, daß er damit „echt evangelisch und reformatorisch das allgemeine Priestertum der Gläubigen behaupte“, so hat gleich Janow zu allen Zeiten die katholische Theologie ohne weiteres zugegeben, daß subjektiv von keinem prinzipiellen Unterschied inbezug auf das innere Gnadenleben zwischen Laien- und Priestertum die Rede sein könne, ja daß so manche Angehörige der ersteren Kategorie sittlich und damit auch vor den Augen Gottes viel höher zu werten seien als der eine oder der andere moralisch minderwertige Kleriker, ein Moment, das hervorzuheben Matthias gerade zu seiner Zeit Ursache genug hatte. Aber trotzdem wird er nicht müde, immer und immer wieder in den gewähltesten Ausdrücken die hohe Würde des Priestertums wie der kirchlichen Hierarchie überhaupt zu betonen, deren erhabenere Stellung ungeachtet der den einzelnen Individuen anhaftenden persönlichen Mängel nicht angetastet werden dürfe. Er nennt die Priester z. B. „ministri dei et patres plebium“ (S. 113), „apostolorum sequaces“ (S. 57), die aufgestellt sind, „um für das Heil des Volkes zu sorgen“ (S. 115), denen allein (solis presbiteris) es zukomme, das neutestamentliche Opfer darzubringen, zu nehmen und den übrigen darzureichen und denen, selbst wenn sie „mercenarii infideles“ sind, nach dem strikten Auftrage Christi zu gehorchen sei (S. 254). Ja, Matthias hält es für notwendig, die Prediger zu ermahnen, sie sollten sich hüten, damit sie nicht durch ihren in der Öffentlichkeit wider den Klerikerstand vorgebrachten Tadel beim Volke Abneigung gegen die Priester hervorrufen, „quia sic sua predicacio vergeret ad destruendum et non ad edificandum, quod summopere doctori est cavendum, et obviaret talis sermo sanctis scripturis, que persuadent populos suis prepositis esse grate obediendum, eciam discolis, ut sic ordo dei et unitas conservetur, quia dominus Jhesus est deus pacis et non deus

dissensionis. Inest namque semper ex quodam pacto divino spiritus Jhesu in sacerdotibus plebium ordinariis, quos vulgo vocant plebanos, et hoc est propter ordinem et funccionem officii. Et notanter dictum accipe contra sacerdotes proprios et ordinarios populorum, quoniam obediencia plebis ad illos multum est a predicatore commendanda, prout magister unicus et dominus Jhesus ubique plebeios ad sacerdotes suos cum debita reverencia et oblacione eisdem censuit fore plebibus obediendum, sicut scriptum est: ‚Supra cathedram Moysy sederunt scribe et pharisei. Omnia ergo, que dicunt vobis, servate et facite, opera autem eorum nolite facere.' (Matth. 23, 2. 3.) . . . Itaque sacerdotes ordinarii, quamvis sint discoli, dum tenent cathedram ecclesie, habent assistenciam spiritus sancti" (S. 286—287). Wie man bei solchen ein spezifisches neutestamentliches Priestertum ex professo aufs schärfste urgierenden Ausführungen unseren Magister als Vertreter der Idee eines allgemeinen Priestertums im Sinne der späteren Reformatoren des 16. Jahrhunderts hinstellen kann, ist unerfindlich. Ebenso liegt bei Janows obigen, auch die Autorität unwürdiger Priester ausdrücklich wahrenden Worten der diametrale Gegensatz zu der revolutionären Auffassung eines Wiclif und Hus auf der Hand, die lehrten, daß die Kirche Christi nur aus der Gesamtheit der Prädestinierten bestehe und daß jeder geistliche wie weltliche Obere durch den Fall in eine Todsünde seine Rechtmäßigkeit und damit den Anspruch auf Gehorsam verliere, zwei Grundsätze, durch welche jeder Art von Willkür Tür und Tor geöffnet waren. Zwar findet sich auch bei Janow der Satz: „Ecclesia electorum est unicum proprie et solum corpus mysticum Christi Jesu." Aber diese Worte in obigem hussitischen Sinne zu deuten, wie dies Neander S. 405 und Krummel S. 96 tun, dagegen spricht schon die Tendenz, wie sie durch das ganze Werk des Magisters sich hindurchzieht und die davon ausgeht, die Kirche in erster Linie als äußere, sichtbare Gemeinschaft zu fassen. Dem steht nicht entgegen, noch eine spezifisch innere Gemeinschaft, die von der subjektiven Anteilnahme der einzelnen an dem inneren Glaubens- und Gnadenleben der Kirche abhängt, zu betonen. Es ist eine solche Unterscheidung ein allbekannter, altchristlicher, auch durch das Mittelalter bis jetzt in der katholischen Theologie vertretener Gedanke, wie dies außer vielen anderen z. B. der protestantische Theologe Kahnis, „Lutherische Dogmatik II, 627" zugibt: „Die altkatholische Kirche hat beide Seiten — innere und äußere Gemeinschaft — zwar unterschieden, aber nicht geschieden." Auch unserem Magister ist diese Unterscheidung wohl geläufig; nur kommt sie bei ihm in etwas krasser, auffallender Form zum Ausdruck, wie er denn auch jeden, der den Geist Christi nicht besitzt, als „Antichrist" bezeichnet, den er, wie bereits erwähnt, innerhalb der Kirche entstanden sein läßt.

Man hat gerne bis zum heutigen Tage von den verschiedensten Seiten Matthias von Janow einen Vorläufer des Hus, ja der deutschen Reformation des 16. Jahrhunderts, insbesondere Luthers, genannt. Neander hat unter den Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine förmliche, allerdings nichts weniger als gründliche Untersuchung veröffentlicht „Über Matthias von Janow als Vorläufer der deutschen Reformation und Repräsentanten des durch dieselbe in die Weltgeschichte eingetretenen neuen Prinzips", die in dem vielsagenden Satze gipfelt: „M. v. J., der große Vor-

bote Luthers." Aber im vollen und eigentlichen Sinne ein derartiges doppeltes Vorläufertum des Magisters zu konstruieren, muß unter allen Umständen abgelehnt werden. Wohl findet sich in Hussens Schriften manche sachliche Ähnlichkeit mit verschiedenen Erörterungen Janows, wie bezüglich der Mißstände innerhalb des Klerus, übertriebener, zum Teil abergläubiger Reliquienverehrung, Überschätzung des äußeren Gottesdienstes gegenüber dem inneren religiösen Leben, tieferer, geistiger Erfassung der sonst veräußerlichten und geistlos gewordenen Zeremonien, allzu ausgedehnter Häufung speziell kirchlicher Satzungen und Gesetze und der unwesentlichen und erst in der Zeit gewordenen Einrichtungen gegenüber den wesentlichen usw. Aber derartige Bedenken und Beschwerden von den verschiedensten Seiten gegen wirkliche oder vermeintliche Mißstände und Mißbräuche innerhalb der Kirche fehlen von allem Anfang an in keinem Zeitalter der Kirchengeschichte. Zudem sind die angegebenen lauter Fragen, die nicht erst von unserem Magister zur Diskussion gestellt, die insbesondere in Böhmen damals ziemlich allgemein besprochen wurden, so daß, wie schon Loserth S. 60 ganz richtig schließt, es als fraglich hingestellt werden muß, ob man hierbei an eine spezielle Beeinflussung durch die „Regulae" Janows auf Hus denken darf, zumal dieser in seinen Schriften den ersteren nicht einmal mit Namen nennt, während er sonst mit Zitaten nicht gerade sparsam ist. Wie wenig Matthias in grundlegenden dogmatischen Fragen, namentlich inbezug auf das Festhalten an dem althergebrachten Kirchenbegriff, die Wege eines Hus gegangen, ist im vorausgehenden bereits angedeutet worden. Mit Recht frägt Loserth S. 59: „Wo findet sich bei ihm — Janow — ein Satz wie jener, der Hussens Lehre von der Kirche zum Fundamente dient und geeignet war, nicht bloß die bestehende Ordnung in der Kirche, sondern auch im Staate zu vernichten?" Unseres Magisters Standpunkt der hl. Schrift gegenüber ist nicht das spätere Sola-Scriptura-Prinzip, so daß er etwa die kirchliche Tradition prinzipiell verworfen hätte zugunsten der Bibel als der dann alleinigen Glaubensquelle. Seine „Regulae" bekunden zwar eine ausnehmend eingehende Kenntnis der Bücher des Neuen wie des Alten Testamentes und seine durch dieselbe getränkte Schreibweise legt davon Zeugnis ab, daß es keine Übertreibung gewesen, wenn er selbst im Prooemium, caput II. S. 12 ff. von seinen mit Vorliebe gepflogenen biblischen Studien programmatisch sagt: „Quapropter in hiis scriptis meis per totum usus sum maxime byblia et ipsis cyrographis et modicum de dictis doctorum, tum quia biblia semper ad omnem consideracionem et materiam scribendam semper mihi prompte et copiose occurrit, tum quia ex ipsa et per eius divinissimas veritates, que sunt lucide et per se manifeste, solidius omnes sentencie confirmantur, fundantur stabilius et utilius ruminantur, tum quia ipsa est, quam a iuventute mea adamavi et vocavi ipsam amicam et sponsam meam, ymno matrem pulchre dileccionis et agnicionis et timoris et sancte spei." So sehr er hiermit auch die grundlegende Bedeutung der Bibel als des naturgemäßen Fundamentes des Glaubens in den stärksten Ausdrücken urgiert und im Verhältnis zu deren ausgedehnter Benutzung nur von einer mäßigen (modicum) Berufung auf die Kirchenväter und Scholastiker spricht, so erklärt er doch in seinem Prooemium S. 13. 14 weiter, daß er die sentencias et veritates doctorum „plurimum" eingeschoben, aber bloß von

einer wörtlichen, ausdrücklichen Zitierung ihrer eigenen Worte Abstand genommen habe, aus dem einfachen Grunde, weil der Doktoren und ihrer Bücher zu viele seien (tum quia verba et doctrine doctorum habent loca sua, id est libros plurimos, et qui volt ipsos legere, per se potest invenire, tum quia iam tanta est multitudo doctorum et praesertim librorum ipsorum in dei ecclesia, ut facile a quolibet possit videri, totum mundum non posse comprehendere eos, qui conscripti sunt, libros). Übrigens hat Janow trotzdem, wenn ich die Bemerkung auf S. 164 richtig verstanden habe, in dem später noch zu veröffentlichenden dritten Buche die prisci et moderni doctores in ausgiebigem Maße genauer beigezogen zur Stütze seiner eigenen Auffassung betreffs der häufigen Kommunion.

Wie wenig es an sich berechtigt ist, unseren Magister als einen Reformator im Sinne eines Hus oder Luther zu bezeichnen und wie wenig er selbst daran dachte, sich als einen solchen aufzuwerfen, zeigt am besten und deutlichsten seine wiederholte, ohne Zweifel aufrichtigst gemeinte Versicherung, daß er in allem, was er tue und schreibe, sich dem kirchlichen Lehramte, seiner heiligsten Mutter, der römischen Kirche, aufs demütigste und devoteste unterwerfe, indem er gewiß sei, daß er dann im gemeinsamen katholischen Glauben, Liebe und Hoffnung verharre. „Et singulariter ac notabiliter me et ista scripta et omnia mea humiliter et devote subicio matri mee piisime, Romane ecclesie et ipsius doctoribus venerabilibus atque sanctis, obsecrans coram pio Jhesu, ut probent me, et dicta factaque mea omnia et singula temptent usque finem. Et ego paratum me exhibeo sequi et obedire, quoniam scio, quod illa via est regia, certissima et secura, qua ambulans non confundar in eternum, id est humilem et subiectum Christo Jhesu in communi fide, spe et caritate sancte catholice ecclesie“ (S. 14; vgl. S. 15 und 50). Er verwahrt sich ausdrücklich aufs schärfste dagegen, daß er bei seiner Kritik und Bekämpfung der innerhalb der Kirche und des Klerus herrschenden Mißstände diesen ehrwürdigen Stand selbst in seinen verschiedenen Graden, überhaupt „quemlibet statum, gradum, condicionem, officium et consuetudinem sancte ecclesie“ oder gar die kirchliche Hierarchie angreifen wolle, die er vielmehr, von Jugend auf mit Begeisterung für das Haus Gottes erfüllt, hochschätze und verehre. Auch halte er fest und bekenne mit Liebe alles und jegliches, was die heilige katholische römische Kirche, das ist der Papst mit seinen Kardinälen und den übrigen Bischöfen und hl. Vätern bis zu Bonifaz IX., beschlossen und verordnet hat, weil er aufrichtig glaube, daß dies im Namen Jesu Christi geschehen sei. Ebenso nehme er gerne an die Dekrete der anerkannten Konzilien, da dieselben unter Eingebung des hl. Geistes erlassen seien. „Protestor autem hic et notum facio universis, ad quos scripta vel scribenda pervenerint, quod, dum multa loquens et disputans de ypocrisis pessima iniquitate es ypocritis, frequenter facio mencionem de clericis, sacerdotibus diversorum graduum et condicionum atque de monachis et religiosis invective contra huiusmodi, qui sunt ypocrite, et quandoque corripiendo descendo ad speciem statuum, ordinum atque graduum ipsorum, nequaquam sanctos et dignos clericos, sacerdotes et monachos inpugno neque intendo quidquam dicere, quod ullomodo per directum vel indirectum possit sanctorum huiusmodi statui vel gradui

aut honori derogari. Quinymmo quia pro sancta dei ecclesia, dulcissima matre mea christiana et nupta domini mei piissimi Jhesu Christi, zelo zelatus sum mox a iuventute mea, usque dum evacuavi ea, que sunt parvuli, et factus vir, ad huc amplius zelus domus domini Jhesu crucifixi dei mei comedit me, et quia diligo decorem domus domini et per consequens quemlibet statum, gradum, condicionem, officium et consuetudinem sancte ecclesie, diligo omnem gradum, ordinem, religionem et conventum clericorum, sacerdotum, monachorum et religiosorum sanctorum, et quia inquam diligo, teneo et profiteor omnia, que sanctissima mater mea ecclesia catholica Romana, id est dominus papa cum suis cardinalibus et ceteris coepiscopis et sanctis patribus usque ad papam Boniffacium IX. decrevit, ordinavit et statuit et consecravit, omnia inquam illa, quia sincera fide diligo et confiteor facta in nomine Jhesu Christi ... Verumtamen hic non assumpsi, protestor, inpugnare decreta et statuta sanctorum patrum et conciliorum probatorum, qui spiritu sancto inspirati fecerunt omnia, que fecerunt" (S. 171. 172. 211). Eine praktische Betätigung und Bestätigung dieser streng kirchlichen Gesinnung bietet uns der obenerwähnte Widerruf auf der Prager Synode des Jahres 1389. Es ist darum wirklich völlig unverständlich, wie Neander, Allgemeine Geschichte der Religion und christlichen Kirche, a. a. O. S. 366, sich zu dem bereits von Loserth, S. 59, zurückgewiesenen übertreibenden Satze versteigen konnte: „Hus ist hinter dem Matthias von Janow eher zurückgeblieben, als daß er über ihn hinausgegangen wäre." Man kann vielmehr eher sagen: Matthias hat dort aufgehört, wo Hus und Luther angefangen haben.

Das wenigstens muß wohl angenommen werden, daß unter den verschiedensten Teilursachen, die zur Anbahnung und Ausreifung der schließlich ohne Maß gegen alles Bestehende sich kehrenden hussitischen Bewegung beigetragen haben, neben vielen anderen Schriften auch unseres Magisters übertreibende, bisweilen über das Ziel hinausschießende Beurteilung der bestehenden Zustände – allerdings wider seine Absicht – sich geltend machte, obgleich diese Einflußnahme im einzelnen wird schwer nachzuweisen sein. So nennt Hus, wie bereits konstatiert, nicht einmal seinen Namen. Vornehmlich wird Janow durch seine ungestüme, im Mittelpunkte aller seiner Ausführungen stehende und immer wiederkehrende Betonung des Nutzens und der Notwendigkeit der allgemein täglichen Laienkommunion zugleich mit anderen hervorragenden Prager Zeitgenossen, wie Militsch von Kremsier, Matthäus von Krakau, Albertus Ranconis de Ericinio, die in ähnlicher Weise das nämliche Thema behandelt hatten, **indirekt** mitgewirkt haben zur späteren Entstehung des Utraquismus, ohne daß, wie bereits oben hervorgehoben, irgend ein positiver Hinweis nach dieser Richtung hin in seinen Schriften sich aufzeigen läßt. Denn „darin lag", wie schon Höfler, Mag. J. Hus S. 132 und ihm folgend Krummel, S. 99, bemerken, „der natürliche Übergang zum späteren Utraquismus, indem, wenn einmal der Laie gleich dem Priester den Leib des Herrn täglich genoß, kein Grund vorhanden zu sein schien, warum ihm der Kelch versagt sein sollte." Es ist tatsächlich naheliegend, daß, obwohl nicht er selbst, später andere aus unseres Magisters eucharistischen Erörterungen eine solche Schlußfolgerung glaubten ziehen zu dürfen.

Mehr noch bin ich geneigt, eine günstige Wirkung der an sich gut gemeinten und edlen Bestrebungen des Prager Domherrn und Pönitentiars auf die streng kirchlichen Kreise anzunehmen, wenn dieselben sich zwar auch genötigt sahen, auf den Synoden der Jahre 1388 und 1389 Stellung zu nehmen wider das, „was er nicht recht vorsichtig, klug oder passend" gepredigt und geschrieben hatte. Bezeichnet er es doch selbst in der Einleitung als den Zweck seiner schriftstellerischen Tätigkeit, „eine Anzahl von Männern zu heiligem Eifer für das Haus Gottes zu erwecken," worunter er gemäß der ganzen Tendenz seiner Regulae nur eine innerhalb des Rahmens der kirchlichen Einheit und Autorität vor sich gehende Wirksamkeit verstehen konnte. Auch Loserth gibt S. 61 der Ansicht Raum, daß des Magisters Schriften im großen und ganzen sicherlich den Beifall des mit ihm schon von Paris her befreundeten damaligen Prager Erzbischofs Johann von Jenzenstein gefunden haben, der im Prinzip den nämlichen, auf eine Besserung der kirchlichen Verhältnisse hinzielenden Bestrebungen mit der ganzen Leidenschaft seines Charakters zugetan war und gleichfalls eine sehr bedeutende literarische Tätigkeit entfaltet hat. Und um sich zu überzeugen, daß es an der Seite des tüchtigen Erzbischofs unmittelbar vor Ausbruch der hussitischen Bewegung und während derselben in Böhmen gottbegeisterte Männer genug gab, die auf streng kirchlichem Boden stehend mit allem Eifer eine gründliche Hebung der Mißstände und Schäden innerhalb der Kirche zu erzielen suchten, braucht man bloß die energischen Verhandlungen und Beschlüsse der zahlreichen Prager Synoden zwischen 1353 – 1413 durchzulesen, von denen bekanntermaßen Höfler die Akten von nicht weniger als 38 gesammelt hat, ohne daß es ihm möglich war, eine Komplettierung zu erreichen. Soviel ich sehen konnte, hat nach dieser Seite hin die Bedeutung Janows niemand besser und treffender gewürdigt als gerade Höfler, der S. XLVII sein Endurteil in die Worte zusammenfaßt: „Die glühende Liebe, welche er zum gekreuzigten Heilande trägt, die Reinheit und Lauterkeit seines Wesens, die unablässige Vertiefung in die ihm aufgeschlossenen Mysterien des Alten und Neuen Testamentes reihen ihn im Osten des deutschen Reiches jenen zarten und lieblichen Charakteren an, welche damals im Westen entstanden waren und in Thomas von Kempen und den gleichgesinnten Männern Niederdeutschlands der so aufgeregten, bald konvulsivisch erschütterten Zeit einen so großen sittlichen Halt gaben. Ebendeshalb hat diese Seite seiner Wirksamkeit einen bleibenden Wert."

Moralpädagogik nach F. W. Förster.

Von Dr. Hubert Gerigk, Kuratus, Weißwasser (Ober-Lausitz).

Unschätzbare Dienste leistet dem Katecheten, welcher die Kinder in der Sittenlehre mit Erfolg unterrichten will, das rühmlichst bekannte Buch von Fr. W. Förster: „Jugendlehre",[1] dessen Grundgedanken mit Herbeiziehung verschiedener Beispiele zur Beleuchtung der allgemeinen Aufstellungen im folgenden wiedergegeben seien.

[1] Ein Buch für Eltern, Lehrer und Geistliche. Berlin 1904 (Reimer).

Von der Tatsache ausgehend, daß die moderne Kultur, die in ihren meisten Lebensäußerungen durch das Streben des Menschen nach Ergründung der Außendinge und Beherrschung der mechanischen Naturgewalten sich kennzeichnet, dem Wesen nach technische Kultur ist, stellt Förster die nachdrückliche Behauptung auf, daß diese auf die Dauer zur Unmöglichkeit wird, wenn nicht zur äußeren Kultur die innere hinzukommt, weshalb es die moderne Schule als die allerwichtigste Aufgabe betrachten muß, sich mit der Pflege der Seelenkultur zu befassen, die in der Bildung des Charakters und in der Erziehung zur Liebe besteht. Wird die Schule dieser Aufgabe zurzeit gerecht? Förster fällt (S. 6) das Urteil: „Wir wissen also, daß die moderne Schule nur ein Abbild des modernen Lebens ist. War einst die Erziehung zum Christentum das oberste Ziel der ganzen Jugendbildung, der einheitliche Gesichtspunkt, dem alles untergeordnet und zu dem alles andere in Beziehung gesetzt wurde, als ein Mittel zum Zweck, — so fehlt unserer modernen Schule eben eine solche Einheit. Eine größere oder geringere Summe von Kenntnissen wird überliefert teils zur Vorbereitung auf den Kampf ums Dasein, teils zur Erlangung einer gewissen allgemeinen Bildung." Der Vernachlässigung einer bewußten Mitarbeit an der Charakterbildung liegt die Illusion des 18. Jahrhunderts zugrunde, daß „Volksbildung auch ohne weiteres Volksgesittung bedeute, daß die sittliche Bildung also ein Nebenprodukt der intellektuellen Aufklärung sei" (S. 7).

Wie kann nun das Ziel ethischer Jugendlehre, welche die geistigen Kräfte des in den Entscheidungsjahren befindlichen Menschen in den Dienst der Beherrschung aller niederen Triebe stellt, am vollkommensten erreicht werden?

Erste Weisheit aller Pädagogik ist, daß der Lehrende es versteht, die Selbsttätigkeit des Kindes für die Aneignung der Lehre zu gewinnen, was dadurch geschieht, daß er eine Anknüpfung im Interessenkreise des Kindes sucht. Was man in anderen Fächern tut, das muß auch in der Moralpädagogik für nötig gehalten werden, deren Ziel viel schwerer zu erreichen ist, als mancher zu glauben geneigt ist. Alle die irren sich, welche die Meinung haben, daß es genügt, die Schönheit der Tugend durch gefühlvolle Geschichten zur Darstellung zu bringen, indem man glaubt, daß dadurch erfolgreich auf den Willen des Kindes eingewirkt werde. Das ist eine Täuschung, da zwei psychologische Vorgänge, die sich durchaus voneinander unterscheiden, in unzulässiger Weise identifiziert werden. Etwas anderes ist das Interesse des Kindes an den Vorgängen der Erzählung, etwas anderes das Interesse an der Nachahmung der durch die Erzählung vor Augen geführten Handlung. Darauf kommt alles an, dieses letztere Interesse im Geiste des Kindes zu wecken, was nicht zu leicht genommen werden darf. Die natürliche Betätigung und Willensrichtung des Kindes wird erst dann angeregt werden, wenn der Lehrer es versteht, die vorbildliche Handlung dem kindlichen Gedankenkreis und der Welt seiner Motive anzupassen. Auch die anschaulichste Darbietung einer edlen Tat wird an sich diese Wirkung zu erzielen nicht imstande sein.

„Durch noch so anschauliche Vorführung edler Handlungen werden die Willenskräfte des Kindes noch keineswegs erregt, wenn die Brücke nicht geschlagen wird zu dem individuellen Lebens- und Gedankenkreise des Kindes, d. h. wenn die betreffende Handlungsweise nicht ganz konkret in die Welt kindlicher Motive übersetzt und die An-

knüpfung an das Alltägliche sozusagen angeschlossen wird an die natürliche Betätigung und Willensrichtung des Kindes. Ja, erhabene Beispiele können sogar deprimierend wirken, wenn der Weg der Nachfolge nicht in den Konflikten des täglichen Lebens aufgezeigt und mit Attraktionen umgeben wird, die der betreffenden Altersstufe und Interessensphäre angepaßt sind. Daß z. B. Regulus den Karthagern sein Versprechen hielt und freiwillig in einen martervollen Tod ging, nur um nicht wortbrüchig zu werden, — das ist gewiß ein fesselndes Bild für Knaben; aber durch Vorführung dieses Bildes, verbunden mit eindringlicher Ermahnung, stets dem gegebenen Versprechen treu zu bleiben, koste es, was es wolle — dadurch wird zwar ‚Moral gelehrt', aber nicht die moralische Energie voll angeregt und entwickelt" (S. 12).

Will man die Grundkräfte des Charakters zur Betätigung führen, so ist das Bestreben notwendig, die wirklichen Neigungen und Fähigkeiten des Kindes, die in der Richtung der gewünschten moralischen Leistung liegen, kennen zu lernen, um sie in den Dienst der Handlung treten zu lassen. Hat nun das Kind der Anregung Folge geleistet, wird man seinen Kräften allmählich neue Nahrung zuführen und durch erweiterte Lebenskenntnisse neue Aufgaben stellen. Das Moralische muß auf dem Wege natürlicher Kräfteentfaltung ein Erlebnis werden, dessen lebhafte Gefühle der Freude an der höheren Leistung zur Übung der von der Tugend verlangten Selbstüberwindung Anlaß geben. Allmählich werden sich damit andere Motive verbinden: die Erinnerung an die soziale Wirkung des eigenen Tuns, an die gesteigerte Achtung und Liebe der Mitmenschen usw.

Wie kann, um ein Beispiel zu wählen, das Kind zur Tugend der Selbstbeherrschung erzogen werden? Das ist eins der schwierigsten Probleme der Moralpädagogik. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe erhellt aus dem Umstande, daß das Kind als ein im Wachstum begriffener Organismus, der aus seinem Innern nach Entwicklung und Entfaltung verlangt, von vornherein jede Selbstbeherrschung als eine Forderung ansehen wird, das seinen elementarsten Lebensbedürfnissen entgegengesetzt ist. Durch eine bloße Pflichtenlehre kann hier nichts erreicht werden, die auch durch Anführung von Beispielen heroischer Selbstüberwindung wesentlich keine größere Wirksamkeit erhält. Von Nutzen wird nur eine wirklich konkrete Unterweisung sein. Der Erzieher hat an sich die Frage zu stellen, ob unter den Interessen des Kindes sich einige Neigungen finden, die zugunsten der Tugendübung sich verwerten lassen. Dem kindlichen Geiste muß zum Bewußtsein gebracht werden, daß die Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung nichts sei, was einer Unterdrückung seiner Entwicklungstriebe gleichkomme und seiner Natur schade, sondern im Gegenteil Lebenbejahung bedeute, indem sie eine erwünschte Steigerung der Lebenskräfte hervorrufe.

„Um ein Kind mit einer gegebenen Reihe von inneren Kräften für eine bestimmte Willensleistung zu gewinnen, muß er (der Erzieher) diese Leistung derartig darstellen, sie derartig übersetzen in die Wirkungsweise dieser Kräfte, daß ihre Vollbringung nicht als eine Repression, sondern als eine erhöhte Leistung der natürlichen Kräfte erscheint. „Du sollst dich selbst beherrschen, du bist ungezogen, du läßt dich gehen, du kannst aber auch nie maßhalten, nimm dir ein Beispiel an Max" — das alles schlägt keine Brücke von der Forderung der Erwachsenen zur Welt des Kindes, sondern es erscheint nur als der Zügel, den die „Andern" der Freiheit des Individuums auferlegen wollen. — Demgegenüber muß die Selbstbeherrschung gerade als ein Befreiungsakt, als die erste Kundgebung des Erwachsenseins dargestellt werden. „Was ein Häkchen werden will, krümmt

sich bei Zeiten — was ein Mann werden will, richtet sich bei Zeiten auf" — so etwa sollte man reden. Ein Beispiel für die richtige Methode: In St. Gallen besteht ein Schülerverein mit dem Gelübde der völligen Enthaltung von Alkohol. Der Verein trat mit sieben Mitgliedern ins Leben; nach der Analogie von Gottfried Kellers gleichnamiger Erzählung nahm er den Namen: „Das Fähnlein der sieben Aufrechten" an. Durch diese bloße Namengebung war das Bestreben der Sieben mit dem jugendlichen „Willen zur Macht", dem Willen zum Aufrechtgehen, zur Kraftäußerung assoziiert und vor der gefährlichen Vorstellung der Duckmeiserei gesichert worden — so daß sozusagen der ganze elektrische Strom der Jugendkraft übertragen wurde auf die ethische Leistung — und das alles im Grunde nur durch Erregung einer geeigneten Vorstellung, also durch geistige Einwirkung" (S. 16 f.).

Es kommt demnach darauf an, daß der Erzieher bestrebt ist, mit den helfenden Vorstellungen, welche dazu dienen, die natürlichen Anlagen des Kindes in den Dienst des sittlichen Wohles zu stellen, sich bekannt zu machen, damit er zur Erreichung des einzelnen Zieles die einen Triebe gegen die anderen ausspiele. Um auf das Gebiet der sexuellen Veredlung hinzuweisen, kann eine Reihe von edlen Gefühlen und wichtigen Bedürfnissen gegen die rein tierische Triebwelt mobil gemacht werden: die Gesinnung zukünftiger Verantwortlichkeit, das Gefühl der Ritterlichkeit, der Wunsch nach ungebrochener Geisteskraft, das Verlangen nach körperlicher Selbstbehauptung. Soll das Kind zur Selbstbeherrschung gegenüber den Tätlichkeiten und Beschimpfungen der anderen erzogen werden, so muß man zeigen, daß das Unterlassen der Wiedervergeltung kein Zeichen der Schwäche und Feigheit, im Gegenteil die stärkste Selbstbehauptung darstellt, oft sogar eine übermenschliche Kraft offenbart. Das Hervorrufen solcher Gedanken wird auf den jugendlichen Geist eine große Anziehungskraft ausüben und die Bändigung des Vergeltungstriebes, wie sie auch von Christus in der Bergpredigt gefordert wird, in einem ganz neuen Lichte erscheinen lassen. Gute Dienste leistet bei dieser Gelegenheit auch eine einfache Zeichnung, welche die Funktion der Hemmungsvorstellungen im Gehirn veranschaulicht; man kann darauf aufmerksam machen, daß ein Knabe, der jeden Schlag mit einem Gegenschlag vergilt, nichts vor den Tieren voraus hat, bei denen unmittelbar auf den Reiz die Gegenwirkung folgt.

An die Darstellung des moralpädagogischen Verfahrens auf dem Gebiete der Willenserziehung reihen sich die Untersuchungen über Förderung des sozialen Tugendlebens. Auch die Liebe ist nicht lehrbar durch bloße Verherrlichung von Männern, die in dieser Beziehung Großes geleistet haben; ebenso wie bei der Selbstbeherrschung ist hier die Befruchtung und Verwertung der gegebenen Kräfte des Zöglings notwendig. Es kommen zwei Fragen in Betracht: 1. Wie kann Liebe, Mitgefühl und Opferwilligkeit auf Grund der vorhandenen Anlagen gefördert werden? 2. Wenn der Wille zur Liebe da ist, wie kann er in die richtigen Wege der praktischen Betätigung geleitet werden? (S. 26.) Diesen Aufgaben wird man gerecht durch Bereicherung der Lebenskenntnisse, durch Hebung von Unschicklichkeiten und Gedankenlosigkeiten, indem man das Kind in die soziale Wirklichkeit einführt und dazu anhält, sich in die Lage des anderen hineinzuversetzen und ihn zu verstehen. Man soll zu ihm nicht allzuviel von Tugend reden, sondern es die betreffenden Gefühle erleben lassen. Wie das im einzelnen geschehen kann, wird an zwei für Kinder wichtigen Kapiteln gezeigt, an dem Umgang derselben mit den Dienstboten und an ihrem Verhältnis zu den Eltern.

Sehr wertvoll ist ferner auf dem Gebiete der Lebenskunde die Lehre vom Wachstum der Gewohnheiten, welche den jugendlichen Geist darüber aufklärt, wie aus der Häufung des Kleinsten im Guten und Bösen sich das ganze spätere Schicksal des Menschen gestaltet. Handelt es sich um die Darlegung des fünften Gebotes: „Du sollst nicht töten", so darf man nicht das Hauptgewicht darauf legen, daß die Sünde des Mordes, die dem Kinde sehr fernsteht, eingehend besprochen wird, sondern man wird darauf bedacht sein, seine Aufmerksamkeit auf die vielen kleinen Begehrlichkeiten und Leidenschaften aufmerksam zu machen, die auch das Kind schon spürt, und die bei Vernachlässigung in der Jugendzeit so mächtig werden können, daß sie schließlich beim Erwachsenen vor der Zerstörung des Menschenlebens nicht haltmachen (S. 44). Die Anknüpfung solcher Besprechung an irgendein Bild dürfte sehr zweckmäßig sein.

Zu vermeiden ist eine bloß intellektuelle Morallehre, welche von der Wirklichkeit des Lebens in ihrer Beziehung zu den sittlichen Interessen des Menschen absieht; dabei soll aber nicht gesagt sein, daß jede Art von Lehre aus dem Unterrichte auszuschließen ist. Das Kind muß den Inhalt des göttlichen Gesetzes genau kennen. Damit es aber nicht in Versuchung kommt, sich nur an den Buchstaben desselben zu halten und seinen Geist leichthin zu verletzen, ist notwendig, daß es auf den konkreten Umfang und den Gehalt dessen, was geboten oder verboten ist, aufmerksam gemacht wird. Es muß das Gewissen derart geschärft werden, daß der jugendliche Geist klar einsieht, wie die Entschuldigungen, welche manche zur Beschönigung ihrer verwerflichen Handlung machen, nicht als stichhaltig angenommen werden können. Derartige Erläuterungen lassen sich bei jedem der zehn Gebote in Anwendung bringen.

Die folgenden Kapitel handeln von den „ethischen Gesichtspunkten für verschiedene Lehrfächer" wie naturwissenschaftlichen Unterricht, Astronomie, Sprachunterricht, Geschichte, Literaturunterricht, Gesangstunde, ferner von „Schulleben und Moralpädagogik", „Jugendlehre im Hause"; uns interessiert im besonderen der Abschnitt „Religionslehre und ethische Lehre".

Förster erklärt sich hier (S. 104) für die Notwendigkeit eines besonderen Moralunterrichts, indem er die Meinung vertritt, daß der Unterricht in der Religion naturgemäß nicht genügenden Raum für eine eingehende und zusammenhängende Besprechung der konkreten moralischen Lebensfragen übrig lasse. Es darf nicht genügen, nur mit der Lehre der Zehn Gebote bekannt zu machen. Die Moralpädagogik verlangt mehr. Förster befindet sich in Übereinstimmung mit Jeremias Gotthelf, der schreibt: „Ich kannte die Zehn Gebote. Aber was helfen die Zehn Gebote, wenn man die Seele nicht kennt in ihren Kräften und Schwächen, das Leben nicht kennt in seiner Schalkheit und Bosheit. Gar viele Menschen kennen die Namen von Tugenden und Lastern, aber sie erkennen sie im Leben nicht, noch viel weniger in der eigenen Seele. Mich dünkt, eine Geographie des Herzens täte ebenso not als eine von Spitzbergen, und die Lehre und Geschichte der Seele wäre ebenso wichtig als die Lehren von Flötz und Urgebirge und die Geschichte der drei Söhne Noahs. Alles Sichtbare und Tastbare läßt man das Kind kennen lernen — aber zum Reiche der Geister gibt man ihm den Schlüssel nicht, die Kenntnis der eigenen Seele."

Ohne sich mit der bloßen Erklärung des Gebotes zufrieden zu geben, wird der Lehrer zeigen, wie weit sein Geltungsgebiet reicht, wie es im täg-

lichen Leben zur Anwendung kommt, welche Schwierigkeiten die Natur der Verwirklichung desselben entgegengesetzt, und welche Hilfen zur Überwindung derselben vorhanden sind. Der Moralunterricht muß eine wirkliche Lebenslehre sein, die es mit der „Geographie des Herzens, der Physik der Leidenschaften, der Dynamik der Selbstbeherrschung, der Medizin der Menschenbehandlung" zu tun hat (S. 105). An einzelnen Beispielen, welche dem Alten und Neuen Testamente entnommen sind, führt Förster aus, wie diese Grundsätze befolgt werden können. Nur dann werden die Kinder den Sinn von den Grundlehren Christi verstehen, wenn man den Zusammenhang derselben mit der Wirklichkeit anschaulich aufdeckt und ihre praktische Bedeutung für die beruhigende Lösung der Konflikte des eigenen Lebens ihnen begreiflich macht (S. 138).

Nach einem zusammenhängenden Überblick über die moralpädagogischen Bestrebungen in den verschiedenen Ländern, wie sie in der Jetztzeit in Erscheinung treten, sucht Förster die eigenen pädagogischen Vorschläge im einzelnen darzulegen und zu begründen. Den Gegenstand der Erläuterungen, mit welchen die Beleuchtung durch zahlreiche, überaus praktische Beispiele verbunden ist, bilden folgende Momente des Sittenlebens: Selbsttätigkeit, Selbstbeherrschung, Herrschaft über den Magen, Gewohnheiten, Selbsterkenntnis, Entdeckungen, die Macht des Kleinsten, das soziale Leben, Verantwortlichkeit, Erziehung und Selbständigkeit, Rettung, Demut, Eltern und Kinder, die Rückwirkung unseres Tuns auf uns selbst, pädagogische Bedeutung der Arbeit, der Schutz der Schwachen, Nächstenliebe. Außer den genannten Äußerungen und Wegen des Sittlichen werden in den Erzählungen und Beispielen die verschiedensten Erscheinungen des ethischen Lebens unter dem Hinweise auf deren praktische Verwendung im Moralunterrichte vor Augen geführt, von denen hier nur einige erwähnt sein mögen: werktätige Herzensfreundlichkeit, Großmut und Versöhnlichkeit, Sanftmut, Verträglichkeit, Schwerfälligkeit und höfliches Wesen, Schwatzhaftigkeit, Geduld und Dankbarkeit, Zanksucht, das Tierische im Menschen, der Kampf mit der Zunge, das Schweigen beim Zorn, das Klatschen, das launische Wesen, das Gleichgewicht der Seele im Kampfe gegen Zorn und Ärger, die Eintracht im Eheleben, Schmollen und Gesichtermachen, das Ertragen von Unrecht, die Selbsthilfe bei der Vergeltung, Gastfreundschaft, Bezähmung der Leidenschaften, Wachsamkeit, Wahrhaftigkeit und Lüge, Naschhaftigkeit, Trunksucht, Abtötung, Fasten, Geiz und Habsucht, Ausdauer und Geduld, Geduld im Leiden, das Stehlen, Tapferkeit und Mut, aufmerksame Nächstenliebe, blinde und sehende Gerechtigkeit, die Gottesliebe.

Mehrere der Beispiele sollen im folgenden wiedergegeben werden im Anschluß an die einzelnen Grundsätze, die nach Förster bei der wirksamen Erteilung des Sittenunterrichts zur Anwendung kommen müssen.

1. Der Lehrer schlage von der abstrakten Lehre des Gebotes die Brücke zum Gedankenkreis der Kinder. Mit großer Aufmerksamkeit werden sie dem Vortrage des Lehrers folgen, wenn er, anknüpfend an ihre Kenntnisse und Erlebnisse aus Schule und Haus, die Sittenlehre an Hand etwa folgenden Beispieles darbietet:

Paula will sich an ihren Tisch setzen, um zu arbeiten. Da findet sie darauf Georgs neuen Atlas. Mit kräftigen Stoß wirft sie ihn hinunter, daß er klatschend auf den Boden fliegt und mit erheblichen inneren Verletzungen dort liegen bleibt. Georg kommt herein und sieht, was geschehen. Was kommt nun? Ihr wißt es alle. Seit

es eine Weltgeschichte gibt, ist es immer dasselbe, der eine benimmt sich flegelhaft und der andere gibt's ihm doppelt wieder; es kracht und klatscht, donnert und blitzt, faucht und zischt, und wer dabei die Oberhand gewinnt, der meint, er habe das Meisterstück geleistet. „Dem hab ichs aber ordentlich gegeben," so sagt er stolz. Georg aber ist diese Art Weltgeschichte zu langweilig. Schon auf der Schule langweilt sie ihn, warum soll er sie dann zu Hause noch einmal aufführen? Er geht schweigend zu seinem Atlas, streichelt ihn, erkundigt sich nach seinem Befinden, legt ihn an seinen Platz und sagt dann zu Paula: „Entschuldige, daß ich so unordentlich war und ihn auf deinen Tisch legte." Was wird Paula sagen? Die saß gefechtsbereit an ihrem Tisch, gehörige Munition von allerlei Worten hatte sie aufgesammelt und auch ein Glas mit Wasser stand bereit. Und nun sagt Georg so etwas Unerwartetes. Sie wird ganz rot. Sie weiß gar nichts zu antworten. Aber irgendetwas Neues und Gutes wird auch sie nun tun, früher oder später, denn ein Meisterstück lockt das andere hervor (S. 223).

2. Da das Hauptziel des Moralunterrichts nicht Wissen, sondern Tun ist, muß das Beispiel, das beim Unterrichte gebraucht wird, so gewählt sein, daß nicht nur das Kind an der Handlung als solcher Gefallen findet, sondern auch sein Interesse an der Nachahmung derselben geweckt wird. Dieses Verlangen, Ähnliches zu vollbringen, wird der Regel nach aber nicht schon durch eine noch so rührende oder packende Erzählung wachgerufen, vielmehr ist notwendig, daß man an die kindlichen Motive anknüpft und sie in den Dienst der Sache stellt. Der Lehrer, welcher sich Mühe gibt, das Seelenleben seines Zöglings kennen zu lernen, dürfte sich bald bewußt werden, daß die Zahl solcher wirksamen Beweggründe, die er für seine Ziele verwerten kann, eine sehr große ist. Diesen Forderungen entspricht bereits das eben angeführte Beispiel, dem wir ein weiteres beifügen wollen.

Ein Meisterstück. Soll ich euch einmal ein Meisterstück von Selbstbeherrschung nennen? Man muß schon lange ein Lehrling und Geselle gewesen sein, um es zu vollbringen, und ihr seid vielleicht noch zu schwach dazu. Aber erzählen will ich es euch doch. Fritz ist zu spät aufgestanden und muß sich fürchterlich hetzen, um noch rechtzeitig in die Schule zu kommen. Beim Aufstehen aber kommt ihm alles quer. Wie er ins Hemd fahren will, da merkt er, es ist umgekehrt, mit dem Knopfe nach innen, und er muß brummend wieder hinausfahren. Als er den Stiefel anzieht, reißt der Schnürriemen. Wie er die Seife in die Hand nimmt, gleitet sie ihm weg und rutscht unters Bett. Beim Packen der Mappe fehlt ein Buch. Wutschnaubend läuft er durch die Zimmer, stößt einen Blumentopf herunter und wird von der Mutter strenge herbeigezogen, um Erde und Scherben aufzufegen. Er möchte explodieren. Endlich kommt er fort. Als er auf der Treppe ist, muß er noch einmal umkehren, denn er hat das Frühstück vergessen. Atemlos und zitternd vor Hetze läuft er endlich die Treppen hinunter. Als er aber auf der Straße ist, da öffnet sich das Fenster über ihm, und seine besorgte Mutter ruft hinunter: „Fritz, komm schnell wieder herauf und ziehe die Gummischuhe an, es ist zu naß heute auf der Straße." Was würden wohl jetzt die meisten Knaben tun oder sagen? Wir wollen es lieber nicht wiederholen. Und die Gutenzogenen würden vielleicht lautlos die Treppe wieder hinaufsteigen — aber mit einem Gesicht, das ganz versteinert ist von stiller Wut. Fritz aber — ich sage nicht, daß Fritz wirklich schon gelebt hat, aber er wird einmal leben in der Zukunft — Fritz liefert das Meisterstück, das Unerhörte: Er gibt sich einen gewaltigen Ruck, eilt die Treppe hinauf, tritt mit heiterem Gesichte ein und sagt: „Danke schön, daß du mich daran erinnert hast," zieht die Gummischuhe an und summt dabei das schöne Lied: „Der Mai ist gekommen, die Bäume schlagen aus", sagt dann freundlich: „Adieu" und springt zur Schule: vor

lauter Freude über seinen Sieg natürlich immer mitten durch die größten Pfützen (S. 222 f.).[1]

Der Lehrer sei darauf bedacht, bei jeder sich bietenden Gelegenheit die Kinder dazu anzuhalten, daß sie das Interesse an der Nachahmung des Tugendaktes in die Tat umsetzen, da das eigene Erlebnis mit seiner Freude an der vollbrachten Tat ein Motiv ist, das von selbst zu neuer Tugendübung anregt und deren Ausführung erleichtert.

3. Man rege die Selbsttätigkeit des Kindes an. Der Eindruck, welchen dieses in der Unterrichtsstunde erhält, soll nicht der sein, daß es auf die Frage, was eigentliche Sittenlehre bedeute, die Antwort gibt: „Die Lehre von dem, was verboten ist", vielmehr bringe man ihm das Gefühl bei, daß der Moralunterricht ihm dazu erteilt werde, daß es erfahre, wie viele Kräfte es besitze, die anderen zu beglücken, und wieviel Gelegenheiten sich ihm im täglichen Leben zur Betätigung und Übung dieser Kräfte bieten.

Pfadfinder. Wenn ich vom Pfadfinder spreche, dann erinnert ihr euch gewiß alle an den tapferen Pfadfinder aus Coopers Lederstrumpf, der in der unzugänglichsten Wildnis seinen Weg zu finden wußte, oder an alle die weißen Ansiedler, die sich Schritt für Schritt ihren Weg durch den Urwald bahnten; oder ihr denkt an kühne Entdecker, wie Kolumbus, die unbekannte Erdteile der Kultur und Wissenschaft geöffnet, und die mutig ausgeharrt auf ihrem einsamen Pfade, bis sie die Welt überzeugt, daß sie recht hatten. Oder es kommen euch die Forscher im dunkelsten Afrika in den Sinn, und Nansen, der in die Schrecken des ewigen Eises und der Polarnacht hineingeleuchtet hat. Ich aber will euch von einer ganz bescheidenen Pfadfinderei erzählen. Es war einmal ein kleines Mädchen, das machte gern Entdeckungsreisen im Hause, und da kam sie einst in Abwesenheit ihrer Eltern in das Dachzimmer der Dienstmädchen und erschrak über die dunkle, freudlose Kammer, und sah, daß an den grauen Wänden kein einziges Bild hing. Da eilte sie schnell hinunter in ihr Zimmer und nahm zwei schöne kleine Bilder und hing sie in der Mägdekammer auf. Seht, diese Kleine war auch eine Pfadfinderin — denn sie hatte den Weg zu einer Freundlichkeit des Herzens gefunden, an den noch niemand bisher gedacht hatte, selbst ihre eigenen Eltern nicht. Ihr müßt überhaupt nicht meinen, daß Herzensfreundlichkeit ein Land sei, in dem schon alles entdeckt sei und von dem ihr nur zu lernen habt, was andere längst vor euch gefunden haben. Ganz im Gegenteil, es ist noch ein großes unentdecktes Land, an dem erst der äußerste Küstensaum bebaut ist, während im Inneren noch alles dunkel und ungepflegt daliegt. Jeder von euch kann da noch eine neue Welt entdecken — und braucht dazu keine Kriegsschiffe und kein Blutvergießen, sondern nur ein kleines, nachdenkliches Seelchen (S. 219 f.).

4. Es werde das soziale Verständnis der Kinder durch Bereicherung ihrer Lebenskenntnisse geweckt. Durch Belehrungen, welche sich auf die Dinge der nächsten Umgebung beziehen, soll der jugendliche Geist in die lebendigen Tatsachen menschlicher Lebensgemeinschaft eingeführt werden, damit er die Gefühle der Liebe und der Erbarmung gegenüber den Mitmenschen empfinden lerne. Von den vielen trefflichen Beispielen, welche unter dem Sammelnamen: „Hinter den Kulissen" zusammengestellt sind, sei nur eines in Verkürzung angeführt.

[1] Vgl. u. a. die Erzählungen: „Der Kampf mit der Zunge" (S. 243), „Die Ohrfeige" (S. 261), „Der tote Frosch" (S. 264).

Das Lied vom Hemd. Habt ihr wohl schon einmal so einen großen Wäscheladen angesehen, so ein Schaufenster, in dem ein glänzendes Herrenhemd neben dem anderen liegt? Und besonders noch am Abend, wenn das elektrische Licht darauf blitzt und die ausnahmsweise billigen Preise darauf leuchten? — Wie Erde, Sonne und Mond entstanden sind, das wißt ihr wohl schon ganz genau — aber wißt ihr eigentlich, wie diese Hemden entstanden sind? Habt ihr einmal hinter die Kulissen gesehen? Was wohl ein Hemd alles erzählen könnte, wenn es seine Geschichte schreiben könnte! Von blassen Näherinnen auf dunklen Hinterhöfen, wo kaum ein Stückchen blauer Himmel ganz oben hineinschaut und nachmittags der Leierkastenmann erscheint, um von ferner Freude und Poesie ein Lied zu kreischen, von durchwachten Nächten jahrein, jahraus ohne eine andere Abwechslung als ein wenig mehr Hunger oder ein wenig eiligere Arbeit — ja, das wäre ein Kapitel aus der Geschichte des Hemdes. Und dazu als letzte Erinnerung des Hemdes noch das enttäuschte Gesicht der Näherin, wenn sie den kargen Lohn für tagelanges Nähen einstreicht und berechnet, wie sie davon leben, sich kleiden und Miete zahlen soll. Vor vielen Jahren hat ein englischer Dichter einmal das Elend der Hemdennäherinnen geschildert, um das Herz der Reichen damit zu rühren . . . (S. 345).

5. Von großer Bedeutung für die Erziehung zum Tugendleben ist der Gedanke, daß alles, was wir tun, auf uns selbst zurückwirkt.

Ein Schuß frei. „Einen Schuß frei, wer ins Zentrum trifft," so heißt es in einer Schießbude auf einem Schützenfest. Dichtgedrängt standen die Leute um die Bude, um ihr Glück zu versuchen — aber schlauerweise war dieses, das Zentrum, auf dem Flügel einer Taube befestigt, die beständig hin- und herschwebte, so daß selten einer traf. Ein guter Schütze aber war da, der traf auf jeden Schuß, und so schoß er eine ganze Stunde und bezahlte doch nur 10 ₰, da jeder Treffer ihm einen Schuß erlaubte. Der Budenbesitzer war froh, daß nicht alle so gut schossen, sonst hätte er wohl seine Bude schließen können.

Wißt ihr, was der Lohn jeder guten Tat und jeder Selbstüberwindung ist? Man hat einen Schuß frei. Man kann um so leichter eine zweite gute Tat tun. Für den ersten Schuß muß man zahlen, der zweite ist schon umsonst. Die erste Tat kostet einem noch schwere Mühe — zum zweitenmal geht es schon viel glatter. Wer alle seine Kräfte zusammennehmen muß, um seinem Kameraden eine Birne zu schenken, die er selbst gerne gegessen hätte, der hat nicht nur den Lohn des guten Gewissens, sondern auch den, daß es ihm das nächste Mal schon gelingt, ohne daß es ihm viel Überwindung kostet. Und mehr noch: Nicht bloß das Birnenschenken, sondern auch jede andere Überwindung wird ihm leichter. Der Schießbudenbesitzer erlaubt dem Sieger nicht bloß, nach der Taube zu schießen, sondern er konnte sich ein Ziel wählen, was er wollte — er brauchte nichts mehr zu bezahlen. Wer sich zwingt, morgens früh aufzustehen, dem wird es auch leichter, eine schwere Arbeit schnell zu machen, und wer sich zwingt, seiner Schwester schnell zu verzeihen, oder sie schnell um Entschuldigung zu bitten, wenn er ihr wehgetan hat, der hat wieder einen Schuß frei, d. h. er kann z. B. jetzt ganz ohne Mühe die langweilige Klaviersonate fertig üben, über die er bisher nie hinweggekonnt hatte. Oder übt euch einmal, ein recht spannendes Buch, das ihr gerade lest, plötzlich zuzuklappen, wenn es am schönsten ist — und ihr werdet sehen, wie ihr zur Belohnung dafür ganz leicht mitten im Spiel aufhören könnt, weil ihr fühlt, es sei jetzt Zeit zum Arbeiten. Kennt ihr die Erzählung von dem Verschwörer Brutus und seiner Gattin Portia? Als er mit einigen anderen Römern Pläne schmiedete, um Cäsar zu ermorden, da merkte sie an seinem ruhelosen Wesen, daß er etwas Schweres auf dem Herzen trug. Und es kränkte sie, daß er sie nicht zur Vertrauten machte. Sie wußte, er schwieg ihr gegenüber, weil er fürchtete, bei einer Frau sei kein Geheimnis sicher, sie könne ihre

Zunge nicht im Zaume halten, selbst wenn das Leben ihres Gatten vom Schweigen abhinge. Da brachte sie sich mit dem Messer eine schmerzhafte Wunde bei, um ihrem Gatten zu beweisen, daß sie genug Willenskraft zur Selbstbeherrschung habe und daher auch ein Geheimnis bewahren könne. Da zögerte Brutus nicht länger, sie zu seiner Vertrauten zu machen. Er wußte: die eine Tat der Willenskraft wird sie fähig machen, auch in einer anderen Sache fest zu sein und nicht nachzugeben. Wer seinem Schmerze nicht nachgibt, wird auch seine Neugier zu zügeln wissen (S. 291 f.).

Förster meint im Anschluß an vorstehendes Beispiel, daß sich durch dieses die moralpädagogische Methode am besten illustrieren lasse. Hinweisend auf die Reform des naturgeschichtlichen Unterrichts, in welchem jetzt statt der morphologischen Methode, bei der die Einteilung der Pflanzen und die Aufzählung ihrer Merkmale die Hauptsache ist, die biologische gewählt wird, welche den Gedanken der Entwicklung und lebendigen Wechselwirkung hervorkehrt, erklärt er, daß auch im Moralunterrichte eine derartige Unterscheidung festgestellt werden könne. Während die Handbücher des französischen Moralunterrichts, bei dem die Einteilung und lehrhafte Beschreibung der Pflichten die ganze Unterweisung beherrsche, auf morphologischen Standpunkte stehen, ist es Aufgabe des biologischen Moralunterrichts, die menschliche Handlung in ihrer lebendigen Entwicklung und ihrer Wirkung auf Charakter und Schicksal zu betrachten. Darauf kommt es an, zu zeigen, was die Tugendübung in gesetzmäßiger Entfaltung aus dem Menschen macht, und wie sie die Mitwelt beeinflußt (S. 292 f.).

6. Die Kinder sollen die Bedeutung der Treue im Kleinen kennen lernen. Der Lehrer lege dar, wie aus unscheinbaren Anfängen sich große Wirkungen ergeben, die oft über das Schicksal der Menschen entscheiden.

Im Katechismus heißt es: „Du sollst nicht stehlen!" Ihr lernt es auswendig und denkt vielleicht dabei: Wie kann eigentlich ein Mensch überhaupt stehlen? Und wenn einmal der grüne Wagen vors Gefängnis fährt und zwei Diebe steigen aus, so seht ihr sie an, als seien sie überhaupt eine ganz andere Menschenart wie ihr und euch so wenig ähnlich, wie die Südsee-Insulaner oder die Karaiben, die neulich im Tiergarten gezeigt wurden. Aber ihr müßt nicht vergessen: die Diebe waren auch einmal Kinder wie ihr, und damals brachen sie noch nicht ein und liefen noch nicht mit der Diebeslaterne herum. Das einzige, was man an ihnen beobachten konnte, war vielleicht, daß sie gar keine Widerstandskraft hatten gegen den Kitzel ihres Gaumens. Wenn sie eine Speise oder Süßigkeit lockte, so war der Wunsch, sie zu besitzen, wie ein böser Zauber, und sie mußten ihm folgen und hatten nicht Ruhe, bis sie am Ziele waren. Nun ist es gewiß nicht so schlimm, daß jeder, der in seiner Kindheit eine Naschkatze ist, später ins Gefängnis kommt. Da müßte es ja mehr Gefängnisse als Wohnhäuser geben . . . (S. 299 f.).

7. Die Tugend, welche im Sittenleben eine Hauptrolle spielt, ist die Selbstbeherrschung. Es gibt keine Betätigung des Sittlichen, die nicht Willensstärke voraussetzt. Wer sich selbst vervollkommnen, wer die Pflicht der Nächstenliebe erfüllen will, muß vor allem sich selbst beherrschen können. Ohne Selbstbeherrschung ist ein Zusammenleben der Menschen nicht möglich.

Selbstbeherrschung ist ein recht trockenes Wort. Wenn man jung ist, dann hat man dabei ein Gefühl wie ein feuriges Roß, das von einem ledernen Zügel zurückgehalten wird. Oder wie ein Mensch, der durstend vor einer sprudelnden Quelle steht und nicht trinken darf. Selbstbeherrschung — das klingt wie eine unangenehme Medizin,

welche die Erwachsenen den Kindern verschreiben. Ich will euch heute einmal das Gegenteil zeigen. Oder ihr sollt es selbst finden. Selbst wenn es gar keine Erwachsenen gäbe und die Kinder allein auf einer großen Insel lebten und weit und breit wäre kein Lehrer zu sehen — so würden sie schon nach wenigen Wochen entdecken, daß die Selbstbeherrschung eins der kostbarsten Güter des Lebens selber ist. Die Menschen können sehr gut ohne Eisenbahn, Telegraphen, Gasofen und elektrisches Licht leben — aber ohne Selbstbeherrschung nicht. Ihr sollt selbst sagen, warum das so ist.

Stellt euch einmal vor, ihr wäret alle bei einem Schiffbruch verschlagen und hättet euch wie Robinson auf eine einsame Insel gerettet und müßtet euch nun zusammen eine Wohnung bauen wie die Wilden und gemeinsam für Nahrung sorgen. Glaubt ihr, zu solchem Wohnungbauen brauche man nur Holz und Stein und rüstige Arme? Nein — daß jeder sich selbst beherrschen kann, das ist wichtiger als alle diese Dinge. Warum wohl? Weil sonst schon nach einer halben Stunde alles im Zank auseinanderläuft . . . (S. 235).

In dem Kapitel, welches von der Selbstbeherrschung handelt, kommt Förster auf die verschiedenen Gesichtspunkte zu sprechen, die bei der Darstellung des Einzelgegenstandes zu berücksichtigen sind. Das Schema ist folgendes:

a) Was ist Selbstbeherrschung? Wie betätigt sie sich?

b) Wie entsteht sie? (physiologisch, naturgeschichtlich.)

c) Wie urteilt das Leben über Selbstbeherrschung? (Soziales und individuelles Lebensgesetz.)

d) Welche Motive sind zu verwerten? (Verlangen nach Kraft, Freiheit, Selbständigkeit; Wunsch, den anderen ein hilfreiches Beispiel zu sein; Ritterlichkeit; Verantwortlichkeit; Vorsorge gegenüber der Zukunft; Freude an den technischen Siegen über die Naturkräfte.)

e) Welche Mittel zur Selbstbeherrschung gibt es? (Übungen, Vorbilder, Vermeidung zu großer Gefahr.)

Das Schema, welches hier für Behandlung der Selbstbeherrschung gegeben ist, kann auch mit gewissen Veränderungen auf die anderen ethischen Fragen angewendet werden.

Das sind dem Wesen nach die Gedanken, welche in Försters „Jugendlehre" enthalten sind. Verdienen sie Zustimmung? Es dürfte diese und jene Einschränkung gemacht werden müssen, so wird man sagen, daß Förster dem Wissen in seiner Beeinflussung des Willens nicht die ihm zukommende Bedeutung beimißt, daß er in der Herabsetzung der Wirksamkeit des Tugendbeispieles, das in einer anschaulichen und ergreifenden Erzählung den Kindern vor Augen gestellt wird, zu weit geht; trotzdem wird jeder, der sich in die Probleme des Moralunterrichts vertieft, mit Freuden zugeben, daß uns hier zahlreiche und tiefgründige Anregungen geboten werden, die für den Religionsunterricht in weitem Maße und in erfolgreicher Weise verwendet werden können.

Gegenüber der Behauptung von Förster, daß der Religionsunterricht zur Unterweisung im sittlichen Leben nicht ausreiche und ein besonderer Moralunterricht, der von der Religion absehe, notwendig sei, ist zu betonen, daß, wo an der Schule ein konfessioneller Religionsunterricht erteilt wird, kein stichhaltiger Grund vorliegt, Religionslehre und Moralunterweisung voneinander zu trennen, da die Religionsstunde nicht bloß den Zweck hat, mit dem Inhalt der göttlichen Gebote bekannt zu machen, sondern auch zum Tugendleben praktisch anleiten soll. Reicht die für den Sittenunterricht bestimmte Zeit nicht aus, so müßte Lehrplan wie Lehrbuch verändert und die Zahl der

Unterrichtsstunden entsprechend vermehrt werden. Förster gibt selbst zu, daß die Religion für das sittliche Leben nicht entbehrt werden könne. So wird er auch nichts gegen die Behauptung einzuwenden haben, daß der Moralunterricht erst dann zur vollen Wirsamkeit komme, wenn die natürlichen Motive der Schönheit und des Nutzens der Tugend nicht von den religiösen Beweggründen wie Beachtung der Stimme des Gewissens, Gottesliebe und Gottesfurcht, Lehre und Beispiel Christi getrennt, sondern in innigster Verbindung mit ihnen dem kindlichen Gemüte zugeführt werden.

Mag man demnach auch auf dem Standpunkte stehen, daß ein religionsloser Moralunterricht niemals einen vollwertigen Ersatz für die christliche Sittenlehre bietet, so ist doch jeder Katechet, der es mit der Erziehung der Kinder ernst nimmt, Förster von ganzem Herzen dankbar für die fruchtbaren Gedanken seiner „Jugendlehre", deren Verwertung in der Religionsstunde den Sittenunterricht zu einer bis dahin nicht erreichten Höhe zu führen imstande ist.

Priesterweihe eines unierten Griechen in Jerusalem.

Von Adolf Dunkel C. M., Jerusalem.

In den Handbüchern der Theologie wird gelegentlich hingewiesen auf die Verschiedenheiten, welche sich bei Spendung der hl. Sakramente zwischen dem römischen Ritus und dem orientalischen geltend machen. Eine zusammenhängende Beschreibung der hl. Priesterweihe nach griechischem Ritus dürfte deshalb von einigem Interesse sein.

Man wird in den folgenden Zeilen nichts weiter suchen als eine einfache Darstellung, hauptsächlich fußend auf eigener Anschauung einer solchen Feierlichkeit und den Aufschlüssen, welche in einem lithographierten Hefte enthalten sind, das in dem griechischen Seminar von St. Anna gebraucht wird. Manche weitere Erklärungen verdanke ich der Freundlichkeit des griechisch-unierten Priesters, der in dem katholischen Lehrerseminar des Deutschen Pilgerheimes (St. Paulushospiz) in Jerusalem die arabische Sprache lehrt.[1]

Als Einleitung seien einige kurze Bemerkungen über die äußere Anordnung eines griechischen Gotteshauses gleich hier zusammengefaßt; Abschweifungen auf andere orientalische Riten werden vollständig vermieden, von den Gebeten und Zeremonien der hl. Messe nach griechischem Ritus ist nur insoweit die Rede, als es für unseren Gegenstand notwendig erschien.

Das griechische Gotteshaus ist von Osten nach Westen gerichtet. Auf der Westseite haben wir den Eingang.[2] An der Ostseite liegt der Altarraum.

In der Kirche selbst unterscheidet man drei Teile: a) den obenerwähnten Altarraum oder das Sanktuarium, b) den Chor für den der hl. Messe nur beiwohnenden Klerus und c) den für die Laien bestimmten Platz.

[1] Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß der betreffende Abschnitt des *Εὐχολόγιον* durchgesehen wurde; es soll aber darauf hingewiesen werden, daß die angeführten griechischen Gebete und oft auch einzelne Wörter aus dem *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Rom 1873, herübergenommen sind mit den sich daselbst findenden Akzenten und der dort verwendeten Interpunktion.

[2] Wo möglich ist auf der Nord- oder Südseite ebenfalls eine Tür, so daß sich ein für Männer und Frauen getrennter Zugang ergibt.

Das Sanktuarium (ἱερὸν βῆμα) ist von der übrigen Kirche in deren ganzen Breite durch eine Wand, die Ikonostase, abgesperrt; auf dieser befindet sich immer wenigstens das Bild des göttlichen Heilandes und das der allerseligsten Jungfrau. Ersteres befindet sich rechts für den außerhalb des Sanktuariums stehenden Beschauer, letzteres links oder, wie wir sagen würden, auf der Evangelienseite. Durch fünf Türen oder Türöffnungen[1] wird die Verbindung des Sanktuariums mit den zwei anderen Teilen der Kirche hergestellt, je eine (die nördliche und die südliche) entspricht den Seitenschiffen; dem Mittelschiff hingegen entsprechen drei Türen, eine größere zwischen den Bildern des göttlichen Heilandes und der allerseligsten Jungfrau und je eine kleinere rechts und links von den heiligen Bildern.[2]

In dem Mittelschiff gleich westlich vor der Ikonostase, also von dem Sanktuarium durch die Ikonostase vollständig getrennt, liegt der Chor für den Klerus; hierher wird auch während der Feier der Pontifikalmesse der bei dieser Gelegenheit gebrauchte bischöfliche Thron gestellt, und zwar vor die mittlere Tür, so daß der Bischof, wenn er sitzt oder vor dem Throne steht, auf den Altar schaut.

Über den für die Gläubigen bestimmten Raum ist nichts Besonderes zu sagen.

In St. Anna, wo diese Priesterweihe stattfand, wird die fehlende Ikonostase einigermaßen ersetzt. Zwischen Sanktuarium im Osten und Chor im Westen stellt man die zwei großen Bilder des göttlichen Heilandes und seiner heiligsten Mutter auf; dadurch ergeben sich die drei Eingänge vom Chor zum Sanktuarium; bei den Seitenschiffen aber dient die ganze Breite derselben als Türöffnung.

Inmitten des Sanktuariums steht der eigentliche Altar für die Darbringung des hl. Opfers; er ist nach allen Seiten frei, und man kann um denselben herumgehen. Links davon (im gegebenen Falle war es der Altar des nördlichen Seitenschiffes) finden wir eine Art Nebenaltar, die sog. Prothesis (πρόθεσις), der Rüst- oder Opfertisch, auf dem die Opfergaben Brot und Wein für die hl. Messe zubereitet werden. — —

Kommen wir nun zu unserem eigentlichen Gegenstande. In feierlicher Prozession tritt der Bischof in die Kirche ein, geht bis zur Ikonostase und spricht die Vorbereitungsgebete für die hl. Messe. Die Diakonen, schon mit ihren liturgischen Gewändern bekleidet, respondieren. Der Ordinandus versieht bis zu dem Zeitpunkt, an welchem die ersten Zeremonien für die heil. Priesterweihe beginnen, die Funktionen des ersten Diakonen; er ist vollständig wie ein Diakon gekleidet; die eigentlichen priesterlichen Gewänder, nämlich das Zingulum und das priesterliche Obergewand, dem unsere Kasel teilweise entspricht, liegen vorläufig für eine spätere feierliche Übergabe nur bereit.

Nachdem der Bischof gegen Ende des Vorbereitungsaktes unter den entsprechenden Gebeten die beiden heiligen Bilder geküßt hat, geht er durch die mittlere Türe zum Altar, um die Meßgewänder anzulegen.[3]

[1] In der griechischen Kirche zu Jerusalem sieht man neun Türen; es hat eine solche Anordnung aber einen anderen Zweck, auf den hier nicht weiter eingegangen wird.

[2] Bei einschiffiger Kirche gilt das vom Mittelschiff Gesagte für die Kirche selbst.

[3] So geschah es wenigstens in unserem Falle; das feierliche Ankleiden aber geschieht unter Gesang der Gebete an dem vorhin erwähnten bischöflichen Thron im Chore vor dem Haupteingang zum Sanktuarium.

Unterdessen hat ein Priester die Prothesis, die Zurüstung des Brotes und Weines für das hl. Opfer, vollendet, wobei für den Ordinanden gleichfalls eine große Hostie zubereitet wurde. Ich übergehe den ganzen ersten Teil der hl. Messe, der mit der Priesterweihe noch nichts zu tun hat, und erwähne nur, daß der Weihekandidat das hl. Evangelium singt. Auch bei dem großen Einzug, da die Opfergaben von dem Altar der Prothesis zum eigentlichen Altar feierlich übertragen werden (*μεγάλη εἴσοδος*) und bei den Opferungsgebeten versieht der Ordinandus das Amt des Diakonen. Am Ende des sog. Hymnus der Cherubim (*χερουβικὸς ὕμνος*), der immer während des großen Einzuges gesungen wird, scheidet er aus dem bis jetzt versehenen Dienst aus, die hl. Messe wird unterbrochen, und die Priesterweihe nimmt ihren Anfang mit der Proklamation des zu Weihenden.[1]

Für den Bischof stellt man währenddessen einen Thron im Sanktuarium bereit, etwas rechts vor dem Altar, hinter dem Bilde des göttlichen Heilandes, und zwar so, daß er mit dem Gesicht teilweise dem Altar zugewendet ist. Zwei Diakonen, rechts und links vom Ordinanden, legen ihre Hand auf dessen Schultern und führen ihn zu der großen eigentlichen Kirchentür, woselbst von ihnen die Proklamation vorgenommen wird: „Hier steht der von Gott und dem Heiligen Geiste erwählte Diener, unser Bruder, der Diakon N., welcher für den Dienst des Patriarchates zum Priester geweiht werden will von dem frommen und ehrwürdigen Herrn, dem weisen Hirten Monsignore Paulus, Bischof der Stadt Damiette und der Umgegend, dem sehr erlauchten und sehr heiligen. Gott beschütze seine Bischöflichen Gnaden, Gott beschütze sein Pontifikat, Gott beschütze seine Heiligkeit,[2] möge sein Segen und seine Gebete dem christlichen Volke nutzbringend sein."

Darauf führen die Diakonen den Ordinanden zum Sanktuarium (*ἄχρι τῶν ἁγίων θυρῶν*), immer die Hand auf dessen Schultern legend; im Voranschreiten macht er drei tiefe Verneigungen, an der mittleren Tür wird er zwei Priestern übergeben und tritt in das Sanktuarium ein. Hier sitzt der Bischof auf dem vorhin erwähnten Throne, auf seinem rechten Knie liegt das Ende des Omophorion.[3]

Die beiden Priester und der zu Weihende halten dreimal einen Umgang um den Altar, indem sie eine Art Antiphon (*τροπάριον* genannt) singen: „Ihr heiligen Märtyrer, die ihr tapfer gekämpft und die Krone erhalten habt, bittet den Herrn, daß er sich unserer Seelen erbarme;" und „Isaias, erzittere vor Freuden, die Jungfrau hat empfangen und einen Sohn geboren, den Emanuel, Gott und Mensch, sein Name ist Aufgang (Oriens), wir preisen ihn, indem wir die Jungfrau beglückwünschen".[4]

[1] Dieser Proklamation geschieht keine Erwähnung in der *Τάξις γενομένη ἐπὶ χειροτονίᾳ Πρεσβυτέρου* des *εὐχολόγιον τὸ μέγα*; wohl aber spricht das arabische Euchologion von derselben, ohne jedoch eine Formel anzugeben; im Texte steht die Proklamationsformel, wie sie bei dieser Gelegenheit gebraucht wurde.

[2] Sämtliche Ausdrücke beziehen sich auf den weihenden Bischof.

[3] Das Omophorion (*ὠμοφόριον*) ist ein dem Pallium analoges liturgisches Gewand der orientalischen Kirche; es ist jedoch nicht den Erzbischöfen reserviert, sondern kommt als spezifisch bischöfliche Amtsinsignie allen Bischöfen zu. Vgl. J. Braun S. I., Die liturgische Gewandung im Occident und Orient (Freiburg Herder, 1907, S. 664 ff.).

[4] Das zweite Troparion „Isaias usw.", welches nicht im griechischen Euchologion steht, aber in Jerusalem ebenfalls gesungen wird, ist dem arabischen Euchologion entnommen.

Bei jedem Umgang küßt der Ordinand nach einer Verneigung vor dem Altar und dem Bischofe (die Griechen machen eine Verneigung statt der im römischen Ritus gebräuchlichen Kniebeugung) das rechte Knie desselben auf dem Omophorion. Nach beendigtem dreimaligen Umgange geht der Bischof zum Altar, woselbst ihm von den Priestern der Weihekandidat vorgestellt wird; der Bischof segnet denselben, indem er dreimal mit der rechten Hand über dessen Haupt das hl. Kreuzzeichen macht. Der Ordinand kniet auf beiden Knien zur rechten Seite des Bischofs, die Stirn an den Stein des Altartisches angelehnt,[1] *ἐρείσας τὸ μέτωπον τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ*, die Altartücher werden zu diesem Ende auf unserer Epistelseite etwas in die Höhe gezogen; unter Auflegung der rechten Hand[2] spricht der Bischof, nachdem der funktionierende Diakon mit lauter Stimme *πρόσχωμεν*, laßt uns aufmerksam sein, gesagt, die Formel: „Die Gnade Gottes, welche die Schwachheiten immer heilet und für die Unvollkommenheiten Ersatz leistet, erhebt den sehr frommen Diakon N. zum Priester. Beten wir also für ihn, damit auf ihn die Gnade des Geistes aller Heiligkeit herabsteige.“[3]

Diejenigen, welche im Sanktuarium anwesend sind, sagen dreimal Kyrie eleison, ein Gleiches tun die Sänger. Unterdessen macht der Bischof mit der rechten Hand drei weitere Kreuzzeichen über dem Haupte des Erwählten, legt dann, wie vorhin, die rechte Hand auf, der Diakon der hl. Messe sagt: „Bitten wir den Herrn“ (*τοῦ κυρίου δεηθῶμεν*), und der Bischof betet mit leiser Stimme: „O Gott, der du weder Anfang noch Ende hast, der du vor jeder Schöpfung bist, der du mit dem Titel Priester diejenigen geehrt hast, welche würdig befunden wurden, in diesem Stande das Wort deiner Wahrheit zu heiligen, du unumschränkter Herr aller Dinge, würdige dich, diesem, dem du die Gnade der Weihe hast zuteil werden lassen, zu gewähren, daß er in einem Leben ohne Fehl und in einem unerschütterlichen Glauben diese große Gabe deines Heiligen Geistes empfängt. Erweise deinen Diener als vollkommen, daß er dir in allem angenehm sei, daß er würdig wandle, nachdem er von deiner Allmacht, die von vornherein alles kennt, diese große Gabe des Priestertums empfangen. Denn dein ist die Macht, und dir gehört die Herrschaft und die Kraft und der Ruhm, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste jetzt und immer und in alle Jahrhunderte.“[4]

---

[1] Man sagt mir, daß die Priester bei St. Anna genau darauf achten, daß der Stein des Altartisches von der Stirne berührt werde.

[2] Die Finger des Bischofs berühren die Stirne von der Stelle an, die mit dem Altarstein nicht in Kontakt steht, und die Handfläche ruht auf dem Haupte des zu Weihenden.

[3] *Ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα, καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προσχειρίζεται (τὸν δεῖνα) τὸν εὐλαβέστατον Διάκονον εἰς Πρεσβύτερον· εὐξώμεθα οὖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ἵνα ἔλθῃ ἐπ᾽ αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος.*

[4] *Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος, ὁ πάσης κτίσεως πρεσβύτατος ὑπάρχων, ὁ τῇ προσηγορίᾳ τοῦ Πρεσβυτέρου τιμήσας, τοὺς ἐν τῷ βαθμῷ τούτῳ ἀξιωθέντας ἱερουργεῖν τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας· αὐτὸς Δέσποτα τῶν ἁπάντων, καὶ τοῦτον ὃν εὐδόκησας προσχειρισθῆναι, ἐν ἀμέμπτῳ πολιτείᾳ, καὶ ἀκλινεῖ τῇ πίστει, εὐδόκησον ὑποδέξασθαι τὴν μεγάλην ταύτην χάριν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, καὶ τέλειον ἀνάδειξον δοῦλόν σου, ἐν πᾶσιν εὐαρεστοῦντά σοι, καὶ ἀξίως πολιτευόμενον, τῆς δωρηθείσης αὐτῷ ὑπὸ τῆς σῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, μεγάλης ταύτης Ἱερατικῆς τιμῆς· Ὅτι σὸν τὸ κράτος, καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

Dieser Schluß „Denn dein ist die Macht usw." wird mit erhobener Stimme gesagt und heißt deswegen *Ἐκφώνησις*. Nach der *Ἐκφώνησις* sagt der erste Priester mit gemäßigter Stimme, so daß alle umstehenden Priester ihn hören und bei jeder Bitte Kyrie eleison antworten können, die folgende Litanei (*τὰ διακονικά*):

„In Frieden laßt uns den Herrn bitten. ℟. Kyrie eleison.

Um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen laßt uns den Herrn bitten. Kyr. el.

Um den Frieden der ganzen Welt, den Bestand der hl. Kirchen Gottes und um die Einigkeit laßt uns den Herrn bitten. Kyr. el.

Für unseres Bischofs N. Priestertum, Schutz, Dauer, Frieden, Gesundheit, sein Heil und für das Werk seiner Hände laßt uns den Herrn bitten. Kyr. el.

Für den Diener Gottes N., der jetzt zum Priester geweiht wird, und für sein Heil laßt uns den Herrn bitten. Kyr. el.

Damit unser menschenfreundlicher Gott ihm das Priestertum rein und untadelhaft gewähre, laßt uns den Herrn bitten. Kyr. el.

Für diese Stadt, für jede Stadt und jede Gegend sowie für die Gläubigen, die daselbst leben, laßt uns den Herrn bitten. Kyr. el.

Damit wir befreit bleiben von jeder Trübsal, Zorn, Gefahr, Widerwärtigkeit, laßt uns den Herrn bitten. Kyr. el.

Hilf uns, rette uns, habe Erbarmen mit uns, bewahre uns durch deine Gnade, o Gott. Kyr. el.

Indem wir gedenken Marias, der immer jungfräulichen, der ganz heiligen unbefleckten, der über alles gesegneten, unserer glorreichen Herrin, der Mutter Gottes und aller Heiligen, empfehlen wir unsere eigene Person und die einen die anderen und unser ganzes Leben unserem Gott."

„Dir, o Herr," antworten nach dieser Bitte die Priester.

Der Bischof betet mit lauter Stimme unter beständiger Handauflegung:

„O Gott, groß an Macht und unerreichbar an Einsicht, bewundernswert in Ratschlüssen über alle Söhne der Menschen: du, o Herr, erfülle mit den Gaben deines Heiligen Geistes auch diesen, den du gnädig hast eintreten lassen in den Stand des Priesters, damit er würdig werde, ohne Tadel an deinem Altar zu stehen, das Evangelium deines Reiches zu predigen, das Wort deiner Wahrheit zu heiligen, dir Gaben und geistliche Opfer darzubringen, dein Volk durch die Wasser der Wiedergeburt zu erneuen: möge auch er, wenn er auftritt bei der zweiten Ankunft des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus, deines eingeborenen Sohnes, empfangen den Lohn der guten Verwaltung seines eigenen Amtes in der Fülle deiner Güte.

Denn gesegnet und gerühmt ist dein jeder Ehre und Herrlichkeit würdiger Name, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes jetzt und immer und in alle Ewigkeit."[1]

„Amen," antworten die Anwesenden.

---

[1] *Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ἐν δυνάμει, καὶ ἀνεξιχνίαστος ἐν συνέσει, ὁ θαυμαστὸς ἐν βουλαῖς ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων· αὐτὸς Κύριε καὶ τοῦτον, ὃν εὐδόκησας τὸν τοῦ Πρεσβυτέρου ὑπεισελθεῖν βαθμὸν, πλήρωσον τῆς τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος δωρεᾶς, ἵνα γένηται ἄξιος παριστᾶναι ἀμέμπτως τῷ θυσιαστηρίῳ σου, κηρύσσειν τὸ Εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας σου, ἱερουργεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας σου, προσφέρειν σοι δῶρα καὶ θυσίας πνευματικὰς, ἀνακαινίζειν τὸν λαόν σου διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας· ὅπως καὶ αὐτὸς ὑπαντήσας ἐν τῇ δευτέρᾳ*

Nach dem „Amen“ läßt ihn der Bischof aufstehen; jetzt folgt die Übergabe der priesterlichen Gewänder, an erster Stelle die Übergabe der priesterlichen Stola. Obwohl die priesterliche Stola (*ἐπιτραχήλιον*) von der des Diakonen (*ὠράριον*) sich in etwa unterscheidet, was schon in der Art und Weise des Tragens seinen Grund hat, so kann doch immerhin das *ὠράριον* als priesterliche Stola verwendet werden, und in der Tat geschieht es so bei der Priesterweihe. Der Bischof nimmt nämlich den über die linke Schulter auf dem Rücken des Diakonen hängenden Teil und legt ihn über die rechte Schulter nach vorne[1] mit dem Worte *ἄξιος*, würdig; dieser Ausruf wird sodann dreimal im Sanktuarium gesungen und dreimal im Chor.

Darauf bekleidet er ihn mit dem Zingulum und dem priesterlichen Meßgewand (*φελώνιον*), indem er ebenfalls sagt: *ἄξιος*, was dann, wie vorhin bemerkt, dreimal im Sanktuarium und Chor gesungen wird.[2]

Jetzt küßt der Neugeweihte den Altar und die Hand des Bischofs, umarmt denselben und die Priester. Bei diesen stehend liest er das *Κοντάκιον*, d. h. das Buch, welches die Liturgie (die hl. Messe) enthält; er bringt das hl. Meßopfer mit dem Bischofe und den übrigen Priestern dar. Wie allgemein bekannt, ist die Concelebratio in der griechischen Kirche häufiger als in der lateinischen, wo wir sie nur mehr bei ganz bestimmten Anlässen (Priesterweihe usw.) finden.[3]

ἐπιδημίᾳ τοῦ μεγάλου Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, δέξηται τὸν μισθὸν τῆς ἀγαθῆς οἰκονομίας τοῦ οἰκείου τάγματος ἐν τῷ πλήθει τῆς ἀγαθότητός σου.

Ὅτι ηὐλόγηται, καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον, καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ . . .

[1] Der griechische Priester kreuzt die Stola nicht vor der Brust, sondern er läßt die beiden Teile nebeneinander herunterhängen, die beiden Streifen sind jedoch aneinander befestigt. Wenn der Diakon sein *ὠράριον*, wie Braun (Liturgische Gewandung S. 602) schreibt, „sofort von der linken Schulter nach vorn und rückwärts fallen“ läßt, so kann man sich die Übergabe leicht vorstellen. Ich sah diese Weise, welche Braun die gewöhnliche und verbreitetste nennt, in Jerusalem nicht; man sagte mir aber, daß das *ὠράριον* so getragen wird, wenn man es nur für kürzere Zeit, etwa für einen vorübergehenden Akt, anlegt. „Schlingt er es aber von der linken Schulter zuvor schärpenartig um Rücken und Brust“ (Braun), wie das hier geschah, so wird die Schärpe erst aufgelöst, so daß nun in der Tat das *ὠράριον* einfach über der linken Schulter hängt, und der Bischof den einen Teil über die rechte Schulter legen kann.

[2] Das griechische Euchologion spricht nicht vom Zingulum, sondern nur vom *ὠράριον* und *φελώνιον*; in dem arabischen Euchologion wird aber auch die Übergabe des Zingulums erwähnt. Ein liturgisches Zingulum kennen die Diakonen der griechischen Kirche nicht; sie haben auch bei der Form des Sticharion keines nötig; das Sticharion (*στοιχάριον*) vertritt unsere Albe und ist gleichsam ein Mittelding zwischen Albe und Dalmatik. Die Subdiakonen des griechischen Ritus tragen wohl eine Art Gürtel, derselbe steht jedoch dem *ὠράριον* des Diakonen bedeutend näher als dem priesterlichen Zingulum; von dem *ὠράριον* unterscheidet sich der Gürtel der Subdiakonen nur dadurch, daß jenes an den beiden Enden und in der Mitte das Wort *ἅγιος* trägt, was letzterem fehlt, sodann ist die Art des Tragens verschieden. Das priesterliche Zingulum ist ein nicht ganz handbreites Band von der nötigen Länge, um entweder auf dem Rücken mit Schnüren oder unterhalb der Brust mit Häkchen und Ösen geschlossen zu werden. — Das *φελώνιον* ist das liturgische priesterliche Obergewand, dem unsere Kasel inbezug auf die Verwendung nur teilweise entspricht; in der Form gleicht das Phelonion eher der mittelalterlichen Glockenkasel (die Vorderseite ist jedoch für gewöhnlich etwas verkürzt) als unserer modernen.

[3] Man würde besser sagen: die Concelebratio ist das Gewöhnliche, wenn an einer Kirche mehrere Priester sind. Es ist eine liturgische Regel, daß an dem nämlichen Altar an dem nämlichen Tage nur eine hl. Messe gefeiert wird.

Der bei der hl. Messe funktionierende Diakon sagt jetzt: „Vervollständigen wir unser Gebet zum Herrn“ (*Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ*), und die unterbrochene hl. Handlung nimmt bei dem noch zur Opferung gehörenden Gebete ihren Fortgang.

Wenn man in den Meßgebeten an die Worte kommt: *ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς*, d. i. kurz nach der hl. Wandlung, so purifiziert der Neugeweihte seine rechte Hand und stellt sich zur Rechten des Bischofs; seine rechte Hand liegt mit dem Handrücken auf der linken, also mit der Handfläche nach oben; der Bischof legt ihm mitten in die Hand eine konsekrierte Hostie mit den Worten: „Nimm dieses Unterpfand und bewahre es bis zur Ankunft unseres Herrn Jesus Christus, denn du wirst ihm Rechenschaft darüber ablegen.“[1]

Der Neopresbyter küßt die Hand des Bischofs, kehrt mit der hl. Hostie an seinen früheren Platz zurück (in unserem Falle ging er auf die dem Bischof gegenüberliegende Seite des Altars), legt die Hände auf den Altar, d. h. mit der Rückfläche der linken Hand, und betet 40mal Kyrie eleison und den 50. Psalm.

Sodann folgt er mit der hl. Messe, bis er vor den Worten *Τὰ Ἅγια τοῖς Ἁγίοις* die hl. Hostie dem Bischof zurückbringt, der sie auf die Patene niederlegt.

Wenn der Augenblick der hl. Kommunion gekommen ist, so kommuniziert der Neugeweihte gleich nach dem Bischof als der erste von allen konzelebrierenden Priestern. Bei der hl. Kommunion wird jedem Priester (und Diakon) die hl. Hostie in die Hand gelegt und von denselben zum Munde geführt. Der Bischof reicht auch, den Kelch in der Hand haltend, einem jeden Priester das kostbare Blut. Da alle Priester den Bart tragen, so ist es auffallend, daß gleich nach der sumptio calicis der Bischof mit dem Purifikatorium[2] einem jeden den Mund trocknet, wobei leicht Partikeln des kostbaren Blutes von dem Purifikatorium aufgenommen werden können. Dieser Gebrauch der griechischen Kirche mag für manchen überängstlichen Priester des lateinischen Ritus etwas Beruhigendes an sich haben.

Noch ein Gebet hat der Neugeweihte zu verrichten, dasjenige, welches für gewöhnlich vom Zelebrans zum Schluß mit lauter Stimme außerhalb der hl. Pforte vor dem Bilde Christi gesprochen wird; am Tage der Priesterweihe betet der Neopresbyter dasselbe, es ist das die sog. *εὐχὴ ὀπισθάμβωνος* und beginnt mit den Worten: „O Herr, der du diejenigen segnest, welche dich segnen, usw.“

Damit schließt das, was das Euchologion mit dem Titel *τάξις γινομένη ἐπὶ χειροτονίᾳ Πρεσβυτέρου* überschrieben hat. Wenn in den wesentlichen Dingen auch unter den verschiedenen Riten Gleichförmigkeit herrscht, wenn bei genauerem Zusehen auch noch in anderen gewisse Anklänge sich geltend machen, so liegen doch auch die eingangs bemerkten Verschiedenheiten auf der Hand.

---

[1] *Λάβε τὴν παρακαταθήκην ταύτην, καὶ φύλαξον αὐτὴν, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε παρ' αὐτοῦ μέλλεις ἀπαιτεῖσθαι αὐτήν.*

[2] Die Griechen hatten an und für sich kein eigentliches leinenes Purifikatorium; aus Gründen der Reinlichkeit haben aber unierte Griechen den Gebrauch desselben von den Lateinern herübergenommen.



Die Samaritaner in Sir. 50, 25 f.

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie, Paderborn.

In allen Zeugen des Buches Jesus Sirach steht vor der Unterschrift des Verfassers (50, 27—28) folgender Spruch:

Zwei Nationen verabscheut meine Seele,
und die dritte ist kein Volk:
Die Seir bewohnen und die Philister
und das törichte Volk, das in Sichem wohnt[1] (50, 25—26).

Entsprechend dem Schema des Zahlenspruches — vgl. etwa 23, 16; 25, 1; 25, 2 — liegt der Nachdruck auf der dritten Aussage. Zu dieser bilden die beiden übrigen nur das Relief. Der Sinn des Spruches ist deshalb: Mehr als die in Israel von altersher so verhaßten Edomiter im Gebirge Seir und mehr als die Philister verabscheue ich die Samaritaner, deren Hauptstadt Sichem war, am Fuße des Berges Garizim mit dem Tempel der Samaritaner gelegen. Vorher hat der Verfasser den Jerusalemer Hohenpriester Simeon in 50, 1—24 gepriesen und am Schlusse dieses Panegyrikus (V. 23) seinem Volke, dessen Glieder er als die Leser seines Buches denkt, Weisheit, d. i. religiöse Treue und Frieden, sowie die ewige Fortdauer des Hohenpriestertums der Familie Simeons gewünscht. Jesus Sirach dokumentiert damit seine Anhänglichkeit an die jüdische Religion, an den Jerusalemer Tempel und seinen Hohenpriester. Dem gegenüber schließt sich durchaus passend der Gedanke an, daß er mit der Sekte der Samaritaner nichts zu tun haben wolle. Möglicherweise, keineswegs notwendig (gegen Willrich), liegt eine zeitgeschichtliche Veranlassung des Seitenblickes nach Samaria vor. Man vergleiche die Unterstützungen des Apollonius durch die Samaritaner (I. Makk. 3, 10) sowie die Hindeutung des Flavius Josephus (Ant. XII, 1, 1) auf zahlreiche Streitigkeiten zwischen den Juden und Samaritanern zur Zeit der Ptolemäer. Den Zahlenspruch in seiner Echtheit zu bezweifeln (Edersheim) oder zu vermuten, daß er als ein „Stoßseufzer" später beigefügt sei (Smend), ist darum kein Grund vorhanden. Es ist kein Volk findet seine Erklärung durch das parallele törichte Volk in Verbindung mit der Grundstelle Deut. 32, 12 sowie mit Os. 1, 9; 2, 1. 3. 25. Die Wendung will sagen: Die Samaritaner sind kein Gottesvolk wie Israel trotz des Besitzes des Mosaischen Gesetzes.

---

[1] וּפְלִשְׁתִּים fordern Gr. und Syr. sowie die Konzinnität des Stiles für וּפְלֶשֶׁת שֵׂעִיר der Zusammenhang, Hb. Syr. (נבל ist der spätere Name). Ar. F. Lat. Σαμαρείας (B. al.) ist vielleicht aus ΣΡ entstanden, jedenfalls aber Fehler; + (ἐν) ὄρει ist entweder Erläuterung oder möglicherweise Dublette, die auf גבל (vgl. arabisches gabal = Berg) ruhen könnte.

Ein Beitrag zum jüdischen Speisegesetze.

Von Dr. Johannes Döller, Universitätsprofessor, Wien.

Ex. 23, 19 b findet sich die Vorschrift: „Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen", die Ex. 34, 26 b und Dt. 14, 21 b wiederholt wird. Es wird nur das Böckchen genannt und nicht etwa das Kalb, weil man wohl nur jenes in Milch zu kochen pflegte, wie auch die Araber jetzt noch die Zubereitung des Böckchens in Milch sehr lieben. Man hat obiges Verbot in verschiedener Weise zu erklären versucht. Ältere Exegeten wie Luther, Calvin, Fagius und auf katholischer Seite Cornelius a Lapide waren der Ansicht, daß das Kochen des Böckchens verboten sei, solange es noch Muttermilch sauge. Cornelius a Lapide denkt dabei an eine humanitäre Rücksicht, da es grausam sei, so zarte Geschöpfe von der Mutter weg zu töten.[1] Doch in dem Falle würde man statt des speziellen Zeitwortes „kochen" (תְּבַשֵּׁל) ein allgemeineres Wort etwa „essen" oder „schlachten" erwarten. Ebenso spricht dagegen, daß man auch Tiere mit 8 Tagen, also sicher noch saugende, opferte (Lev. 22, 27; 1 Sa. 7, 9).

Fr. v. Hummelauer wollte die Stelle so erklären, daß er das betreffende hebräische Wort nur anders punktierte, indem er statt חָלָב (= Milch) חֵלֶב (= Fett) liest.[2]

Die neueren Kommentatoren sehen fast alle in dem Verbote einen Protest gegen einen heidnischen Aberglauben, so z. B. Rosenmüller,[3] Knobel,[4] Strack,[5] Dillmann,[6] Cook,[7] Driver,[8] Baentsch,[9] Neile,[10] Bennet,[11] Kautzsch, der kurz und bündig sagt: „Schwerlich Ausfluß des Zartgefühls, sondern Abwehr eines heidnischen Brauchs."[12] Im babylonischen Kultus findet allerdings ein Gemisch von Honig und Butter (Dickmilch), ferner Milch beim unblutigen Opfer Verwendung.[13] Indes in unserem Falle handelt es sich um Milch, in der ein Böckchen gekocht wird. Man beruft sich deshalb auf die Angabe späterer jüdischer Ausleger, nach der heidnische Völker, z. B. die Zabier zur Zeit der Einsammlung der Früchte bei ihren Festversammlungen, Böckchen in Milch gekocht haben, um sich ihrem Gott wohlgefällig zu machen und seinen Segen zu gewinnen. Nach einem Karaiten habe man mit solcher Milch Äcker, Bäume und Gärten besprengt, damit sie im nächsten Jahre desto erträgnisreicher wären.[14] Allein wir haben es hier mit späten und nicht ganz verläßlichen Angaben zu tun. W. R. Smith dagegen weist darauf hin, daß zahlreiche primitive Völker die Milch als einen Ersatz für das Blut betrachten. „Somit könnte das Essen eines in der Milch des Muttertieres gekochten Böckchens als

[1] Cornelius a Lapide, Commentaria in Pentateuchum Mosis. Venetiis 1700, 390.
[2] Fr. de Hummelauer, Commentarius in Exodum et Leviticum. Parisiis 1897, 244.
[3] Ern. Frid. Car. Rosenmüller, Scholia in Vetus Testamentum, vol. II, Exodum continens. Lipsiae 1822, 400.
[4] Aug. Knobel, Die Bücher Exodus und Leviticus. Leipzig 1857, 236—38.
[5] Hermann Strack, Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus u. Numeri. München 1894, 238.
[6] Aug. Dillmann — V. Ryssel, Die Bücher Exodus u. Leviticus[3]. Leipzig 1897, 280 f.
[7] F. C. Cook, The Holy Bible with an Explanatory and Critical Commentary. I, 1: Genesis—Exodus[8]. London 1899, 352 f.
[8] S. R. Driver, A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy[3]. Edinburgh 1902, 166.
[9] Bruno Baentsch, Exodus — Leviticus — Numeri. Göttingen 1903, 209.
[10] A. H. Mc Neile, The Book of Exodus. London 1908, 143.
[11] W. H. Bennet, Exodus. Edinburgh (ohne Jahr). 193.
[12] E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments[3]. Tübingen 1908, 117.
[13] H. Zimmern, Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader[3]. Berlin 1903, 526. 599.
[14] Vgl. Knobel, a. a. O. 237; Dillmann, a. a. O. 281.

ein Äquivalent für das ‚Essen mit seinem Blut' betrachtet werden und den Hebräern zugleich mit dem sakramentalen heidnischen Blutgebrauch verboten worden sein."[1]

Indes viel wahrscheinlicher handelt es sich bei obigem Verbote um den Ausfluß einer gewissen Sympathie, um einen Akt der Humanität. Wie schon Theodoret von Cyrus richtig vermutet hat, ist jene Vorschrift mit der von Dt. 22, 6 f. zusammenzustellen, daß man nicht die Mutter mit den jungen Vögeln gleichzeitig aus dem Neste nehmen solle.[2] Hierher gehört auch das Verbot, ein Rind oder ein Schaf an einem Tage mit seinem Jungen zu schlachten (Lev. 22, 28). Nach Keil ist das Kochen des Böckchens in der Milch seiner Mutter „als eine das von Gott zwischen Alten und Jungen geordnete und geheiligte Verhältnis mißachtende Umkehrung der göttlichen Weltordnung" verboten.[3] Auch der hl. Thomas von Aquin hat bei genanntem Verbote zunächst jene zarte Rücksicht im Auge, läßt aber gleichzeitig die Möglichkeit offen, daß hiedurch heidnische Sitte sollte abgewehrt werden, und führt noch als typischen Grund an, daß damit zum Ausdruck kommen sollte, daß Jesus nicht in seiner Jugend getötet werden durfte.[4]

Diese zarte Schonung gegenüber dem Muttertiere ist frühzeitig mißverstanden worden, wie man daraus ersehen kann, daß man jenes Verbot vom Kochen des Böckchens in der Milch seiner Mutter ausgedehnt hat auf das Kochen des Fleisches in der Milch überhaupt. Doch in dem Falle wäre der Ausdruck „seiner Mutter" (אִמּוֹ) ganz überflüssig. Dabei blieb man indes nicht stehen, sondern dehnte das Verbot aus auf die Mischung von Fleisch und Milch und auf den Genuß der beiden Speisen bei derselben Mahlzeit, wie die jetzige Praxis der Juden zeigt.

Dieser Scheu vor einer Mischung der Milch mit Fleisch mag die abergläubische Vorstellung zugrunde liegen, daß eine derartige Mischung den Kühen, Ziegen oder Schafen nachträglich sei. Bei dem ostafrikanischen Volke der Masai, das eine Reihe merkwürdiger Parallelen zu alttestamentlichen Erzählungen und Einrichtungen aufweist,[5] findet sich wenigstens dieser Aberglaube.

„Hat man", wie Merker in seinem Werke über die Masai schreibt, „heute gekochtes Fleisch gegessen, so trinkt man morgen vor der Milch erst etwas Blut, nicht aus Gesundheitsrücksichten, sondern weil man glaubt, daß infolge Unterlassung dieses Brauches das Vieh weniger Milch geben würde. Man vermeidet es auf das peinlichste, Milch

[1] W. Robertson Smith — R. Stübe, Die Religion der Semiten. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899, 167, Anm. 327.

[2] Saepius admonui, quod per omnia doceat illos humanitatem. Quidam ergo aiunt, legem vetare ne quis animal nuper natum edat: alii vero, ne cum lacte materno coquatur. Nam hac ratione videtur quodam modo matrem etiam coquere. Prohibet autem ne quis offerat Deo simul matrem, et quod natum est ex ea. Statuit etiam, cum quis nidum avicularum invenerit, ne matrem cum pullis depraedetur, eo quod istud sit delere genus avium (Theodoret, In loca difficilia Scripturae sacrae quaestiones selectae [Migne, P. G. LXXX, 278]).

[3] Carl Friedrich Keil, Biblischer Kommentar über die Bücher Moses, 1. Bd.: Genesis und Exodus. Leipzig 1878, 558.

[4] Etsi hoedus occisus non sentiat qualiter carnes eius coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hoedi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod. XXIII, 19, postquam praedictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: Non coques hoedum in lacte matris suae. — Figuralis autem ratio huius prohibitionis est, quia praefigurabatur quod Christus, qui est hoedus propter similitudinem carnis peccati, non erat a Iudaeis coquendus, i. e., occidendus, in lacte matris, i. e. in tempore infantiae (Prima Secundae, qu. 102, art. 6, ad quartum).

[5] Vgl. J. Döller, Die Masai und ihre Beziehung zum Alten Testament. Der Katholik, Mainz 1905, I, 81—87.

mit Fleisch in Berührung zu bringen, da nach der allgemeinen Ansicht dadurch das Euter der Kuh, von welcher jene Milch stammt, dauernd krank werden würde. Aus diesem Grunde verkaufen die Masai nur höchst ungern und selten Kuhmilch, denn der Käufer könnte ja damit in gedachter Weise ihre Kühe krank machen."[1] Zum Schlusse sei noch hingewiesen auf einen ähnlichen Aberglauben in nied.-österr. Waldviertel, wo man es vielfach sehr ungern sieht, wenn man das Brot mit einem Messer in die Milch schneidet, weil dadurch den Kühen die Milch abgeschnitten würde.

Das älteste patristische Zeugnis über die Sonntagsruhe.

Von Dr. Gregor Schwamborn, Religions- und Oberlehrer, Neuß a. Rh.

In Nr. 3 dieser Zeitschrift hat A. Hülster eine Zusammenstellung der frühesten Zeugnisse für die Sonntagsheiligung geboten. Sie beziehen sich sämtlich auf die gottesdienstliche Feier. Es wird die Leser interessieren, wann die erste gesetzliche Verordnung zur Beförderung der Sonntagsruhe erlassen wurde. Sie findet sich in einem Osterbrief des hl. Märtyrerbischofes Petrus von Alexandrien vom Jahre 312, der uns in einem koptischen Fragment (vgl. Texte und Untersuchungen, herausg. von v. Gebhardt und Harnack XX, 4b, S. 39) erhalten ist. Hier wird auf das strengste jede Arbeit am Sonntag verboten, ebenso das Prozessieren vor Gericht, da Christen leicht in die Lage kommen konnten, am Sonntag vor der heidnischen Obrigkeit ihren Prozeß führen zu müssen, eine Zwangslage, der sie erst durch die Gesetzgebung Konstantins (vgl. Eusebius, Vita Const. IV) enthoben wurden. Statt Streitereien und Gewalttätigkeiten soll man beim Gottesdienst auf die Verlesung der heiligen Schriften achten und die liebevolle Gesinnung durch Almosen betätigen. Allen denjenigen, welche diesen Geboten zuwiderhandeln, wird der Ausschluß aus der christlichen Gemeinschaft angedroht. Dann wird noch das Verbot hinzugefügt, falsch zu richten und irgendeinen Gegenstand am Sonntag zurückzufordern. Was vom Sonntag gilt, gilt auch von den übrigen großen Festen. Zuletzt wird der Fluch über jeden ausgesprochen, der am Sonntag irgendwelche knechtliche Arbeit verrichtet, da nur das Heil der Seele gewirkt werden soll; einzig und allein die Besorgung des Viehes ist gestattet.

Der betreffende Abschnitt lautet in der Übersetzung des Herausgebers C. Schmidt: „Ihr selbst, o ihr Bischöfe und Häupter des Volkes, sorget, daß niemand fernbleibe den Versammlungen der Gemeinde, ausgenommen die Eingekerkerten und die Kranken. Und ich befehle euch, daß man nichts tue an dem Tage des hl. Sonntags und sich nicht befinde in Streitereien und Gerichten und Gewalttätigkeiten, sondern daß man achtgebe auf die Verlesung der hl. Schriften und Brot gebe den Armen. Wer streitet oder gewalttätig handelt oder wer richtet verkehrt oder wer zurückfordert von irgend jemand irgendeinen Gegenstand am Tage des Sonntages oder den anderen bekannten großen Festen, solche sollen sein außer der Gemeinschaft der Christen, seien es Kleriker, seien es Laien. Verflucht ist der, welcher irgend etwas am Tage des hl. Sonntags verrichten wird, ausgenommen die der Seele förderlichen Dinge und die Verpflegung des Viehes."

[1] Vgl. Merker, Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes. Berlin 1904, 33.

Kritik in den Heiligenleben des Mittelalters.

Ein Beitrag zur Geschichte der Hagiographie.

Von Gisbert Menge O. F. M., Münster i. W.

Unter obigem Titel habe ich im Jahre 1905 vier Artikel im „Katholischen Seelsorger" veröffentlicht, die P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B. in dem soeben erschienenen Hagiographischen Jahresbericht für die Jahre 1904—1906 in folgender Weise (S. 6 f.) bespricht:

„Der von Sammelfleiß zeugende Aufsatz von P. G. Menge will gelegentlichen Urteilen Bernheims, P. Grisars und Prof. Mausbachs gegenüber zeigen, ‚daß die Legendenschreiber des Mittelalters sowohl Tatsachenkritik wie Wunderkritik gekannt und geübt haben, und daß deshalb die Heiligenleben des Mittelalters nicht in Bausch und Bogen verworfen werden dürfen, sondern im einzelnen einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden müssen'. Leider kommt der Verf. gerade dieser letzteren, ausschlaggebenden Forderung selbst nicht nach, sondern begnügt sich mit Anführung zahlreicher, ganz allgemein und fast formelhaft gehaltener Versicherungen alter Biographen, in denen wir wohl eine gewisse primitive Kritik des Gemeinverstandes, gegen die trotzdem nicht selten bewußt oder unbewußt gesündigt wurde, aber keine entscheidende Garantie erkennen können."

Die Kürze, welche P. Bihlmeyer bei der Redaktion des Jahresberichtes anstrebte, dürfte die Schuld daran tragen, daß sich in seine Besprechung Ungenauigkeiten eingeschlichen haben. Deshalb wird er mir gewiß einige ergänzende Bemerkungen gestatten.

Zuvor aber muß ich meinem Befremden darüber Ausdruck geben, daß P. Bihlmeyer seiner Rezension meine vier Artikel im „Seelsorger" zugrunde legt, nicht die erweiterte und vertiefte Separatausgabe (‚Haben die Legendenschreiber des Mittelalters Kritik geübt?' Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung 1908), was doch hätte geschehen müssen, wenn auch der Hagiographische Jahresbericht mit dem Jahre 1906 abschließt. Schriftstellerischer Brauch gebietet ja, die letzten Auflagen eines Werkes zu benutzen. War aber die Rezension schon gedruckt, als dem Verfasser die Separatausgabe zuging, so wäre ein entsprechender Hinweis im ‚Nachtrag' am Platze gewesen.

Ich gehe zur Rezension selbst über.

Zunächst sind es, abgesehen von der Bemerkung, die Prof. Mausbach über die mittelalterlichen Legendenschreiber macht, durchaus keine gelegentlichen Urteile Bernheims und Grisars, gegen die ich mich wende, wie ein Blick in die von mir zitierten Quellen dartut. Sodann führe ich noch verschiedene andere Urteile über Kritiklosigkeit des Mittelalter an, die der hochwürdige Rezensent jedoch nicht erwähnt. Ich darf hinzufügen, daß es mir sehr ferngelegen, Persönlichkeiten entgegenzutreten; ich hatte nur die zu scharfe Verurteilung mittelalterlicher Hagiographen im Auge, wie sie sich in den von mir mitgeteilten Aussprüchen hervorragender Autoren kundgibt.

Ich behaupte ferner wohl, daß die Legendenschreiber des Mittelalters Kritik geübt, füge aber hinzu: „wenn auch nicht in dem Grade, wie es in unserer Zeit von einer gesunden, umsichtigen Wissenschaft geschieht". Diesen für die Beurteilung meines Standpunktes wichtigen Zusatz durfte der hochwürdige Rezensent nicht unterdrücken. Dieselbe Einschränkung mache ich in noch energischerer Form in den ‚Folgerungen', die den vierten Artikel im „Seelsorger" bilden.

Der Herausgeber meint ferner, ich habe es selbst an Prüfung der Heiligenleben, denen ich meine Belege entnommen, fehlen lassen. — Nun, P. Bihlmeyer darf es mir glauben, daß ich bei meiner Arbeit mit aller Umsicht vorgegangen bin. Er hätte es voraussetzen sollen auf Grund meiner Biographie über den seligen Ägidius, von der er selbst an anderer Stelle desselben Jahresberichtes sagt (S. 64), daß sie, „was wissenschaftliche Solidität . . . und ansprechende Darstellung anbelangt, geradezu als Muster eines modernen Heiligenlebens bezeichnet werden kann".

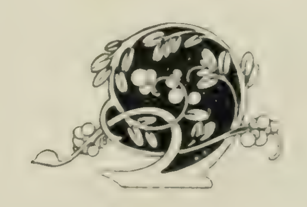
Meint der hochwürdige Rezensent vielleicht, ich hätte über jedes von mir benutzte Heiligenleben eine eingehende Untersuchung bieten müssen? Aber dann wären die Artikel zu Büchern angewachsen. Zudem kam es für mich nur darauf an, zu zeigen, daß die Hagiographen, die ich zitiere, Kritik geübt. Daß sie Kritik geübt, geht aus den Zitaten selbst hervor. Ich nehme als Beispiel Theodorich von Apolda, den Biographen der hl. Elisabeth von Thüringen. Nachdem er über seine Quellen gesprochen, seine eigenen Nachforschungen erwähnt und seine Methode bei der Redaktion des Materials angegeben hat, fährt er fort: „Auch bezeuge ich vor Gott und seinen Engeln, daß ich in diesem Buche nur das geschrieben habe, was ich in Schriften bewährter Männer finden konnte oder von frommen, sehr glaubwürdigen Personen erfahren habe. Von einigen großen Wundern habe ich gehört, die ich aber, da die Gewährsmänner nicht einwandfrei waren, niederzuschreiben fürchtete." Was hätte ich diesem Zeugnisse noch hinzufügen sollen? Jedermann schließt daraus, daß der Hagiograph wirklich Kritik geübt. Denn erstens hat Theodorich nur aus Quellen geschöpft, die für ihn glaubwürdig waren; zweitens hat er einige große Wunder, die doch gewiß den Ruhm seiner Heldin zu mehren geeignet waren, nicht erzählt, weil er sich nicht auf glaubwürdige Berichterstatter berufen konnte. Folglich ist das Zeugnis selbst ein Beweis für meine These.

Die Belegstellen, auf die ich meine These stütze, sollen endlich „ganz allgemein und fast formelhaft gehaltene Versicherungen" alter Biographen sein. — Diesen Einwand gegen meine These habe ich wohl vorausgesehen und bei Auswahl der Zeugnisse, auf die ich mich berufe, berücksichtigt. Wenn auch nicht allen die gleiche Beweiskraft zukommt, so sind sie doch keineswegs ganz allgemein und fast formelhaft gehalten, wie eine sorgfältige Prüfung ergeben dürfte.

Darf ich nach diesen Bemerkungen vielleicht erwarten, daß der hochwürdige Rezensent seine Besprechung modifiziere? Oder hat er das etwa schon im Literarischen Ratgeber für 1908 getan? Dort sagt er nämlich (S. 73) von meiner Schrift, welche die fraglichen Artikel in erweiterter Form bietet:

„Manchen zu scharfen und zu allgemeinen Urteilen über Kritiklosigkeit des Mittelalters gegenüber zeigt der Franziskaner Menge an der Hand mittelalterlicher Quellenbelege, daß auch die Legendenschreiber des Mittelalters Kritik (ich möchte einschränkend behaupten: eine gewisse primitive Kritik des Gemeinverstandes) geübt haben."

Gegen diese Besprechung habe ich nichts einzuwenden, wenn ich auch in manchen Heiligenleben des Mittelalters ein größeres Maß von Kritik finde. Doch ob man dem Mittelalter etwas mehr oder weniger Kritik zutraut, das fällt nicht so sehr in die Wagschale. Zufrieden bin ich, wenn meine Arbeit den Erfolg haben wird, welchen ihr ein berufener Kritiker im Archivum Franciscanum Historicum (1909, p. 170) zuschreibt mit den Worten: L'étude érudite et très indulgente du R. P. G. Menge servira toutefois à rebattre les accusations trop générales de nonchalance négligente et de crédulité stupide, portée contre les hagiographes du moyen-âge.





I. Das oben S. 58 angekündigte amtliche Publikationsorgan des Heiligen Stuhles (Acta Apostolicae Sedis; commentarium officiale) ist inzwischen erschienen. Bis heute (13. 5.) liegen 8 Hefte vor. Wir exzerpieren daraus den hauptsächlichen Inhalt. Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostol. Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

1. Von den Acta Pii PP. X. hat besondere Bedeutung die Drucklegung der apostolischen Konstitution „Sapienti consilio“ über die Neuordnung der römischen **Kurie** vom 29. Juni 1908 (S. 7 ff.); vgl. Hilling in dieser Zeitschrift S. 32—50.

Ebenfalls im ersten Hefte des neuen päpstlichen Organs steht die apostolische Konstitution „Promulgandi“ (de promulgatione legum et evulgatione actorum S. Sedis) vom 29. September 1908 (S. 5 u. 6).

Das letzte (8.) Heft bringt (S. 333—88) die Enzyklika „Communium rerum“ vom 21. April 1909 zum Zentenarium des **hl. Anselm.**

An P. Cormier O. Praed. richtete der Hl. Vater (d. d. 8. November 1908) ein Schreiben der Ermunterung in Sachen der neuen **Dominikaner-Universiät** zu Rom (S. 137 f.); vgl. diese Zeitschrift S. 242.

Bischof Konrad von Speier erhielt (d. d. 2. Januar 1909) ein päpstliches Schreiben, worin es u. a. bezüglich des **Modernismus** heißt, der Hl. Vater hoffe, „perniciosis illis doctrinis aditum apud vos nullum iam fore, vestraeque fidei et constantiae exemplo excitatos devios fratres ad bonam frugem se recepturos“ (S. 207 f.).

In einem vom 18. Januar 1909 datierten und an H. Oster gerichteten Briefe (S. 209) lobt der Hl. Vater die Bestrebungen und Erfolge des **Kindheit-Jesu-Vereins** in besonderer Weise („excellens christianae caritatis opus“; „causa igitur innocentium puerorum causa Christi est“).

An den Vorstand des **Vincenzvereins** zu Paris, F. Calon, richtete Pius X. am 19. Januur 1909 ein herzliches Schreiben (S. 209 f.) über den genannten Verein („Pergite in miserorum levamen vires omnes exserere sitque vobis, una cum praesentis vitae tuitione, animorum proposita salus“).

2. Die S. Congregatio S. Officii veröffentlicht am 22. März 1909 (S. 276), Romolo **Murri** („erronea ac seditiosa in Ecclesia Dei scripto et verbo disseminantem“ und „novissimae peremptoriae canonicae monitioni obfirmata contumacia refragantem“) sei „nominatim ac personaliter“ exkommuniziert als excommunicatus vitandus.

3. Zum kirchlichen **Bücherverbot** notieren wir — abgesehen von der durch die Indexkongregation am 5. Januar 1909 veröffentlichten Verurteilung einiger Bücher (S. 157; auch das Buch von Romolo Murri, I problemi dell' Italia contemporanea; vol. 1. La politica clericale e la democrazione; 1908, steht darunter) — eine Ergänzung zu n. 32 der Konstitution „Officiorum ac munerum“ von 1897. Die

Ritenkongregation hat nämlich am 12. Februar 1909 (S. 238) ein „monitum" erlassen, worin es heißt: „Acta quae respiciunt vitam virtutes et prodigia Servorum Dei vel Beatorum, quorum causis beatificationis et canonizationis manus apposuit sacra Rituum Congregatio, typis edi ac publici iuris fieri nequeunt, inconsulta eâdem sacra Congregatione et absque licentia „nihil obstat" R. P. D. Promotoris sanctae fidei, vel Adsessoris ipsius sacri Consilii." Die in Frage stehenden Werke können also vom Ortsbischofe nicht approbiert werden. Die Sache ist deshalb nicht ganz unwichtig, weil bekanntlich Werke der Erbauungsliteratur, denen die legitime Approbation fehlt, ohne weiteres zu den „verbotenen Büchern" zu zählen sind.

4. Die **Bibelkommission** macht am 15. Februar 1909 bekannt, daß sie zur Veröffentlichung ihrer Beschlüsse weiterhin nur mehr die offiziellen „Acta Apostolicae Sedis" benutzen werde (S. 241).

5. Einige Entscheidungen der Ritenkongregation betreffen **kirchenmusikalische Angelegenheiten.** Die Anordnungen vom 27. November 1908 bezgl. der Herausgabe von Büchern mit gregorianischem Gesang (S. 159 f.) und vom 24. März 1909 bezgl. der Herstellung und Herausgabe der sog. officia propria (S. 293 f.) können hier übergangen werden. Vgl. „Die Kirchenmusik" 1909 (10. Jahrg.), 80—82.

Eine von New-York aus gestellte Anfrage bezgl. der Zulässigkeit der in Amerika bestehenden, aus Männer- und Frauenstimmen zusammengesetzten Chöre wurde am 18. Dezember 1908 (S. 175) dahin entschieden: „Prout exponitur, negative et ad mentem". Mens est, so lautet die beigefügte Erklärung des Kongregationssekretärs, ut viri a mulieribus et puellis omnino sint separati, vitato quolibet inconvenienti, et onerata super his Ordinariorum conscientia. Diese Entscheidung ist zumal in amerikanischen Zeitschriften mit großer Lebhaftigkeit besprochen worden. Abgesehen davon, daß man wegen der Analogie des Rechtsgrundes Gesetze nicht ohne weiteres a casu ad casum übertragen darf, ist es ein allgemein anerkannter juridischer Grundsatz, der auch für das Gewohnheitsrecht gilt: Lex posterior generalis non derogat priori legi speciali, nisi eiusdem expressam mentionem faciat; vgl. Heiner, Kath. Kirchenrecht I[6] (1909), 27 n. 43. Außerhalb Amerikas wird man deshalb mit der Anwendung dieses Dekretes auf die jeweiligen sei es strengeren sei es milderen Ortsgewohnheiten sehr vorsichtig sein müssen.

Ähnliches gilt von der Entscheidung d. d. 13. November 1908 (S. 251 f.; Compostellana), in der Kirchenmusik könne die Verwendung von Oboen und Klarinetten geduldet werden, wenn sie mäßig angewendet werden und für jedes Werk die Erlaubnis des Ordinarius erteilt ist. Inbezug auf die in der Anfrage auch genannten Posaunen wurde nichts geantwortet; die Verwendung von Pauken wurde abgelehnt mit Verweisung auf das Motu proprio vom 22. November 1903.

Von Holland aus war angefragt worden, ob beim vierzigstündigen Gebete (am Sonntag Quinquagesima und den beiden folgenden Tagen) „cantica in lingua vernacula coram Sanctissimo in ostensorio exposito canere liceat"; geantwortet wurde am 31. März 1909 (S. 313 f.): „Affirmative, nisi agatur de textibus proprie liturgicis et de functionibus insuper stricto sensu liturgicis". Und im Zusammenhang damit war gleichzeitig gefragt worden: Utrum preces et hymni liturgici, v. g. Introitus, Communio, hymnus „Lauda Sion" a choro musicorum in lingua vernacula cantari possint infra Missam privatam; an vero eiusmodi cantica tantum prohibita sint coram Sanctissimo exposito." Die Antwort lautet: (d. d. 31. März 1909; S. 313 f.): „Negative ad primam partem . . . ad secundam iam provisum in prima" unter Bezugnahme auf ein vom Fragesteller erwähntes Dekret vom 27. Februar 1882.

H. Müller.

II. Für das Gebiet des **Kirchenrechtes** sind aus den bislang vorliegenden Heften des ersten Bandes der Acta Apostolicae Sedis folgende Kongregationsentscheidungen besonders zu erwähnen.

1. S. Congregatio de Religiosis.

21. November 1908 (S. 153—6). Das Dekret ,De eleemosynis colligendis' umschreibt ähnlich, wie es in dem Dekret der früheren S. Congr. Epp. et Reg. ,Singulari quidem' vom 27. März 1896 für die weiblichen Genossenschaften geschehen war, für die männlichen religiösen Gesellschaften mit Berücksichtigung der heutigen Verhältnisse und aufs genaueste die Grenzen, innerhalb deren sich das **Einsammeln von Almosen** zu halten hat. Die Bestimmungen sind für die Mendikantenorden und für die übrigen Orden und religiösen Institute verschieden.

19. Januar 1909 (S. 232—3). Auf die Anfrage des Generalprokurators der Franziskaner Fr. Bonaventura Marrani, „ob es notwendig sei, eine Ordensfrau vor der Ablegung ihrer **feierlichen Gelübde** nochmals nach der Freiheit ihres Entschlusses zu befragen, da dies doch schon vor der Einkleidung und vor der Ablegung der einfachen Gelübde nach den Vorschriften des Konzils von Trient in aller Form geschehen wäre", kam die Entscheidung: „Mit Rücksicht auf die Feierlichkeit der Gelübde ist der Wille der einzelnen Ordensfrauen vor der Ablegung der feierlichen Gelübde nochmals zu erforschen."

1. Februar 1909 (S. 233—4). Die Konstitutionen der Missionsgesellschaft „de la Salette" erhielten auf 10 Jahre die päpstliche **Approbation.**

2. S. Congregatio Consistorialis.

12. November 1908 (S. 148—54). Die **Kompetenzzweifel** des Kardinalpräfekten der S. Congr. de Propaganda entschied die Congr. Consist. ,iuxta mentem a SSmo Domino declaratam' wie folgt: 1. Apostolische Vikariate, die als Suffraganate zu den jüngst aus dem Bereiche der Propaganda entlassenen Kirchenprovinzen gehören, unterstehen trotzdem noch der Propaganda; die Propaganda soll aber auf möglichst baldige Erhebung dieser Vikariate zu Diözesen Bedacht nehmen. 2. Auch in Zukunft kann die Propaganda den Bischöfen, Apostolischen Vikaren, Präfekten und Oberen der Missionen, die in den fernen Reichen Ostasiens, Australiens und Ozeaniens wirken, ob der besonderen dortigen Verhältnisse die bisherigen Fakultätenformulare, die teilweise die Ehe betreffen, verleihen, jedoch nur nach Rücksprache und Vereinbarung mit der Congr. de Sacramentis. 3. Ihren Unterstellten kann die Propaganda wie bisher den Titel Missionarius Apostolicus ad honorem unter Begabung mit dem üblichen Fakultätenformular verleihen. 4. Die Anordnung der Konstitution ,Sapienti consilio', daß die Propaganda alle den Ritus betreffenden Fälle („quaecumque attingunt sacrorum rituum disciplinam") der Ritenkongregation vorlegen soll, bezieht sich nicht auf die früher sowohl von der Ritenkongregation als von der Propaganda bezüglich der hl. Messe, des Breviers u. ä. gewährten Vollmachten. 5. Auch jene religiösen Genossenschaften, deren Regeln oder Konstitutionen von der Propaganda approbiert wurden, sind fortan ganz nach den Vorschriften der Konstitution ,Sapienti consilio' zu behandeln. 6. Die S. Congregatio super Negotiis rituum orientalium dispensiert nach wie vor von den Ehehindernissen der gemischten Religion und der Religionsverschiedenheit; nur das Privilegium Paulinum gehört vor die Congr. S. Officii. 7. Die Akten jener Konzilien, die im Bereiche der Propaganda abgehalten werden, sind nicht an die Congr. Concilii zu senden. 8. Es ist angebracht, aber nicht erforderlich, daß die schon vor dem 4. November 1908 in ihrem Amte befindlichen (Kurial-)Beamten den durch Gesetz vom 29. Juni 1908 vorgeschriebenen (Amts-)Eid leisten. 9. Die „Collegia Americae Septentrionalis, Hyberniae et Scotiae" unterstehen zukünftig nicht mehr der Propaganda, sondern der S. Congr. Consistorialis.

Der von den Alumnen dieser Kollegien nach der Vorschrift Urbans VIII. vom 24. November 1625 zu leistende Eid bleibt bestehen, nur soll die Eidesformel entsprechend verändert werden. 10. Auch die „Alumni Americae Septentrionalis, Canadenses, Hyberni etc.", welche auf Grund der Stiftungsurkunde zur Aufnahme in das ‚Collegium Urbanum de Propaganda' berechtigt sind, müssen den von Urban VIII. vorgeschriebenen Eid ablegen. Die Eidesformel soll jedoch im Einvernehmen mit dem Kardinalpräfekten der Propaganda abgeändert werden. 11. Die Ausstellung von Dimissorialien für die Ordinanden aus den ‚Collegia Americae Septentrionalis, Hyberniae et Scotiae' ist fortan Sache der Congr. Consistorialis, die auch, wenn nötig, den titulus missionis in den titulus servitii ecclesiae umwandeln wird. 12. Für die Alumnen des ‚Collegium Urbanum de Propaganda' aus solchen Kirchenprovinzen und Diözesen, die bislang der Propaganda unterstanden, wird der Kardinalpräfekt der Propaganda den titulus missionis in den titulus servitii ecclesiae umwandeln.

28. Januar 1909 (S. 211—14). Die Plenarkongregation beschäftigte sich mit dem Zweifel, „ob Rechtsfälle, die, ohne in erster Instanz durch ein formelles Urteil entschieden zu sein, vor die hh. Kongregationen gebracht wurden, von diesen Kongregationen kraft eigenen Rechtes der **S. Romana Rota** überwiesen werden können" oder ob ihnen das nur erlaubt sei auf eine Spezialbevollmächtigung des Hl. Vaters hin? Sie entschied bezüglich der ersten Frage: Negative, bezüglich der zweiten: Affirmative. Kraft eigenen Rechtes könne nur die S. Congregatio de Sacramentis der S. Rota die Dispensfälle de matrimonio rato behufs Untersuchung des factum inconsummationis überweisen. Diese Entscheidung genehmigte der Papst am 29. Januar 1909.

3. S. Congregatio de Sacramentis.

29. Januar 1909 (S. 214). In den Formularen der von dieser Kongregation ex inhonestis causis erteilten **Ehedispens** fehlt die früher bei der S. Poenitentiaria übliche Bevollmächtigung, gleichzeitig die etwa erforderliche ‚legitimatio prolis susceptae ante executionem dispensationis et celebrationem matrimonii' zu vollziehen. Die mehrfach laut gewordenen Zweifel, ob diese Vollmacht jetzt vielleicht stillschweigend gegeben sei, löst die Entscheidung: „Negative, sed requiri ut prolis legitimatio ab oratoribus petatur eaque in rescripto concedatur". J. Schulte.

III. Aus den Erlassen und Dekreten, die **liturgischen** Charakters sind, heben wir die nachstehenden heraus.

1. Litterae Apostolicae.

18. September 1908. Das Fest des hl. Bischofs **Paulinus** wurde zum Range eines Duplex in universa ecclesia erhoben, welches (wie bisher) am 22. Juni zu feiern ist (S. 245). — Da das römische Brevier nur zwei lectiones propriae für dieses Offizium bietet, ist als 6. Lektion die 4. ex communi zu lesen.

2. S. Congregatio Rituum.

6. November 1908. Auf Anfrage des Apostolischen Vikars von Hong-Kong wurde entschieden, daß, falls bei ausgesetztem Allerheiligsten vor dem Tantum ergo andere Hymnen oder (in der Osterzeit) das Regina coeli oder (im Laufe des Jahres) das Magnificat gesungen werden, Celebrans und Ministri **stehen** sollen (S. 158).

27. November 1908. Die Speisung der **Lampe** vor dem Tabernakel darf in defectu olei mit Erlaubnis des Bischofs ex cera apum (saltem in maxima parte) geschehen (S. 159).

20. November 1908. Auf-Anfrage des Erzbischofs von Compostella wurde entschieden, daß die in der dortigen Diözese bestehende Gewohnheit, die **Leichen der Priester** mit einer schwarzen Kasel zu bekleiden, beibehalten werden dürfe (S. 253).

19. Februar 1909. Den Redemptoristen der holländischen Provinz wurde für ihre Leprosenhäuser zur Verhütung der Ansteckung gestattet, die **Purificatio** des Ciboriums nicht zu sumieren, sondern zunächst in ein auf dem Altare bereitetes Gefäß mit Wasser und Watte und darauf quamprimum fieri poterit ins Sakrarium zu gießen (S. 288).

18. März 1909. Eine **Litanei zum hl. Joseph** hat die kirchliche Approbation erhalten und ist mit einem täglich einmal zu gewinnenden, auch den Verstorbenen zuwendbaren Ablaß von 300 Tagen belegt worden (S. 290).

31. März 1909. Auf Anfrage aus der Diözese Herzogenbusch wurde entschieden, daß an den Tagen, an welchen gemäß Tit. V, 1 oder 2 der Generalrubriken des Missale in der Messe de feria oder de simplici die **commemoratio de defunctis** vorgeschrieben ist, diese auch in jeder Privatvotivmesse einzulegen ist und zwar stets an vorletzter Stelle (S. 312 u. 313).

31. März 1909. Auf Anfrage aus der genannten Diözese, ob man, obwohl der Diözese ein Officium proprium cum missa propria für das Fest des **hl. Julianus** konzediert sei, das Meßformular dennoch ex communi nehmen dürfe, weil jene missa propria sich in den neuen Ausgaben des römischen Missale nicht finde, wurde entschieden, daß die dem konzedierten officium proprium entsprechende Messe beizubehalten sei (S. 313 und 314).

3. Congregatio S. Officii.

26. November 1908. Hinsichtlich der durch Dekret vom 1. Aug. 1907 (A. S. S. XL, 478) für öffentliche oder Privatkapellen der weiblichen Genossenschaften mit Klausur, sowie anderer religiöser Institute, frommer Häuser und der Klerikalseminare für die Nacht des **Weihnachtsfestes** gestatteten hl. Messen wurde entschieden, daß während der betreffenden hl. Messen die Türen nicht geöffnet sein dürfen und daß jenes Privilegium nicht gilt für ecclesiae religiosorum, quae publico fidelis populi usui inserviunt, salvo tamen Religiosorum privilegio in media nocte Missam celebrandi (S. 146).

26. November 1908. Ein auch den Verstorbenen zuwendbarer **Ablaß** von 300 Tagen kann gewonnen werden, so oft man reumütigen Herzens die Worte „Alles für dich, o heiligstes Herz Jesu" ausspricht (S. 146).

26. November 1908. Alle, welche an den zwölf Samstagen vor Mariä Empfängnis die hl. Sakramente empfangen und neben dem Gebete nach der Meinung des hl. Vaters zu Ehren der Unbefleckt Empfangenen ein Gebet verrichten oder eine Betrachtung anstellen, können einen auch den Verstorbenen zuwendbaren vollkommenen **Ablaß** an jedem einzelnen dieser Samstage gewinnen (S. 147).

14. Januar 1909. Alle diejenigen, welche um des Strebens nach Vollkommenheit willen oder des Unterrichts oder der Erziehung oder auch einer Krankheit wegen „in domibus ecclesia vel publico sacello carentibus vitam communem agunt", können sich einschließlich des Dienstpersonals, wenn zur Gewinnung eines Ablasses der Besuch einer nicht näher bezeichneten Kirche oder eines nicht näher bezeichneten Oratorium publicum vorgeschrieben ist, mit dem Besuche der **Hauskapelle** begnügen, sofern sie darin ihrer sonntäglichen Meßpflicht genügen können (S. 210).

Paderborn. Dr. Alois Fuchs, Subregens.





Holzmeister, U., S. I., **2. Cor. 3, 17: Dominus autem Spiritus est.** VIII u. 104 S. gr. 8°. Innsbruck, Rauch, 1908. ℳ 1,50.

Der Hauptgrund, der den Verf. bewogen hat, diesem kurzen Ausspruch Pauli eine so eingehende Untersuchung zu widmen, liegt einmal darin, daß gerade in neuerer Zeit die moderne rationalistische Exegese diese Stelle benutzt hat, um sowohl die Gottheit des Hl. Geistes zu bekämpfen, als auch der Christologie des P. einen rationalistischen oder pantheistischen Charakter zu geben. Die katholischen Kommentare haben dies nicht beachtet. — Zudem hat aber auch wohl kein Bibeltext im Laufe der Jahrhunderte eine so verschiedenartige Auslegung erlitten wie dieser.

Der Verf. führt uns zunächst in klarer zusammenfassender Weise den gesamten Bestand der von den Zeiten der Väter bis heute vorgebrachten Hypothesen vor (S. 1—30). Da fast alle Exegeten irgendeine von den Auslegungen der griech. Väter reproduzieren, so seien diese hier kurz skizziert. Es handelt sich um die Bedeutung von *ὁ κύριος* und *τὸ πνεῦμα* in v. 17. I. Bei Origenes finden sich verschiedene Auffassungen: *ὁ κ.* ist ihm Christus, nicht Gott. Unter *τὸ πνεῦμα* versteht er nicht den Hl. Geist, sondern entweder reine Geistigkeit, d. h. Gottheit Jesu, oder Christus als Inspirator der Propheten, oder den geistigen Schriftsinn gegenüber dem Buchstaben, im allgemeinen also Christus als Spender des geistigen Lebens. II. Viele Exegeten des 4. Jahrh. (Eusebius u. a.) fassen *ὁ κ.* als Christus und *τὸ πν.* als „reiner Geist" = göttliche Natur (vgl. Io. 4, 24). III. Die meisten griech. Väter verstehen unter *ὁ κ.* Gott, und *τὸ πν.* ist Name der dritten göttlichen Person, der Hl. Geist ist Gott. — Ein Rundgang durch die verschiedenen Zeitalter der Exegese (latein. Väter, vor- und nachtridentinische Scholastik, protestantische Exegese bis zum 19. Jahrh.) zeigt, daß irgendeine dieser Ansichten immer Vertreter gefunden hat; die meisten wohl die dritte. Unter den protestantischen Exegeten des 18. Jahrh. erklären mehrere *ὁ κ.* als mystischen Christus = Kirche im Gegensatz zur Synagoge (*γράμμα*). Diese Bedeutung von *κύριος* ist im N. T. nicht belegbar. Unter den heutigen protestantischen Exegeten vertritt keiner die III. Auslegung, die meisten gehen auf Origenes zurück. —

Die moderne rationalistische Exegese faßt allgemein *ὁ κ.* = Christus und findet in diesen Worten Pauli eine Identifizierung des persönlichen Christus mit dem Hl. Geiste, nicht mit der Person, sondern mit einem unpersönlichen *πνεῦμα*. Diese übernatürliche göttliche Lebenskraft (Wesen) kommt nur Gott und Christus zu, subsistiert in ihnen als konkrete Hypostase. Das *πνεῦμα* ist keine göttliche Person neben beiden. (Pfleiderer u. a.) Während aber diese Richtung Christo noch seine persönliche Individualität läßt, macht eine radikalere auch ihn zu einem unpersönlichen Element. Deißmann (u. a.), sich berufend auf Paulinische Formeln wie *Χριστὸν ἐνδύσασθαι*, *ἐν κυρίῳ*, die mit *ἐν πνεύματι* parallel seien, faßt die Identifikation von *ὁ κύριος* und *τὸ πν.* so, daß *κύριος* (der erhöhte Christus) ein übersinnliches Element sei, daß bald Christus, bald Geist genannt werde, in dem der Christ lebt. Der *κύριος*-Begriff wird pantheisiert. Eine dritte (Bauer u. a.) läßt hier Paulus vom *κύριος* (= erhöhter Christus) aussagen,

daß er ein körperloses Wesen sei, also Leugnung der Auferstehung, im Widerspruche mit 1. Cor. 15, 14 s. Mehr konservativ Gesinnte erklären τὸ πν. im hypostatischen Sinne, nehmen aber eine Identität mit ὁ κ. nur in weiterem Sinne an, wegen der engen Beziehungen zwischen beiden. (So auch Bisping.) Die ausführliche Darlegung dieser Theorien in ihren Nüancierungen (S. 17—27) ist sehr interessant. — In der katholischen Exegese des 19. Jahrh. sind fast alle erwähnten Deutungsversuche, abgesehen von den radikal-rationalistischen, vertreten.

Im II. Teile (S. 30—85) gibt H. seine eigene Exegese. Er faßt ὁ κύριος nicht als „Christus", sondern als „Gott" und τὸ πν. als die dritte göttliche Person. Es wird also die Gottheit des Hl. Geistes behauptet. Der Schwerpunkt der Darlegung liegt in dem Nachweise, daß ὁ κύριος nicht Christus sein kann, sondern = Gott ist. Damit fallen alle rationalistischen Erklärungen weg. Aus seinen Ausführungen ergibt sich folgendes: Die hier mögliche neutestamentliche Bedeutung des Wortes κύριος ist die von „Gott" (alttest. Jahwe) und Christus. Eine Untersuchung der vier Evangelien zeigt, daß κ. ohne Artikel Gott bedeutet, mit dem Artikel Christus. Für den Paulinischen Sprachgebrauch ist das kein absolut sicheres Kriterium, obgleich es meistens zutrifft; ὁ κύριος kann auch Gott bezeichnen. Die tatsächliche Bedeutung von ὁ κ. in v. 17[a] läßt sich aus diesem Verse allein nicht erschließen, weil ὁ κ. in v. 17 auf κύριος in v. 16 hinweist. Zur Klarlegung des Wortes κ. in v. 16 aber zieht H. das ganze Kapitel 3 nach Inhalt, Zweck, Anlage und Zusammenhang heran. Aus der lichtvollen Erklärung (S. 40—45) erhellt, daß unter dem „Schleier" (v. 15) das durch bösen Willen verschuldete Vorurteil der Juden zu verstehen ist, der Alte Bund sei nicht vergänglich (v. 7). Dieser Schleier wird genommen, wenn man sich bekehrt πρὸς κύριον (v. 16). Der κύριος ist aber nach H. Gott, nicht, wie die Rationalisten annehmen, Christus. Zunächst zeigt H., daß deren Gründe ungenügend seien, dann weist er sie mit positiven Gründen zurück, die zusammengenommen von Bedeutung sind. Solche sind 1. das Fehlen des Artikels, der hier stehen müßte, wenn, wie die Rationalisten wollen, κύριος (v. 16) sich auf Χριστός (v. 14) zurückbezöge; 2. das Wesen des κάλυμμα (v. 16), das, wie H. überzeugend nachweist, das Vorurteil der Juden gegen die Messiaswürde Christi ist. Ist das aber der Fall, so würde die Identifizierung des κύριος (v. 16) mit Χριστός (v. 14) entweder eine Tautologie ergeben (wenn sich jemand zu Christus bekehrt, so wird die Verstocktheit schwinden, d. h. er bekehrt sich zu Christus), oder das Frühere würde als das Spätere bezeichnet (wenn sich jemand zu Christus bekehrt [hat], wird die Verstocktheit schwinden); hierbei faßt H. περιαιρεῖται mit Heinrici und Klöpper als passives praesens futurum, Vg.: auferetur; 3. widerspricht die rationalistische Auffassung der Paulinischen, nach der Gott das Ziel der Heilsentwicklung ist, während Christus Vermittler ist, vgl. c. 3, 4 u. ö. Endlich beweist H. direkt, daß v. 16 von einer Bekehrung zu Gott (κύριος) die Rede ist, 1. weil eine Allusion an Ex. 34, 34 vorliegt, wo ebenfalls κύριος = Gott steht; 2. weil die Redensart ἐπιστρέφειν πρὸς τ. κύριον nur die Bedeutung haben kann: in Reue zu Jahwe zurückkehren, was sich beim ungläubigen Judenvolk nicht auf Christus beziehen läßt. (Hierüber längerer Exkurs S. 55—58). Das alles sind aber nur Wahrscheinlichkeitsgründe. Sicherheit, daß v. 16 κύριος = Gott, bietet erst die Betrachtung dieser Stelle in ihrem Zusammenhange mit v. 14 und 15, der durch δὲ hergestellt wird (v. 16). Das Wesen der Verstockung (v. 14 und 15) besteht nämlich, wie H. eingehend und scharfsinnig nachweist (S. 58—62), in einer Abkehr von Gott. Die Hinwendung (v. 16) ist demnach eine Hinwendung zu Gott. Christus kann hier nicht gemeint sein.

Es folgt nun der Nachweis, daß ὁ κύριος in v. 17 identisch mit κύριος = Gott v. 16 ist. Von den angeführten Gründen überzeugt am meisten der Hinweis auf

den Artikel ὁ κύριος v. 17, der hier zurückweisende Bedeutung haben muß, und auf den Zusammenhang zwischen v. 16 und 17, der gestört wird, wenn man v. 17 κύριος = Christus setzt. In derselben eingehenden Weise begründet H. weiterhin seine Auffassung von τὸ πνεῦμα als der Person des Hl. Geistes. (S. 67—83; vgl. S. 37—40. Ich kann hier auf einzelnes nicht eingehen, möchte aber besonders auf seine Darlegungen hinweisen, wie der Gebrauch des Artikels hier jede andere Bedeutung als die hypostatische ausschließt. (S.68—70.)

Nach etwas sehr ausführlichen (S. 75—81) sprachlich-philosophischen und grammatisch-philologischen Erörterungen über Begriff und Bestimmung des ontologischen (realen) und grammatischen Subjekts findet H. beides in ὁ κύριος (v. 17): „Der Gott (Träger der göttlichen Natur), zu dem wir uns wenden müssen, ist der Hl. Geist."

Im III. Teile (Sacherklärung) wird gezeigt, 1. wie die Väter diese Stelle zum Beweise für die Gottheit des Hl. Geistes verwandt haben und 2. in welcher Beziehung die Erwähnung des Hl. Geistes zu dem Zwecke steht, den Paulus hier verfolgt.

Die fleißige Arbeit verdient die größte Beachtung seitens der Exegeten und Dogmatiker wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, der vielseitigen Belehrung, die sie bietet, und der musterhaften wissenschaftlichen exegetischen Methode. H. Poggel.

Staab Dr. theol. Karl, Assistent am bischöfl. Priesterseminar Würzburg, **Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi**, historisch-kritisch dargestellt. V u. 285 S. 8°. M 5.40. Paderborn, Schöningh, 1908.

Der Verf. hat sich ein „aktuelles" Thema gewählt, das nicht nur in den letzten Jahren katholischerseits wiederholt behandelt wurde, sondern auch wegen der Schwierigkeiten, die einer glatten Aufarbeitung der einschlägigen Fragen entgegenstehen, zu einer vertieften Behandlung immer noch reizt. Die liberale protestantische Theologie hat wegen dieser Schwierigkeiten die ganze Genugtuungslehre verworfen. Schell machte den energischen Versuch, die Hauptschwierigkeit der Lehre, Umstimmung Gottes zu unseren Gunsten, zu umgehen, indem er die Sendung Christi als Erweis der Liebe, nicht der Gerechtigkeit Gottes auffaßt. Die satisfactio vicaria, wie sie in den theologischen Schulen jetzt gelehrt wird, stammt von Anselm; Thomas hat sie in etwa verbessert. Die Väter teilen sich in diesem Punkte, indem ein Teil eine mystische Erlösungstheorie vorträgt, wonach wir in Christo dem zweiten Adam eine Erneuerung und Wiederherstellung zur ursprünglichen gottgemäßen Natur erfuhren (Iren., Athan., Gregor. Nyss). Hier liegt der Ton auf der Inkarnation und Auferstehung, weil sich darin die Vermählung und Kraft des neuen Lebens in der Fleischesnatur des Menschen am klarsten offenbarte. Neben ihnen stehen die übrigen Griechen (die beiden Cyrill, Gregor Naz., Basilius, Chrysostomus), die ein großes Interesse an dem neuen durch Christus uns geschenkten Leben haben, das sich in uns durch Lehre und Beispiel Christi, aber besonders durch seinen Erlösungstod verwirklicht. Die Lateiner sind in diesem Lehrstücke am klarsten; juristisch-formell reden sie von Loskaufung und Lösepreis (Tert., Cypr., Ambros., Aug., Leo I., Gregor I.). Störend wirkt aber die von Orig. erstmalig eingeführte Theorie vom Lösepreis für den Teufel, vom Betrug des Teufels durch Christus usw. Eine festgeschlossene Genugtuungstheorie findet sich bei den Vätern nicht. Sie wird erst von Anselm in der bekannten juridischen Weise konsequent durchgeführt (Cur Deus homo). Christus zahlt für uns, anstatt unser, der beleidigten Gottheit den schuldigen Lösepreis. Gottes fordernde Gerechtigkeit ist zufriedengestellt. Abälard opponierte und betonte der Gerechtigkeit gegenüber die Liebe allein, fand aber wieder von anderen, besonders von Bernhard heftigen Widerspruch. Durch Thomas erhielt die Genugtuungslehre ihre letzte Fassung und Vollendung.

Der Verfasser hat das Blickfeld für sein Thema recht weit gefaßt. Im ersten Kapitel (S. 7—37) widerlegt er zunächst die rationalistische Ansicht, daß die Satisfaktionslehre antik-heidnischen Ursprungs sei, obschon er zugibt, daß jede höhere Religion notwendig Erlösungstheologie treibe (Indogermanen, Inder, Buddhisten, Perser, Griechen, Römer, Ägypter, Babyloner, Semiten). In einem folgenden längeren Kapitel (S. 37—179) wird die Genugtuungslehre in der Schrift und Tradition besprochen. Das dritte Kapitel (S. 181—214) gibt die Anselmsche bezw. scholastische Fassung der Lehre. Das vierte Kapitel bringt die rationalistische Bekämpfung zur Sprache (S. 218—257). In einem kurzen letzten Kapitel (S. 267—285) folgen katholische Verbesserungsversuche durch Hermes, Günther, Schell. Man sieht, die Vielheit der Gesichtspunkte, die Weite des gespannten Rahmens macht es unmöglich, die einzelnen Autoren der Schrift und Väter, des freundlichen wie feindlichen Lagers, recht eingehend zu Worte kommen zu lassen. Aber der Verf. hat mit großem Fleiß in frischen, sentenzenmäßig geprägten Sätzen jedesmal die Hauptsache herausgegriffen, durch verdeutschte Zitate belegt und so eine gute Übersicht über den gewaltigen Stoff und seine gradlinige Entwicklung gegeben, so daß seine Schrift allen denen angelegentlich empfohlen werden darf, welche sich über das wichtige Thema orientieren wollen. Verf. redet am Schlusse von der Möglichkeit „einer gesunden Weiterentwicklung" der Lehre; er selbst hat eine solche nicht versucht. Sie ist auch sehr schwierig, aber dennoch notwendig. Denn die göttliche Liebe muß durchaus neben der Gerechtigkeit, vielleicht vor ihr, in Ansatz kommen. Das Christentum ist wesentlich Gnade, nicht Gericht. Dem „Auge um Auge, Zahn um Zahn" des A. Testamentes steht das „Gnade um Gnade" im N. Testamente gegenüber. Das A. Testament ist besonders in der Lehre von der Sünde und Vergebung zu optimistisch, im Lichte des N. Testamentes erklärt. Vgl. z. B. Lev. Kap. 5 und 11—15. Die nachexilische Verworrenheit der Messiasauffassung ist dem Verf. wohl nicht recht bekannt geworden. Ferner würde man gern sehen, daß er die schweren Bedenken, die Schell gegen die einseitige juridische Fassung der Genugtuungslehre hegt, nicht nur ausführlich vorträgt, sondern auch gewürdigt und irgendwie widerlegt hätte. Der aseitarische Gottesbegriff mit den Momenten der Absolutheit und Unveränderlichkeit ist streng dogmatischer Natur und die einseitige juridische Auffassung der satisfactio tritt nicht nur dem Gnadencharakter des Christentums, sondern auch dem Begriff des actus purus zu nahe. Thomas sagt: omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. S. th. III. 1. 7. Vgl. Kiefl, Die Stellung der Kirche zur Theologie von Herman Schell, Paderborn 1908, S. 65. Ferner Dr. Heinrichs, Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury (Paderborn, Schöningh 1909), der das Anselmsche ‚aut satisfactio aut poena' nicht als Forderung der Gerechtigkeit, sondern als Erweis übergroßer Barmherzigkeit interpretiert, sofern uns Gott in Christo die Möglichkeit vollen Ersatzes, ganzer Satisfaktio gewährte. B. Bartmann.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Gymnasialoberlehrer Zumbiehl=Zillisheim hat mit seinem an ähnliche Büchlein von Drach und Schilling sich anschließenden **Hebräisch-lateinischen Gebetbuch** (Münster, Aschendorffsche Buchh., ℳ 2,10) vorzüglich den Studierenden einen Dienst erwiesen, die sich bemühen, die Sprache des A. T. als lebendigen Besitz zu erwerben.

Als IV. Heft seiner **Beiträge zur christlich-arabischen Literaturgeschichte** behandelt H. Goussen-Düsseldorf in grundlegender Weise **Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber** (Leipzig, O. Harrassowitz). Die ganze Bibel ist von den spanischen Christen nie ins Arabische übertragen. Ehe es dazu kommen konnte, waren die arabischen Eroberer wieder weggefegt. Nur für die Evangelien, die Paulinen und die Psalmen hat sich eine arabisch-spanische Übersetzung gefunden. Die erste Übersetzung dieser Bücher ist in Cordova gegen die Mitte des zehnten Jahrhunderts entstanden. Als Übersetzer des Lukasevangeliums wird in drei Handschriften Isaak ibn Velasco aus Cordova genannt. Vorlage der Übersetzung war die lateinische Bibel in der in Spanien verbreiteten Textgestalt. G. bietet S. 8—17 eine Beschreibung der im Escorial, in Leon und Madrid, Leipzig und München, London und Rom befindlichen Handschriften. Photographische Proben sind beigegeben. Im Cod. Vatic. Arab. 5 des Psalteriums ist ein hebräischer Text später zwischen die Zeilen geschrieben. Derselbe stimmt natürlich „ziemlich genau mit der masorethischen Rezension überein".

C. Steuernagels=Halle interessante (beachte z. B. den Vorschlag מֵאֶרֶץ סְוֵנִים [= aus dem Lande der Syeniter] für Js. 49, 12) **Bemerkungen über die neuentdeckten jüdischen Papyrusurkunden aus Elephantine und ihre Bedeutung für das Alte Testament** (Theol. Stud. u. Krit. 1909, 1—12) haben den Zweck, die außerordentliche Wichtigkeit der Papyri Sachau für die alttestamentliche Wissenschaft zu erweisen.

H. Vincent O. P., **Un calendrier agricole Israélite** (Revue bibl. 1909, 243—69), liefert eine wertvolle Untersuchung über den durch Macalister in Gezer ausgegrabenen landwirtschaftlichen Kalender, der unter den hebräischen Inschriften neben den Mesastein und die Siloainschrift getreten ist. Er setzt ihn in der Zeit kurz vor dem Exil an. Den Text liest er so: ירחו אסף ירחו זרע ירחו לקש ירח עצד פשת ירח קצר שער ה[?] ירח קצר כלם ירחו זמר ירח קץ. Daneben quer (?) אבה. Das übersetzt er: „Zwei Monate: Späternte, zwei Monate: Aussaat, zwei Monate: Frühjahrsvegetation, ein Monat: Flachsschneiden, ein Monat: Gerstenernte, ein Monat: Abernungen allesamt, zwei Monate: Weinlese, ein Monat: Obsternte."

Derselbe gibt ebendas. S. 270—79, **Les fouilles allemandes à Jéricho**, einen Bericht über Sellins Ausgrabungen in Jericho vom Frühjahr 1908. Eine Abbildung des bekannten Krugstempels mit den Buchstaben יהו (= Jahu oder Jaho; vgl. die

Papyri von Assuan) ist beigegeben. Erklärt wird יהו nach לְיַהְוֶה (= Jahwe gehörig) in Zach. 14, 20.

F. X. Kugler S. I. setzt sich im Anthropos S. 477—99 (**Auf den Trümmern des Panbabylonismus**) energisch mit der Schrift von A. Jeremias „Das Alter der babylonischen Astronomie" auseinander. Jeremias bestritt das Ergebnis der langjährigen Arbeiten Kuglers, daß die Babylonier vor 700 v Chr. eine Astronomie im wissenschaftlichen Sinne nicht besessen haben können. K. hatte Jeremias' Broschüre auf dem internationalen Orientalistenkongreß in Kopenhagen (Herbst 1908) angegriffen. Das war ihm „auf gewisser Seite verübelt". Daß der Angriff völlig berechtigt und nötig war, weist K. hier nach. Er zeigt, daß die astronomische Ausrüstung seines Gegners ungenügend ist, daß der Satz von der hochentwickelten Astronomie in Altbabylonien „ein schöner Traum" war, daß die Babylonier bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. die Präzession nicht kannten, daß Wincklers Planeten-Vertauschungs-Hypothese unhaltbar ist. Hoffentlich beschert uns K. recht bald die im Herbst 1907 auf der Paderborner Tagung der Görresgesellschaft in Aussicht gestellte zusammenfassende Schrift über die Sache.

H. Gunkel-Gießen macht in seiner eingehenden methodischen Auseinandersetzung (**Jensens Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur.** Deutsche Lit.-Ztg. 1909, 901—11) E. Meyers Urteil („wilde Phantasien") über Jensens Buch zu dem seinen.

A. v. Olw (**Mithra und Noah,** Hist.-pol. Bl. 143^8, S. 592—603) sucht wahrscheinlich zu machen, daß der persische Mithra der biblische Noah sei. Sein alter ego sei Craosha, tertius Husheng. In Mithra sei die Eigenschaft Noahs als König und Richter, in Craosha als Hoherpriester, in Husheng als Heros, Stammvater und erster Richter vergöttlicht.

Zugestehend, daß die Beratung durch archäologisch geschulte Kräfte auch für die Ausgrabungen in Palästina sehr wünschenswert und daß mehr Vorsicht in der Annahme des sakralen Charakters von Funden notwendig sei, wendet sich (E.) Sellin (**Profan oder sakral?** Memnon II. [1908] 211—26) gegen H. Thierschs Hinausdeutung fast alles Sakralen aus den neueren Palästinafunden, indem er der Kritik Thierschs an den „sakralen" Funden von Taʿannakh Schritt für Schritt folgt. Die Ausführungen über das Kinder- und Bauopfer bringen sachliche Ergänzungen zu S. 25 f. dieser Zeitschrift.

In populärer Form behandelt J. Döller **Abraham und seine Zeit** (Münster, ℳ 0,60) in Nikels und Rohrs so gut eingeführten Biblischen Zeitfragen, deren zweite Folge mit diesem Hefte inauguriert wird. D. verwendet die Patriarchengeschichten der Genesis im ganzen in der Beurteilung der altkonservativen Schule, wenn auch etwas zurückhaltend. Ref. denkt da z. B. an die Behandlung der 318 (dem Zahlenwerte nach = Eliezer) Knechte Abrahams S. 39. Weniger vorsichtig erscheinen Ref. z. B. die Ausführungen über die Wegführung der „sehr schönen" Sara in den Harem Pharaos mit ihren 65 Jahren (S. 28).

W. Schultz schenkt uns im Memnon II [1908] 240—49 einen instruktiven **Bericht über den gegenwärtigen Stand der Zahlenforschung** unter besonderer Berücksichtigung der Schriften von Roscher, Hehn, Bosse und Goldberg. Der Bericht zeigt, daß „die Zahlenforschung im Begriffe steht, sich zu einer in sich reich gegliederten, über besondere Methoden verfügenden Wissenschaft zu entfalten, bisher isolierte Wissenszweige, wie z. B. die Chronologie, zu resorbieren, und neue Perspektiven über das Wesen und die Struktur der verschiedenen Kulturen zu eröffnen". Die Zahlensymbolik des Pentateuch wird auf die Tätigkeit der Massoreten zurückgeführt. „Die Forschung," so meint S., „wird ganz neue Wege einzuschlagen haben, um festzustellen, wieviel historisch Haltbares aus einer derart überarbeiten Quelle überhaupt noch zu retten ist" (S. 244).

H. Wiesmanns **Bemerkungen zum I. Buche Samuels** (Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 385—91) sind textkritische Noten zu 1. Sam. c. 6—12. S. oben S. 300.

W. Erbt gibt in **Esra und Nehemia** (Or. Lit.-Zeit. 1909, 154—61) in kurzem Auszug die Ergebnisse seiner Studien. Ich hebe heraus: die sogenannten Memoiren des Nehemias sind E. die Verteidigungsschrift des Nehemias in dem ihm am Hofe gemachten Prozesse. Im „20. Jahre des Artaxerxes" II sei Nehemias nicht ausgesandt, sondern zur Rechenschaft gezogen.

E. Cosquin, **Le prologue-cadre des Mille et une nuits, les légendes perses et le livre d'Esther** (Revue biblique 1909, 7—49. 161—97) widerlegt mit guten Gründen in eindringender Untersuchung rein vom Standpunkte der Folklore aus die heute beliebte Ableitung der Rahmenerzählung von Tausend und eine Nacht und des B. Esther aus einer persischen Legende und die Gleichsetzung der Esther und Scheherazade.

Eine zur Orientierung wohl geeignete, flott geschriebene Skizze bietet G. Hölscher-Halle als 2. H. der Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig in der Broschüre **Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 nach Chr.** (Leipzig, Hinrichs, *M* 1,—).

N. Peters.

Neues Testament.

Zweck der Apostelgeschichte. Von Dr. Joh. Hückelheim, Oberlehrer und Religionslehrer am Kgl. Gymnasium zu Warendorf. Paderborn, Schöningh 1908. XIV u. 124 S. 2,80 *M*.) Nach einem Überblick über die verschiedenartigen Ansichten über den Zweck der Apg. (5—19) und nach eingehender kritischer Untersuchung derselben (20—75) gibt H. seine eigene Anschauung (76—124). Gegenüber der tendenzkritischen Richtung, die in der Apg. im wesentlichen eine Konziliationsschrift zwischen den Gegensätzen des ‚Petrinismus' und des ‚Paulinismus' sieht, und der literarkritischen Richtung, die in derselben eine Zusammenfügung verschiedener Quellen mit mancherlei Tendenzen erblickt, sowie im Gegensatze zu einer paulinisch-apologetischen Tendenz, nimmt H. einen rein historischen Zweck an (S. 110), eine Ansicht, die heute vielfach vertreten wird.

J. Flamion, **Les actes apocryphes de Pierre** in Revue d'histoire ecclésiastique, 1909, 5—30 (Fortsetzung). Verf. hatte früher im allgemeinen gezeigt, daß die literarische Form, die die Apokryphen angenommen haben und die ein besonderes Genus konstituiert, zahlreiche verwandte Züge mit dem griechischen Roman, wie er ihn früher dargestellt hat, trägt. Diese Berührungen weist er jetzt im einzelnen nach. Als solche sieht er an und schildert er eingehend 1. die bedeutende Stellung, die die Frauen in der Geschichte der apostolischen Bestrebungen einnehmen. (In den fragmentarischen Petrusakten tritt das nicht so sehr hervor wie in den Acta Theclae et Pauli usw.) Hierbei macht sich eine enkratitische Tendenz geltend. Eine 2. Ähnlichkeit zeigt sich darin, daß wie in den griechischen Romanen deutlich die Spuren ihrer Herkunft aus Sophistenschulen sichtbar sind, so auch die Apokryphen die Apostel gerne als ambulante Sophisten auftreten lassen. — Andere Berührungspunkte deutet er an. Fortsetzung folgt.

The time of the Crucifixion, von A. Avignon, O. S. B. in Ecclesiastical Review 1909, 385—96. Der Verf. will nicht eine endgültige Lösung der Schwierigkeit, die die verschiedenen Zeitangaben über die Kreuzigung Christi bei Joh. 19, 14 und Marc. 15, 25 ff. bieten, geben, sondern eine mögliche andeuten. Er weist hin auf die liturgische Tageseinteilung der Juden in 4 Gebetsstunden, von denen jede 3 Tagesstunden umfaßte. Die nächste wurde durch Trompetenstöße vom Tempel gemeldet. Diese

Einteilung war für die Juden die offizielle und nationale. Wenn nun Marc. Jesum um die 3. Stunde gekreuzigt werden läßt, so heißt das: innerhalb der dritten Stunde; die sechste war noch nicht verkündigt. Das steht dann nicht im Widerspruch mit Joh., nach dem Christus hora quasi sexta gekreuzigt wird, also noch innerhalb der dritten Gebetsstunde, nahe am Ende derselben. — Zieht man die Bestürzung der einfachen galiläischen Fischer bei dem furchtbaren Drama in Betracht, sowie die Zeit, die zwischen Christi Tode und der Abfassung der Evangelien liegt, so läßt sich erklären, daß sie an eine genaue, wissenschaftliche Fixierung der Zeit nach der profanen Tageseinteilung nicht denken konnten.

Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei von D. W. Lütgert, Prof. in Halle. Gütersloh, Bertelsmann 1908, 157 S. Die Apostel hatten in der christlichen Gemeinde zu kämpfen gegen die Vertreter des Gesetzes und die Verdreher der Freiheitspredigt (Antinomisten). Die vorliegende Arbeit will eine Voruntersuchung für die Darstellung des Kampfes mit der letzteren Richtung geben, durch Schilderung der Christuspartei in Korinth und deren Einfluß auf die christliche Gemeinde. L. schickt in Kap. I (10—40) der Charakterisierung derselben eine Darlegung der paulinischen Freiheitspredigt voraus, deren Verständnis notwendig ist, wenn man die Entstellung verstehen will. Im II. Kap. (die Christuspartei in Korinth, 41—102), sucht Verf., unabhängig vom Parteinamen, die Gegner Pauli hauptsächlich nach 2. Kor. Kap. 10—12 zu bestimmen, auf Grund der Exegese einer Reihe von Stellen. Resultat: Sie sind nicht Judaisten und Nomisten. Sie wollen ein anderes Evangelium und einen anderen Christus bringen. Sie sind Pneumatiker, rühmen sich einer ganz anderen Geisteskraft, als sie Paulus besitzt; nicht den gekreuzigten Christus predigen sie, sondern einen tiefer verstandenen, höher verherrlichten. Sie sind Gnostiker und zwar prinzipiell libertinistische. Verf. zeigt, daß diese mit den Christusleuten identisch sind. Kap. III (102—136) schildert die Wirkung dieser Schwarmgeister, der Christuspartei in Korinth. Paulus bekämpft sie in 1. Kor. Kap. IV (136—157) bespricht Pauli Verhältnis zum Gesetz. Die interessante Schrift ist eine erfreuliche Bereicherung der umfangreichen Literatur über die Parteien in Korinth.

St. Augustins Schrift de Consensu Evangelistarum mit vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen von Dr. Vogels. Bibl. Studien XIII. Bd. 5. Heft. 1908. 148 S. In gründlicher Untersuchung bespricht V. in den 6 §§ der Einleitung den Zweck der Schrift, die Gegner Augustins, die Abfassungszeit, den in der Schrift verwandten Evangelientext, die Quellen derselben und gibt eine Übersicht über den Inhalt (1—61). Hervorragende wissenschaftliche Bedeutung hat § 4, wo V. in scharfsinniger und besonnener Weise den Nachweis liefert, daß der von Aug. verwandte Evangelientext ein altlateinischer und nicht ein hieronymianischer gewesen ist, obschon die Zahl der Lesarten hieronymianischen Textes größer ist als die des altlateinischen (gegen Burkitt. Zahn, Dobschütz u. a.). V. weist nach, daß Fälschungen stattgefunden haben, ferner, daß nicht etwa später altlat. Lesarten in den hieronym. Text gedrungen sind, sondern umgekehrt. — Im I. Hauptteile (Die Voraussetzungen der Harmonistik) ist besonders interessant die Untersuchung über den Inspirationsbegriff Augustins. — Im II. Hauptteile legt V. die grundsätzlichen harmonistischen Anschauungen Aug. fest auf Grund seiner Lösung einzelner Differenzen inbezug auf die Worte und Reden (§ 9), die Geschichte (§ 10) und die Chronologie (§ 11) der Evangelien und unterzieht dieselben einer freimütigen, sachlich begründeten Kritik. Wir wünschen dem gediegenen Buche die weiteste Beachtung seitens der Fachgenossen. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Ein Klosterlexikon des Deutschen Reiches ist ein seit langem empfundenes Bedürfnis. Eine treffliche Vorarbeit dafür liefert H. Hoogeweg in seinem **Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation** (Hannover, Hahn, VI u. 154 S. 4 ℳ). Es umfaßt die Provinz Hannover, das Herzogtum Braunschweig, das Großherzogtum Oldenburg, die Fürstentümer Lippe-Detmold und Schaumburg-Lippe, die freien Städte Bremen und Hamburg und Hessisch-Schaumburg. Das Buch verzeichnet die klösterlichen Niederlassungen nach fünf Rubriken: 1. nach der alphabetischen Reihenfolge der Ortsnamen, 2. nach den Gründungsjahren, 3. nach den Diözesen, 4. nach den Orden, 5. nach den Heiligen (Patronen). Das erste Verzeichnis bildet den eigentlichen Kern des Buches (S. 1—137). Da werden außer den notwendigen Angaben über Namen und Lage kurz alle Daten verzeichnet, die für die Entwicklung des Klosters von Bedeutung gewesen sind, als Gründung, Verlegung, Neubau, Änderung des Geschlechtes der Insassen, des Ordens, der Konfession, und letzte Schicksale. Es werden hier reiche Literaturnachweise geboten, so daß dem, der eingehendere Belehrung sucht, der Weg gewiesen ist. Zur richtigen Würdigung der von H. geleisteten Arbeit muß man bedenken, daß er seine zahlreichen Daten aus einem sehr zerstreuten und großenteils sehr abgelegenen Material zusammentragen mußte.

Seitdem Ulrich Stutz nachdrücklich darauf hingewiesen hat, welche Rolle das germanische Institut der Eigenkirchen in der Entwicklung des abendländischen Kirchenrechtes gespielt hat (vgl. auch S. 224 f.), ist eine Reihe von Einzeluntersuchungen entstanden, die sich mit den Verhältnissen der Eigenkirchen und Eigenklöster beschäftigen. Demselben Gebiete gilt die Arbeit von K. Voigt: **Die königlichen Eigenklöster im Langobardenreiche** (Gotha, Perthes, IV u. 174 S. 3 ℳ). Unter den Begriff der königlichen Eigenklöster fallen 1. die Klostergründungen der Langobardenkönige selbst, 2. die der Königinnen, 3. die Klöster, welche Privatpersonen auf königlichem Grund und Boden gegründet haben, wie Bobbio, 4. Klöster privater Gründung, welche in der Folge an den Fiskus übergegangen sind. Eine eigentümliche Stellung endlich nimmt Farfa ein. V. hält es für außerordentlich wahrscheinlich, daß Farfa erst zu Liutprands Zeit königlich geworden ist. Die langobardischen Könige wandten auf ihre Eigenklöster vollkommen die Anschauungen des germanischen Eigenkirchenrechtes an. Sie nahmen das Verfügungsrecht über sie in Anspruch. Die königlichen Klöster traten in den Königsschutz, und zwar, wie V. annimmt, ohne weiteres auf Grund des Eigentumsverhältnisses. Doch bedeutete dieser Schutz nicht eine Absorbierung alles Rechtes im Verkehr mit der Außenwelt durch den Muntinhaber, seine Folge war nicht eine dauernde Vertretung durch diesen. Wenn des weiteren alle Rechtssachen der königlichen Eigenklöster als causae regales angesehen wurden und doppelte Buße heischten, so haben diese Klöster doch wohl nur für eine ganz bestimmte Art von Rechtsstreitigkeiten den ordentlichen Gerichtsstand im Königsgerichte genossen. Wohl finden wir auch bei den langobardischen Königsklöstern mehrfach die Ernennung des Klostervorstehers durch den König; aber in allen diesen Fällen handelt es sich nur um die erste Besetzung neu gegründeter Klöster. Daß die Langobardenkönige auch später noch Äbte und Äbtissinnen ernannt hätten, ist mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Daß die Könige ihre Klöster an Laienäbte und Laienäbtissinnen vergeben hätten, ist ebenfalls nirgends bezeugt. Überhaupt haben, wie V. bemerkt, soviel sich aus den Quellen ersehen läßt, die Könige von ihrem Eigentümerrechte nur selten einen für das Kloster und das klösterliche Leben ungünstigen Gebrauch gemacht. In den beiden letzten Kapiteln behandelt der Verfasser das Klostervermögen, insbesondere den Anteil der Könige an der Verwaltung und Nutzung desselben, und die staatlichen Lasten der königlichen

Klöster. Die gründliche und gehaltvolle Untersuchung beschließt ein Exkurs, in welchem V. im Zusammenhange eine Anzahl von Urkunden beneventanischer Herzöge und süditalischer Bischöfe bespricht, soweit sie hinsichtlich der Eigenklöster und Eigenkirchen Fragen betreffen, die unsere Quellen über die Königsklöster gar nicht berühren.

Bei dem Fehlen einer modern wissenschaftlichen Gesamtbearbeitung der Geschichte des deutschen Ritterordens ist es umsomehr zu begrüßen, daß von einer Seite, von der man es zunächst nicht erwarten sollte, eine populär-wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des Ordens in Angriff genommen ist. M. Oehler, Oberleutnant im Deutschordens-Infanterieregiment Nr. 152, bietet uns den ersten Band einer **Geschichte des Deutschen Ritterordens** (Elbing, Wernich, IX u. 188 S. mit 36 Abbildungen, 4 Karten und 2 Tabellen. 3 ℳ). Er behandelt die Anfänge des Ordens bis zum Eintritt in den Preußenkampf. Von besonderem Interesse dürften die Abschnitte über die Ansiedlung des Ordens im Burzenlande (südöstliches Siebenbürgen), über seine innere und seine militärische Organisation sein.

Abgesehen von den Aufsätzen des Protestanten Lempp in der Zeitschrift für Kirchengeschichte besaßen wir Deutsche bislang keine Biographie des Heiligen von Padua, die den Anforderungen der historischen Kritik gerecht wurde. Jetzt bietet uns Karl Wilk in den von Sdralek herausgegebenen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen (Bd. 5 Breslau, Aderholz, 1907) eine Biographie des **hl. Antonius von Padua.** Zustatten kam ihm, daß de Kerval seiner Quellenpublikation „S. Antonii de Padua vitae duae" usw. eine Kritik der vorhandenen Quellen zum Leben des hl. Antonius anfügte. Da jedoch, wie der Verfasser bemerkt, an de Kervals Ausführungen noch mancherlei zu ergänzen, zu berichtigen und zu vertiefen war, so schickte er der Biographie in einem ersten Teile eine eigene Quellenbesprechung voraus. Zur definitiven Beantwortung der Frage nach dem biographischen Werte der Schriften des Heiligen bedarf es erst einer neuen Edition derselben. Das vorhandene Material der Schriften erweitert unsere Kenntnis des Lebens und Charakters des Heiligen nicht. Der erste Teil der Arbeit also handelt von den Quellen und der Literatur. Die grundlegende Zentralquelle ist die legenda prima. Sie beruht auf der unmittelbaren Anschauung des allerdings dem Namen nach unbekannten Verfassers aus dem Franziskanerorden, der jedoch vor 1244 geschrieben hat, und auf der von Zeitgenossen. Sie enthält eine Biographie des Heiligen und eine Sammlung von Wundererzählungen, welche sich, abgesehen von einer Episode, die auf die Lebenszeit des Heiligen Bezug nimmt, sämtlich auf posthume Wunder beziehen. In dem ersten biographischen Teil werden außer zwei ungewöhnlichen Begebenheiten Wunder überhaupt nicht erzählt. Mehrere Schriften geben die legenda prima in freier Weise wieder, von denen zwei sie nicht unerheblich ergänzen. An zweiter Stelle ist zu nennen eine Gruppe von Quellen, welche über den Aufenthalt des Heiligen in Frankreich berichten, wenngleich auch sie aus der Urlegende geschöpft haben. Unter diesen kommt besonders die vita des Bruders Johannes Rigaldi in Betracht. Gegenüber den von ihm berichteten, vorwiegend in Frankreich gewirkten Wundern des heil. Antonius ist aus verschiedenen Gründen Kritik geboten. An dritter Stelle endlich kommt eine Gruppe von Quellen in Betracht, welche unabhängig von denen der ersten und zweiten Gruppe sind und darum eine willkommene Kontrolle und Ergänzung derselben darstellen. Es sind die vita prima s. Francisci des Thomas von Celano, die Kanonisationsbulle in zwei Ausfertigungen und der Liber de adventu Minorum in Angliam des Thomas von Eccleston. Anhangsweise bespricht der Verfasser sodann die Literatur über den Heiligen. Im zweiten Teile folgt die Biographie des hl. Antonius. Hervorgehoben sei aus derselben die Bemerkung des Verfassers, daß Antonius mit den Ansichten Franzens von Assisi, insbesondere auch mit seiner Armutsidee, nicht völlig ein-

verstanden war, daß er und Elias von Cortona gerade in dieser Hinsicht ein gemeinsames Ziel verfolgten, eine gewisse Milderung der ursprünglichen Strenge, und daß, wenn Unterschiede zwischen ihnen obwalten sollten, diese nur das Maß dieser Milderung betreffen können. Wilk glaubt den Standpunkt des heiligen dahin bestimmen zu dürfen, daß er weder den Konservativen noch den extremen Schichten im Orden angehörte, welch letztere in Elias ihren Führer sahen, vielmehr eine mittlere Richtung verfolgte, die erst in der Folge Einfluß gewann und in Bonaventura sich in ihrer schönsten Form darstellte. Die Biographie schließt mit der Darstellung der Verehrung des Heiligen im Laufe der Jahrhunderte. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Über das **Polykarp-Martyrium**, das letzthin wiederholt Gegenstand gelehrter Untersuchung gewesen ist, veröffentlichte H. Müller (Paderborn) zwei wertvolle Studien; die eine — ein Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Paderborn — in der Römischen Quartalschrift 1908, 1—16; die andere unter dem Titel: „Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyriums", die der Verfasser als Dekan des Studienjahres 1908/09 dem Verzeichnis der Vorlesungen für das letzte Wintersemester (Paderborn, Bonifatius-Druckerei 1908, 69 S. gr. 8°) voranschickte. Die letztere handelt im ersten Abschnitt über den Bestand der griechischen Handschriften des selbständigen Martyriums und die verschiedenen davon abhängigen (lat., armen., syr., kopt., altslavischen) Versionen, sowie über den Bericht des Eusebius (h. e. IV, 15) und der von ihm abhängigen Übersetzungen. Der zweite Abschnitt bringt eine eindringende Untersuchung „Zur Textgeschichte", deren Resultat ist: „Die jetzt uns vorliegende Fassung des griechischen Martyriumtextes ist ein sehr kompliziertes Gebilde."

Daß der bereits in der Regel des hl. Benediktus erwähnte sog. ambrosianische Lobgesang, das **Te Deum laudamus**, nicht von dem großen Bischof von Mailand herrührt, stand längst fest, doch erst der Benediktiner Morin (Revue Bénéd. 1894, p. 49 ff. u. 337 ff.) suchte den Beweis dafür zu erbringen, daß nicht Bischof Nicetus von Trier (527—65), dem in alten Handschriften der Hymnus zugeeignet wurde, sondern der um ein Jahrhundert früher lebende Missionsbischof Nicetas von Remesiana (Romatiana) in Dazien (jetzt Bela-Palanka in Südserbien) der wahre Autor sei. Nachdem unlängst bereits der Engländer A. E. Burn über diesen bis dahin fast vergessenen Kirchenvater eine eigene Schrift: Niceta of R., his life and works, Cambridge 1905, veröffentlicht hatte, verdanken wir der Anregung C. Weymanns nunmehr auch eine Monographie von deutscher Hand: W. Aug. Patin, Niceta, B. v. Rem. als Schriftsteller und Theologe, München, Lindauer 1909 (XII, S. 137), die von C. Weymann in den histor.-polit. Blättern 1909, Bd. 143[7] S. 560 ff. einer ausführlichen Besprechung unterzogen wird. Mit Recht wird es darin dem Verfasser zum Verdienst angerechnet, „dem Manne, der in einer stummen Gegend des Erdkreises die Barbaren lehrte, mit gut römischem Empfinden Christo lobzusingen, als erster unter den katholischen Theologen Deutschlands ein anspruchsloses, aber würdiges Denkmal gesetzt zu haben". Insbesondere hat P. zugunsten der von Dom Cagin kürzlich bestrittenen Autorschaft des Nicetas bezüglich des Te Deum neue Argumente geltend gemacht, die sehr beachtenswert und wohl geeignet sind, Morins Ansicht nicht bloß zu stützen, sondern nahezu zur Gewißheit zu erheben.

Die bekannte, vielfach als klassisches Zeugnis für den Primat Roms angesehene **Irenäus-Stelle** (adv. haeres. III, 3. 2: ad hanc enim ecclesiam etc.) ist namentlich seit den letzten vier Dezennien von den verschiedensten Seiten immer wieder lebhaft ventiliert worden, ohne daß bis zur Stunde ein einheitliches Verständnis auch

nur unter den katholischen Forschern erzielt worden wäre. Namentlich sind es in dem letzten Passus in qua semper die unmittelbar folgenden Worte ab his qui sunt undique, die das Hauptkreuz der Erklärung bilden und bis jetzt jedem Versuche einer durchweg befriedigenden Interpretation spotten. Nun macht der durch seine patrologischen Forschungen bekannte Benediktiner G. Morin, einer von St. Petersburg her an ihn ergangenen Anregung folgend, in der Revue Bénéd. XXV, 515 ff. einen neuen Erklärungsversuch, der, falls er sich als richtig erweisen ließe, in der Tat geeignet wäre, das richtige Verständnis der Stelle endlich wesentlich zu fördern. M. schlägt vor, von den in Frage stehenden fünf Worten ab his qui sunt undique das Relativsätzchen als Schreibfehler anzusehen und einfach fallen zu lassen, das ab his aber nicht als logisches Subjekt zu conservata est, sondern im temporalen Sinne für ἀπὸ τούτων (das wahrscheinlich im Urtexte gestanden habe) = deinde, postea zu fassen und etwa proleptisch auf das gleich folgende ab apostolis zu beziehen. Den Hauptgrund für seine Annahme, das qui sunt undique sei ein alter Schreibfehler, findet M. in der Tatsache, daß eine ganze Reihe ganz ähnlicher Fehler bezw. sinnloser Wiederholungen in dieser einzigen uns bis jetzt bekannten lateinischen Version sich nachweisen lasse. Prof. Dörholt, der in der Theol. Revue 1909, 94 ff. über den Morinschen Vorschlag im ganzen sich zustimmend äußert, dürfte aber darin recht haben, daß das ab his = „seitdem", „von da an", viel ungezwungener auf die vorher erwähnte Gründung der römischen Kirche durch die beiden Apostelfürsten zu beziehen sei, so daß der ganze Relativsatz in qua zu übersetzen wäre: „in der seitdem (= seit ihrer Gründung) allzeit „die apostolische Tradition bewahrt worden ist". Dagegen hält wieder Prof. Mausbach (Theol. Revue 1909, 126), obwohl er die Möglichkeit eines Schreibfehlers zugibt, den von Morin bezw. Dörholt vorgeschlagenen Weg für wenig wahrscheinlich, findet auch die traditionelle Interpretation nicht so unnatürlich, als Morin annimmt, und meint, es sei, von allem andern abgesehen, der Gebrauch des ab his im zeitlichen Sinne in der Übersetzung wohl nicht nachzuweisen, schlägt dann aber selber eine andere Textkonjunktur vor, die sprachlich sehr naheliege und einen trefflichen Sinn ergebe: dem ab his qui sunt undique dürfte, meint er, im Urtext am natürlichsten ein ὑπὲρ τῶν πανταχόθεν = „für die Christen allerwärts" entsprochen haben, so daß der in Rede stehende Passus zu übersetzen wäre: „in ihr ist nämlich stets für die Christen (= zum Besten der Christen) allerwärts die von den Aposteln stammende Überlieferung bewahrt worden." Mausbachs Textkonjunktur deckt sich dem Sinne nach mit jener bereits von Gieseler 1831 (Kirch.-Gesch. I[3], 176 Fußnote) proponierten: ἐν ᾗ ἀεὶ τοῖς πανταχόθεν συντετήρηται ἡ ἀπὶ τῶν ἀποστόλων παράδοσις, wobei Gieseler annahm, der lateinische Übersetzer habe den Dativ τοῖς πανταχόθεν zwar grammatisch richtig, aber dem Sinne nach unrichtig für ὑπὸ τῶν παταχόθεν genommen, während es doch der dativus commodi wäre. (Vgl. Funk, K.-G. Abhandl. u. Unters. I, 16 ff.) Prof. Norbert Peters will (Theol. Revue 1909, 126 ff.) in dem fraglichen qui sunt undique weniger einen bloß zufälligen Schreibfehler, als vielmehr eine falsche Erklärung aus dem Kontexte (eos qui sunt undique fideles) seitens eines Lesers erkennen, „der ab his = ἀπὸ τούτων = von da ab nicht verstand, so daß er nichts damit anzufangen wußte und sich deshalb auf seine Weise mit der Schwierigkeit abfand." Weil indes alle bisherigen Erklärungen nicht befriedigen können, insofern die einen dem Sinne, die anderen der Grammatik und dem Kontexte Gewalt antun, so macht H. Goussen (Düsseldorf) in der jüngsten Nummer (6) der Theol. Revue (1909), 190 einen neuen Vorschlag. Nach seiner Meinung liegt die Sache sehr einfach. Man brauche nur an das einem Orientalen und uralten Kirchenschriftsteller wie Irenäus nicht fremde ἀπὸ = ab = מִן zu denken (vgl. Rönsch, Itala und Vulgata[2], Marburg 1875, 452 f.), d. h. insofern, als מִן im Hebräischen und Aramäischen allerdings auch

eine Steigerung ausdrücken kann = „mehr als“, so daß nach Gouffen die Stelle in qua semper so zu übersetzen wäre: „in der eben (röm. Kirche) allzeit vorzüglich vor (oder: mehr als in) den Kirchen (oder: [bei] den Gläubigen) allerwärts die apostolische Tradition bewahrt worden ist.“ — Allen diesen scheinbar so naheliegenden Erklärungen gegenüber dürften noch immer die Worte eines bekannten gründlichen und besonnenen Forschers, der sich wiederholt und eingehend gerade mit unserer Irenäusstelle befaßt und die Worte qui sunt undique selbst als überflüssig empfunden hat, nämlich Funks, in voller Geltung bleiben: „Damit wäre die Schwierigkeit allerdings gehoben. Die Erklärungen leiden aber an einem anderen Gebrechen. Von dem überlieferten Texte ist nicht so ohne weiteres abzugehen und auch ein Mißverständnis, wie das in Rede stehende, nicht so leicht anzunehmen . . . Der lateinische Text ist soweit als möglich als adäquater Ausdruck des Griechischen anzusehen.“ (K.-G. Abhdl. u. Unterf. I, 17.) Im übrigen liegt die Schwierigkeit der ganzen Stelle auch nicht bloß bei den in Rede stehenden Worten, es ist ja noch keineswegs allgemein anerkannt, daß sich das Relativ in qua auf die römische Kirche (ad hanc enim ecclesiam) und nicht etwa auf omnis ecclesia = jede oder die ganze Kirche beziehe, was an sich nicht ausgeschlossen ist und einen erträglichen Sinn ergeben würde. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Unter der Mitarbeit zahlreicher erstklassiger Fachgelehrten beginnt A. d'Alès den 1888 erstmalig erschienenen **Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique** in 4. umgearbeiteter Auflage herauszugeben (Paris, Beauchesne 1909). Das apologetische Lexikon liefert in seiner völlig neuen Gestalt — das darf man angesichts des vorliegenden ersten Faszikels (Agnosticisme - Aumône) bereits ruhig aussprechen — einen Beweis für den Aufschwung, den die theologische Wissenschaft in der heutigen Kirche Frankreichs trotz ihrer äußeren Misère genommen hat. Gleich im ersten Faszikel begegnen uns Artikel von ganz hervorragender Güte; ich nenne beispielshalber jene Beiträge, die ich mir näher ansah: Ange von Dom J. Souben O. S. B., Apocryphes von Nau und Lepin, Apologétique, Apologie von Bachelet, Apôtres von Battifol, Art von Sertillanges. Die Artikel haben reichlich Raum, um ihren Gegenstand ziemlich erschöpfend darstellen zu können. Sofort der erste sehr gediegene Artikel Agnosticisme von P. Choffat S. I. hat mit seinen 75 Spalten Großquart in Petitdruck den Umfang einer ganz respektablen Schrift. Die eingehenden, korrekten Literaturangaben sind oft ganz international gehalten; von der Sorgfalt, die dabei nichts Wichtiges übersah, habe ich mich durch genauere Prüfung der Literaturverweise beim Artikel Apologétique, Apologie überzeugt. — Wir dürften uns in Deutschland beglückwünschen, besäßen wir in unserer apologetischen Literatur ein ähnliches Werk.

Prof. Hunzinger in Leipzig, einer der namhaftesten Vertreter der protestantischen Orthodoxie, wendet sich in seiner Broschüre **Die religionsgeschichtliche Methode** (in ‚Bibl. Zeit- und Streitfragen‘ IV. Ser., 11. Heft) mit vielem Geschick gegen die leichtfertige, unwissenschaftliche moderne Art, religionsgeschichtliche Forschungen zu betreiben. H. legt dar, daß die neue Richtung nicht, wie sie behauptet, eine reine geschichtliche Methode darstellt, sondern vielmehr von ganz bestimmten dogmatischen Voraussetzungen beeinflußt ist. Insbesondere wird Troeltsch, dem Wortführer und Theoretiker der sog. religionsgeschichtlichen Schule, nachgewiesen, daß seine Prinzipien den Tod jedweder Religion bedeuten und nur die Inkonsequenz in deren Handhabung darüber hinwegtäuschen kann. Dem Wunsche des Verf., es möchten sich mehr Gelehrte im Dienste der kirchlichen Theologie mit religionsgeschichtlichen Vergleichungen beschäftigen, kann man sich unserseits

nur anschließen. Der katholische Leser der Broschüre muß sich daran stoßen, daß der Verf. stets die subjektive mystische Herzenserfahrung als letzten Glaubensgrund ausgibt.

Kiefls Aufsatz **Die Enzyklika ‚Pascendi' und der moderne Begriff vom Unterbewußtsein** (in: Katholik Bd. 89 [1909] S. 167—176) polemisiert gegen Pfarrer Schips (s. ebd. S. 81 ff.), der behauptet hatte, daß die Theorie vom Unterbewußtsein als Quelle der Religion ein den deutschen Katholiken noch unbekannter und eben jetzt erst aus Amerika, England und Frankreich einmarschierender Feind sei, ja daß man „in gläubigen Kreisen so gut wie keine Kenntnis vom Dasein und noch weniger von der Methode der modernen exakten Psychologie habe". Schips repliziert in einem Aufsatz: **Zur Geschichte und Charakteristik der Lehre vom Unterbewußtsein** (ebd. Bd. 89 [I. 1909] S. 282 ff.).

Daß das ‚Weltbild' der Gegenwart d. i. „die Summe der heutigen erfahrungsmäßigen Erkenntnisse von der Welt" Endglied, Entwicklungsresultat einer langen Geschichte ist, daß aber selbst in das hochentwickelte moderne ‚Weltbild' die theistische ‚Weltanschauung' sich einfügen läßt, das will Dennerts neueste Schrift: **Das Weltbild im Wandel der Zeit** (Hamburg 1909) uns lehren. Babylonier, Chinesen, Ägypter, Perser, Inder, Germanen, Griechen, Juden, Mittelalter und Araber, Neuzeit: sie alle marschieren in dieser Folge auf, um je von ihrem ‚Weltbild', das „seinen tiefen Hintergrund in der Gottesanschauung" nie verlor, Zeugnis abzulegen. — Die unklare Religionsphilosophie des Verf. verleidet einem nachgerade die Lektüre und verdirbt einem selbst die Freude auch an den mancherlei guten Einzelheiten. ‚Weltbild' und ‚Weltanschauung' lassen sich nicht so, wie D. es möchte, auseinanderreißen. Der Satz: „Das moderne Weltbild an sich ist völlig neutral, es läßt sich zu einer theistischen oder atheistischen Weltanschauung ausbauen" (S. 66), kennzeichnet D.s Standpunkt vollständig.

Zu den reichhaltigsten und wohlgelungensten Nummern der Sammlung „Glauben und Wissen" (Münchener Volksschriftenverlag) gehört das 22. Heft: **Gott und das Leben** von Dr. Aug. Pfeifer. Die Arbeit zerfällt in zwei Teile: Der erste gibt einen Überblick über die biologischen Tatsachen der Gegenwart, und der zweite zeigt, mit welchem Recht daraus das Dasein Gottes gefolgert wird. Den aus zuverlässigen Quellen gewonnenen Wissensstoff weiß der junge Verf. in gewandter, klarer und leichtfaßlicher Art vorzulegen.

Als nähere Ausführungen von Abschnitten seines Buches „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum" (vgl. diese Zeitschrift, S. 310) sind zwei Vorträge von Karl Beth in Wien als Broschüre unter dem Titel: **Urmensch, Welt und Gott** veröffentlicht worden. In der 1. Rede verfolgt der Verf. die Fragen nach dem Alter der Religion und nach der Beschaffenheit der Urreligion; in der 2. Darlegung will er die christliche Überzeugung mit der Naturwissenschaft als wohlvereinbar dartun.

P. Wasmanns Aufsatz über **Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem** (Stimmen aus M.-Laach, LXXVI [1909] S. 169 ff., 297 ff., 422 ff.) führt aufs neue und mit neuen Tatsachen den Beweis, daß „Haeckel kein ernster Forscher ist, der es aufrichtig mit der Wahrheit meint". Nachdem W. in Kürze rekapituliert, in welch tendenziöser Weise Haeckel bereits seit 40 Jahren das deutsche Volk mit seiner „Ahnenreihe" des Menschen irregeführt und getäuscht hat, wendet er sich zu der Haeckelschen Schrift über „Das Menschenproblem und die Herrentiere von Linné" (1907, [2]1908) und würdigt dabei ausführlich und allseitig den zwischen Haeckel und Monistenbund einerseits und Dr. A. Braß und Kepplerbund anderseits jüngst entbrannten Streit wegen der in jenem Werke nach bekannter Manier gefälschten Abbildungen. Schließlich enthüllt W. die unglaublichsten Unwissenschaftlichkeiten, deren sich Haeckel in seiner Großfolio-Festschrift: „Unsere Ahnenreihe (Progonotaxis hominis). Kritische Studien über phyletische Anthropologie" (1908) schuldig gemacht hat.

Der Professor der Astronomie und höheren Mathematik an der Gregorianischen Universität und Direktor der Sternwarte auf dem Janiculum zu Rom, Jesuitenpater Adolf Müller, der bereits über Copernikus und Keppler Monographien veröffentlichte, hat aus der kürzlichen Vollendung der von Antonio Favaro besorgten „Nationalausgabe" der Werke Galileis (20 stattliche Foliobände!) Veranlassung zu einer neuen Behandlung der alten Galilei-Frage genommen. Seine vorliegende Studie: **Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem** (Freiburg, Herder 1909) reicht bis zum Austrage des ersten Prozesses 1616; in einer bereits druckfertig abgeschlossenen, demnächst folgenden Schrift sollen die weiteren Begebenheiten (bis 1642) um den zweiten, 1633 beendeten Prozeß sich gruppieren. M. läßt dem gelehrten Physiker Galilei alle Ehre widerfahren, bestreitet ihm aber den Ruhm des großen Astronomen. Galileis Unsicherheit in astronomischen Fragen und dazu sein nichts weniger als angenehmer Charakter seien bei dem Ausgang des ersten Prozesses recht wohl in Anschlag zu bringen. „Hätte Galilei sich darauf beschränkt, seine Entdeckungen rein wissenschaftlich zu begründen und zu verwerten; hätte er deren Tragweite nicht übertrieben; hätte er sich mit seinen wissenschaftlichen Gegnern in einer ruhigen und sachlichen Weise, mit Anerkennung der Verdienste anderer, auseinandergesetzt; hätte er die theologische Seite der Frage ruhig denen überlassen, vor deren Forum sie gehörte: wir würden nie von einem Galilei-Prozeß gehört haben, das Buch des Kopernikus wäre nie auf den Index der verbotenen Bücher gekommen! — Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch auf der anderen Seite Mißgriffe gemacht wurden; aber dieselben sind leicht erklärlich und sehr entschuldbar" (S. 175). Daß dieses scharfe Urteil so solide wie nur möglich begründet ist, wird natürlich nicht hindern können, daß auch in Zukunft Galilei als Held und Märtyrer gegen die Kirche ausgespielt wird. Das Buch wird vielen Geistlichen und besonders den Religionslehrern hochwillkommene Orientierung bieten. J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Aus dem zweiten Hefte der Zeitschrift für kath. Theologie zitieren wir drei dogmatische Aufsätze. Dr. N. Paulus, **Die Anfänge des Ablasses.** Es wird die Frage beantwortet: „Durch welche frühere Einrichtungen sind die Abläße vorbereitet?" Die Antwort lautet, wie sie schon Schanz in seiner Sakramentenlehre kurz gibt: durch die Praxis der Bischöfe, bei besonderem Bußeifer von Fall zu Fall Abkürzungen der Buße zu gewähren, wofür schon im 1. und 2. Korintherbriefe ein Beispiel vorliegt (Blutschänder) und welche seit 314 durch Synodalbeschlüsse geregelt wurde, sowie durch die auf die Fürsprache der Märtyrer (libelli pacis) erteilte Nachlassung der abzubüßenden Delikte. In beiden Fällen liegt jedoch nur eine Verwandtschaft mit dem späteren Ablaß vor. Die Qualität der Buße ersetzte die Quantität, es fehlt auch das Generelle, auch dachte man zunächst beim Erfolg an den Frieden mit der Kirche; Cyprian läßt die Rekonziliierten noch im Fegfeuer leiden, die Märtyrer dagegen in den Himmel eingehen. Eine eigentliche Vorbereitung der Abläße bildeten dann die Redemptionen, die um 700 in England und Irland aufkamen und sich auf dem Festlande verbreiteten. Es wurden längere empfindliche Bußen (Fasten) durch Gebete und Almosenspenden ersetzt, in letztere umgewandelt (Kommutationen), zunächst in der Privatbuße, dann auch in der öffentlichen. Diese Loskaufungen brauchen nicht aus dem altgermanischen Rechte entlehnt sein, schon die Schrift betont sehr das Almosen als Mittel der Nachlassung der Sünden. Königer leugnet, daß es generell verkündigte Umwandlungen gegeben habe, nur solche von Fall zu Fall, Paulus bringt aber einige Beispiele auch von generell gestatteten, muß aber gestehen, daß sie nicht häufig sind. Der Unterschied dieser Re-

demptionen von dem späteren eigentlichen Ablaß liegt darin, daß sie 1. meist von Fall zu Fall geschehen, 2. hauptsächlich darin, daß die Redemption eine Umwandlung, der Ablaß ein Erlaß der Bußwerke ist. Immerhin lag auch in der Umwandlung schon ein gewisser Erlaß. Es sind „Ablässe ihrer Art". Sie haben den Ablaß nur dadurch vorbereitet, daß sie die Anschauung verbreiteten, es könne die auferlegte Buße durch Almosen irgendwie gemildert werden. Eine solche Milderung der harten damaligen Buße war gewiß zeitgemäß; doch hat sie sich gegen die Kirche durchgesetzt, welche das Schwinden des Bußgeistes stark beklagte und sogar durch die weltliche Macht die Sünder zur öffentlichen Buße zwang! Später suchte dann die Kirche durch die Erteilung von Ablässen den erlöschenden Bußeifer wettzumachen, und sie fand dabei auch zugleich Gelegenheit ihre materiellen Interessen zu pflegen. Nach Gottlob und Königer war der materielle Nutzen der Kirche die Triebfeder für das Entstehen der eigentlichen Ablässe (Almosenablässe), nach Paulus auch der religiöse Nutzen; „das eine schließt das andere nicht aus". Paulus bemerkt noch, daß die Kirche von jeher die Vollmacht hatte, Ablässe zu erteilen, die Austeilung dagegen könne, wie auch Palmieri lehre, in eine spätere Zeit (1250) fallen. Man sagt wohl besser, daß sich der Ablaß allmählich aus der kirchlichen Bußpraxis entwickelt hat und um 1200 aus ihr erstmalig formell entstand, dann hat man nicht nötig, die fertige „Vollmacht" von Anfang an in der Kirchenlehre unterzubringen und sie 1200 Jahre lang unfruchtbar und ohne Wirkung verlaufen zu lassen. Auch braucht man dann nicht zu erklären, wie die Kirche diese Vollmacht so viele Jahrhunderte ohne Gebrauch und somit nutzlos besitzen konnte.

Ebenda findet sich eine Abhandlung von Bernh. Jansen S. I. über **Die Gottheit Jesu Christi bei den Synoptikern.** Wir können aus dem lehrreichen Aufsatze nur die Hauptgedanken hervorheben. Es wird bewiesen und plausibel gemacht: 1. Christus durfte sich nur nach und nach mit der größten Zurückhaltung zuerst als Messias, sodann als Gott zu erkennen geben; 2. das vorausgesetzt, konnte sich der Herr nicht klarer und bestimmter als ein mit göttlichen Eigenschaften ausgestattetes Wesen ausweisen, als er getan hat; 3. die willkürliche ethische Deutung des filius Dei seitens der Gegner widerspricht den Zeugnissen der Geschichte. Der Titel „Sohn Gottes" bezeichnet in der Offenbarung allerdings anfangs nur ein besonderes ethisches Verhältnis zu Gott, entwickelt sich aber zur Bezeichnung Jesus als filius Dei naturalis.

In derselben Nummer stellt Stufler S. I. seine Anschauungen über die **Bußlehre Cyprians** denen Poschmanns entgegen, welcher bei Cyprian noch einen Rest des urchristlichen Rigorismus gefunden zu haben glaubt, während Stufler einen solchen Rigorismus überhaupt nicht anerkennt. Wir heben aus der ruhigen Polemik den rekonstruierten Rekonziliationsritus hervor. Nach Stufler gab 1. das Volk, das durch die Sünde schwer skandaliert war, sein Urteil über den hinreichenden Wert und Ernst der geleisteten Buße ab; 2. dann fand die geheime Beichte und Lossprechung vor dem Bischofe oder bevollmächtigten Priester statt; 3. endlich erfolgte die feierliche Handauflegung durch Klerus und Volk. Eine andere geheime Beichte legt Stufler in den Anfang der Bußleistung.

Im Pastor bonus findet sich eine kürzere Abhandlung von Müllendorff S. I. über die Verdienstlichkeit der guten Werke; desgleichen in der Kultur eine solche von Kralik über Glauben und Wissen.

In den Biblischen Studien (14. Bd. H. 1 u. 2) veröffentlicht Dr. Fritz Tillmann eine Studie über „**Die Wiederkunft Christi** nach den paulin. Briefen". Der Titel ist etwas zu enge, es wird nicht etwa speziell die Parusie des Herrn behandelt, sondern die gesamte Eschatologie nach Paulus. Wir heben folgendes aus der reichhaltigen, interessanten Schrift hervor. So stark der Gedanke an die Wiederkunft des

Herrn den Apostel auch erfaßt hat, er hat sie doch nur gelegentlich berührt, nicht thematisch erörtert; sein Interesse daran nimmt auch mit den Jahren ab, am stärksten pulsiert es in den 2 Thess.-briefen, in etwa auch im 1. u. 2. Korintherbriefe, dagegen tritt es Gal. und Röm. ganz zurück; es regiert wieder im Phil., tritt aber in Kol. u. Eph. wieder wenig hervor, noch weniger in den Pastoralbriefen, wo „jener Tag" schon in die Ferne zu rücken beginnt. Der Hebräerbrief wieder tröstet mit der Nähe desselben. Das wird im einzelnen dargelegt. Dann folgt die Lehre von der diesseitigen und jenseitigen Welt: die erstere ist durch und durch böse, ihr Fürst ist nicht Gott, sondern der Teufel, der besonders durch den Tod regiert, dessen Imperium er besitzt. Die Verderbtheit rührt aus der Sünde (Röm. 5, 12 ff.), lagert sogar auf der stofflichen Welt (Röm. 8, 19 ff.), wenn man auch nicht von Paulus erfährt, wie? Doch eine neue Weltform (nicht-substanz) wird erscheinen, Christus der Herr wird wiederkommen und alles erneuern. Wann? Wir rechnen es dem Verf. hoch an, daß er den Mut hat zu sagen: bald! So Bisping, Maier, Seisenberger und von neueren Belser mit fast allen Protestanten, gegen die meisten Katholiken, wie A. Schäfer, Cornely u. a. Das ist ein „chronologischer, kein dogmatischer Irrtum" (Belser). Man vgl. z. B. 1. Thess. 4, 13—18; 1. Kor. 7, 25—31; 1. Kor. 15, 51—53; Röm. 13, 11—12; 2. Kor. 5, 1—10. Es geht nicht an, diesen „Irrtum von Paulus fernzuhalten, dem doch das ganze Urchristentum verfallen war!" (S. 79.) Alle meinen: Der Herr steht vor der Türe; mache dich bereit! Schwierig ist die Ausdeutung der Vorzeichen der Ankunft. Ob den Verf. selbst seine Deutung befriedigt? Übrigens liegt die Sache ebenso schwierig in der Lehre Jesu und zwar deshalb, weil es einmal Vorzeichen gibt, woran der Tag erkennbar ist, und dieser dann doch plötzlich, unvorhergesehen kommt, wie „ein Dieb in der Nacht". Schwierig auch wieder ist, aus- und nachzudenken, wie sich Paulus die Auferstehung und die Umwandlung gedacht hat. Die Frage, ob Paulus einen Seelenschlaf vom Tode bis zur Parusie gekannt habe, wird verneint, ebenso die zweite, ob er nur eine Auferstehung der Gerechten predige, doch stehe die der Gottlosen durchaus im Hintergrunde, endlich auch die dritte, daß er einen Zwischenleib lehre, der als Hülle der Seele diente im Zwischenzustande der Scheol, und aus dem sich dann wie aus einem Keime der Auferstehungsleib entwickele, wie Döllinger den Apostel verstanden hat. — Aus diesen Andeutungen der Grundgedanken kann man ersehen, mit welch wichtigen und manchfachen Problemen wir in den 7 Kapiteln der Schrift auf 204 Seiten bekannt gemacht werden. Freilich ganz hinter das Geheimnis der Eschatologie, deren Inhalt dem Jenseits, deren Zeitpunkt der unerforschlichen Zukunft angehört, wird uns keine menschliche Auslegung führen können. Bisweilen wird man einfach beim Bilde stehen bleiben müssen, in welchem gesprochen wird. Versuche sich jetzt der Verf. auch an dem Probleme der noch wichtigeren Eschatologie Jesu; es ist weit brennender als das der paulinischen Lehre; denn das Resultat wirkt stark zurück auf die Lehre von der Gottheit Christi, dem Anfange und Ende aller wahren Theologie. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Als einen „Beitrag zur Darlegung und Apologie des Wahrheitsgehaltes der theozentrischen Moral" bezeichnet der Würzburger Privatdozent Chr. Scherer sein Buch **Religion und Ethos** (X u. 207 S., Paderborn, 4.40 *M*). Er behandelt in gründlicher Darlegung „die prinzipiell religionslose Moral" (Eugen Dühring, Georg von Gizycki), „Kants Ethik und ihre Stellung zum religiösen Problem" und „die idealistische Ethik der Gegenwart und ihre Stellung zum religiösen Problem" (Theodor Lipps, Wilhelm Wundt und Friedrich Paulsen). Dabei läßt er es sich in dankenswerter Weise angelegen

sein, den Leser in den gesamten Ideenzusammenhang des betreffenden Autors einzuführen und innerhalb der Würdigung der gegnerischen Anschauungen die moderne Wissenschaft in weitgehendstem Maße zu berücksichtigen. Nach der Grundüberzeugung der theozentrischen Moral „kann nur der heilige Wille des persönlichen Gottes das bestimmende Motiv des wahrhaft sittlichen Handelns und die endgültige Vereinigung mit Gott in der Seligkeit des ewigen Lebens der Endzweck des irdischen Ringens sein. Aus unserer Kritik der modernen Anschauungen über das Verhältnis zwischen Religion und Ethos wird bereits ersichtlich geworden sein, daß die unbefangene ethische Reflexion zur Aufstellung und Anerkennung dieser höchsten und letzten Prinzipien gedrängt wird". Scherers Arbeit ist sehr verdienstlich. Sie reiht sich den bekannten Werken von Schneider, Cathrein, Didio, Gutberlet in würdiger Weise an. Der Verfasser darf überzeugt sein, daß die Ausführung des von ihm angekündigten Planes, in einer besonderen Arbeit auch den positiven Nachweis von der sittlichen Unentbehrlichkeit der theistisch-christlichen Lebensauffassung zu erbringen, ein starkes Interesse finden wird.

Der geistvolle und feinsinnige Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler hat den siebten Abschnitt seines Buches „Aus Kunst und Leben", Neue Folge, umgearbeitet und wesentlich erweitert zu einem selbständigen Werk, dem er die Überschrift **Mehr Freude. Ein Ostergruß** gegeben hat (Herder, 199 S. 1,80 ℳ). Es ist ein köstlicher Blütenstrauß von gedankentiefen und formvollendeten Essays, eine wahre Labsal für Geist und Gemüt, eine rechte Herzstärkung wider allen das sittliche Streben und die sittliche Energie niederdrückenden und niederhaltenden Pessimismus. „Trübsal, Elend und Jammer wird es immer genug geben auf Erden; sorgen wir, daß es auch immer genug Freude gibt. Die wahre, geistige, übernatürliche Freude scheint entwertet in der heutigen Welt — schätzen wir sie über alles. Hunderte sind geschäftig, ihr Leben und das vieler anderer mit Sorgen und Mühen, mit Sünde und Lastern zu beladen; stellen wir ihnen Tausende gegenüber, welche Tag für Tag darauf denken, wie sie andern Freude bereiten können. Die Welt bietet ihre Scheinfreuden und Schaumfreuden marktschreierisch aus, die Hölle kredenzt überall ihren Taumelkelch; bieten wir der Menschheit das Manna wahrer Freude. Unser eigenes Leben ist oft so arm an Freude; lasset uns um so mehr andere mit Freuden bereichern, so werden auch wir nicht mehr arm sein."

E. Springer S. I. schrieb ein Büchlein mit dem Titel: **Haben wir Priester noch Vorurteile gegen die häufige und tägliche Kommunion der Gläubigen?** (Paderborn, Bonifatius-Druckerei, —,60 ℳ). Er bespricht 12 Vorurteile; so: die Wirkung der Eucharistie hänge mehr wie die jedes anderen Sakramentes von der Vorbereitung und Mitwirkung ab, die häufige und tägliche Kommunion sei französische Übertreibung, das bekannte Dekret sei unmöglich durchzuführen, es sei vielleicht nur eine zeitweilige Maßnahme usf. Es handelt sich hier zweifellos um eine sehr wichtige Angelegenheit des christlichen Tugendlebens und des priesterlichen Seelsorgseifers. Die Gedanken, die Springer vorlegt, verdienen ernste Erwägung. Inbezug auf diese Sache stehen wir in einem Übergangs- und Entwicklungsstadium. Man kann es verstehen, daß die praktische Seelsorgsarbeit sich in der Frage der häufigen und täglichen Kommunion erst allmählich von dem Einflusse loslöst, den Unterricht und Gewöhnung begründete und stark machte. Eine spätere Generation, die in Moral, Pastoral und Aszetik nach den Normen des päpstlichen Dekretes unterrichtet wurde, wird es damit leichter haben. Die Interessen, die hier — namentlich für unsere Männerwelt — auf dem Spiele stehen, sind so ernst und so groß, daß die Behandlung dieser Pastoralfrage vorläufig nicht aus der Tagesordnung unserer Priesterkonferenzen verschwinden kann.

Großstadtseelsorge ist der Titel eines eben erschienenen Buches des Wiener Universitätsprof. H. Swoboda (Pustet, X u. 454 S., 6 ℳ). Diese „pastoraltheologische Studie"

behandelt ein Thema, das den innersten Lebensnerv des katholischen Kirchenwesens unserer Zeit berührt. Heutzutage ist in Deutschland jeder fünfte Mensch ein Großstadtbewohner; in England leben etwa 32 Prozent der Bevölkerung in Städten von über 100000 Einwohnern. Und weil die Bevölkerung immer noch vom Lande und aus der Kleinstadt in die Großstadt drängt, weil die Menschenmassen vom Lande in die großen Zentren hin- und zurückfluten, ist an dem Großstadtproblem nicht nur der Seelsorger der Bevölkerungszentren beteiligt, sondern auch der Priester auf dem Lande und in der kleinen und mittleren Stadt. Swoboda gibt zunächst Ausführungen über „Idee und Wert der Seelsorge"; hier weist er u. a. darauf hin, daß zwischen den beiden großen Faktoren, der Seelsorge einerseits und dem Kultur- und Wirtschaftsprinzip der Großstädte anderseits kein prinzipieller Gegensatz besteht, daß vielmehr die natürlichen und übernatürlichen Interessen untrennbar sind wie Voraussetzung und Vollendung. Der zweite Abschnitt behandelt „die Seelsorge in den Großstädten"; da werden die inneren und äußeren Vorbedingungen der Seelsorge kurz erwähnt und sodann des längeren außerordentlich interessante und wertvolle Bilder der Seelsorge in großen Städten, in Paris, London, Birmingham, Wien, Rom, Berlin, München, Glasgow usf. usf. dargeboten. Das sind „Städtebilder" für unsere Seelsorger und Pastoraltheologen, Städtebilder ganz eigener Art und ganz ergreifenden Charakters. Der Verfasser bringt hier eine reiche Anzahl von Daten und Tatsachen, die man mit steigendem Interesse liest. Im dritten Abschnitt erörtert Swoboda „das Ideal der großstädtischen Seelsorge". Er stellt vier Hauptforderungen. Erste Forderung ist der persönliche Kontakt des Seelsorgers mit jedem einzelnen Pfarrkind. Die zweite: vollste Intensität der Arbeit sowohl bezüglich der Kollektiv- wie der Individualseelsorge. Eine dritte Forderung ist die, daß die äußeren numerischen Vorbedingungen der Pastoration (nicht zu große Pfarreien!) die zielbewußte Aufmerksamkeit erhalten sollen. Und schließlich vor allem viertens: der Geist Christi, die Nachfolge des Lebens und des Eifers Christi. Man mag vielleicht einmal auf eine zu modifizierende tatsächliche Angabe stoßen (Paderborn z. B. hat 4 Pfarreien, nicht 14); man mag auch hie und da dieses oder jenes Moment etwas anders oder etwas mehr berücksichtigt wünschen (wie viel leichter wäre in Wien die Seelsorge, wenn die Lehrer mehr zur Erteilung des Religionsunterrichtes in der Volksschule herangezogen werden könnten!) — das Buch Swobodas enthält eine solche Fülle von Material und Anregung, daß das Studium dieses Werkes jedem Geistlichen dringendst angeraten werden muß. Swobodas mutiges und klares Wort darf nicht die Stimme des Rufenden in der Wüste bleiben!

Friedrich Marx hat das von seinem verstorbenen Vater Ferdinand Marx 1888 erstmals veröffentlichte **Handbüchlein der Krankenpflege zu Hause und im Hospitale** in sechster Auflage neu herausgegeben (Paderborn, X u. 157 S., 2,00 *M*). Zu einem Urteile über den medizinischen Wert der hier gegebenen Belehrungen, die zunächst als Unterricht für angehende Krankenpflegerinnen gedacht sind, bin ich nicht kompetent. Das Büchlein behandelt die Krankenpflege im allgemeinen (im Privathause, im Hospitale, besondere Hilfeleistungen), sodann die Krankenpflege im besonderen (fieberhafte Krankheiten, ansteckende Krankheiten, einzelne Krankheiten, die keine Infektions- und Wundkrankheiten sind), ferner die Ausführung ärztlicher Verordnungen am Krankenbette, weiterhin den Bau des menschlichen Körpers, schließlich die Pflege bei Wunden. Es hat auch für den Seelsorger Wert, sich über die häufiger vorkommenden Krankheiten und ihre Pflege leicht und schnell orientieren zu können. Dazu dürfte das vorliegende Büchlein wohl geeignet sein. Für eine neue Auflage wünsche ich lebende Kolumnentitel und — vor allem — ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Max Führich S. I. veröffentlichte von seinem geplanten größeren Werke über **„Rechtssubjekt und Kirchenrecht"** den ersten Teil, worin er das Wesen des Rechtes im subjektiven Sinne (= Befugnis) an den verschiedenen Arten des Privatrechtes untersucht. Später soll der Begriff der juristischen Persönlichkeit dargelegt und dabei auf die schwierige Frage des Verhältnisses von Naturrecht und positivem Recht eingegangen werden.

Dr. iur. K. Neundörfer will in seiner gründlichen rechtshistorischen Abhandlung: **„Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche"** (in: Archiv für kathol. Kirchenrecht, 1909, S. 270 ff.) die inneren Beziehungen zwischen dem liberalen Staatsideal und der Trennungsforderung offenlegen und einen Beitrag zu der bis jetzt noch fehlenden Geschichte des Trennungsgedankens liefern. Die vorliegende Untersuchung, deren Wert noch durch eingehende Literaturangaben recht dankenswert erhöht wird, bietet sich an „als Teil umfassenderer Untersuchungen des Verfassers über die geistesgeschichtlichen Grundlagen der modernen Kirchenpolitik". Eine von solchem Gesichtspunkte aus geschriebene Studie über das Trennungsproblem ist eine willkommene Ergänzung zu den neuesten einschlägigen Arbeiten von Sägmüller, Tröltsch, Kahl und Rothenbücher.

Eine Arbeit, die in weiteren Kreisen Leser finden wird, hat Nikolaus Hilling veröffentlicht, indem er **„Die Reformen des Papstes Pius' X.** auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung" in einer zusammenfassenden Darstellung würdigte. Nach einem Einleitungswort über die theoretische kirchenrechtliche Auffassung Pius' X. werden die einzelnen Stücke der päpstlichen Gesetzgebung unter folgenden Gesichtspunkten erörtert: 1. Die wissenschaftliche Ausbildung und die Erziehung des Klerus; 2. Die Weihekompetenz der Bischöfe; 3. Die Standespflichten des Klerus; 4. Die Neuorganisation der römischen Kurie; 5. Die Persolvierung der Manualmessen; 6. Die Form der Verlöbnisse und Eheschließungen; 7. Die religiösen Kongregationen; 8. Die Verleihung der päpstlichen Ehrentitel und Orden. Ein Anhang mit dem Text der Konstitution „Sapienti consilio" und der Dekrete „Provida" und „Ne temere", ferner mit einer chronologischen Übersicht über die kirchenrechtliche Gesetzgebung Pius' X. beschließt die besonders dem Seelsorgeklerus gewidmete, verdienstliche Schrift. Sie führt nicht nur die Motive und inneren Zusammenhänge der einzelnen Gesetze vor Augen, sondern liefert auch, da stets den gesetzgeberischen Idealen des Hl. Vaters nachgegangen wird, einen Beitrag zur Erforschung der Persönlichkeit Pius' X. Die neue Papstwahlgesetzgebung konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

Über **„Die neuen Papstwahlgesetze Pius' X."**, die unlängst als Anhang zum dritten Bande der Pii X. Pontificis maximi acta (Romae 1908) veröffentlicht worden sind, verbreitet sich in der ‚Wissenschaftl. Beilage zur Germania' (1909, Nr. 16, 17, 18) deren Redakteur Dr. Hermann Wurm (Hausberge). Es handelt sich um folgende einschneidende Reformdekrete: 1. die Constitutio de civili Veto seu Exclusiva uti vocant in electione Summi Pontificis, beginnend ‚Commissum Nobis' und datiert vom 25. Jan. 1904; 2. die Constitutio de Sede Apostolica vacante et de Romani Pontificis electione, beginnend ‚Vacante Sede Apostolica' und erlassen am 25. Dez. 1904. Dieses letztere, aus zwölf Kapiteln bestehende Gesetz hebt alle früheren Wahlgesetze auf. Neben ihm behalten ihre Geltung nur die ebengenannte Konstitution ‚Commissum Nobis' über das bisherige angebliche Vetorecht der katholischen Großmächte und die erst jetzt bekannt gegebene Bulle ‚Praedecessores Nostri' Leos XIII. vom 24. Mai 1882 mit ihrem zugehörigen Regolamento. Der instruktive Aufsatz Wurms über diese neue — oder, richtiger gesagt, erste — Frucht der großen Kodifikation des kanonischen Rechts verdient wohl beachtet zu werden.

Als Neubearbeiter der Praelectiones iuris canonici von Santi möchte Martin Leitner, Kanonist in Passau, zunächst die Benutzer jenes großen Werkes, dann aber auch andere Interessenten über die neuerlichen Reformen der Kurialbehörden und des Eherechts in zwei Ergänzungs-Schriftchen orientieren. Das erste Schriftchen liegt unter dem Titel: **„De Curia Romana"** bereits vor. Abgedruckt sind die Texte der Konstitution ‚Sapienti consilio' vom 29. Juni 1908, der zugleich erlassenen ‚Lex propria S. Rom. Rotae et Signaturae Apostolicae', der ebenfalls gleichzeitigen ‚Normae communes' und der vom 29. September 1908 datierten ‚Normae peculiares'. Der dem einzelnen Texte jedesmal angeschlossene Kommentar empfiehlt sich sowohl wegen seiner Übersichtlichkeit als auch wegen seines tüchtigen Inhaltes.

Der Frage **„Sind in Preußen Kirchendiener Staatsbeamte?"** hat Kurt Vollert eine juristische Doktorarbeit gewidmet (Dessau 1908). Er sucht vom Standpunkte des Kirchenhoheitssystems aus die Frage zu lösen, nachdem er in zwei vorhergehenden Abschnitten die Begriffe „Staatsbeamter", „Kirchendiener", „Staatsdiener", „Staatsdienst", „Staatsamt" und „Kirche" behandelt und auch das gegenwärtige Verhältnis von Staat und Kirche in seinen wechselseitigen Beziehungen erörtert hat. Das aus der Zeit des Polizeistaates stammende ‚Allgemeine Preußische Landrecht' sah zweifellos in den Geistlichen mittelbare Staatsbeamte. Für die Änderung dieser Auffassung wurden die Verfassungsurkunde für den preußischen Staat vom 31. Januar 1850 (besonders Artikel 15, 16, 18) und das Gesetz vom 3. Juni 1876 grundlegend. Heute anerkennt der Staat die Selbständigkeit der Kirchen, allerdings nicht ohne sich gewisse Hoheitsrechte wie die Anerkennung, die Beaufsichtigung und den Schutz der Kirchen vorzubehalten. „Die Beamten der Kirchen, als öffentlich-rechtlicher Korporationen, sind daher heute lediglich Kirchenbeamte; Staatsbeamte sind sie nur, insoweit sie zugleich Funktionen des Staates wahrnehmen." (S. 68).

Die Broschüre **„Gotteslästerung und Beschimpfung der Religionsgesellschaften"** von Landgerichtsdirektor Joh. Ipsen berichtet über den Stand des Streites um § 166 des Reichsstrafgesetzbuches.[1] Der Verf. tritt nach ausführlicher Darlegung der geschichtlichen Entwicklung des ‚Religionsvergehens' und nach einer Erörterung der heutigen Stellungnahme der Juristen zum Religionsdelikt wohl für eine Modifizierung, aber gegen eine gänzliche Abschaffung des § 166 ein. Letzteres befürwortet der Kriminalist Professor Kohlrausch in Königsberg in der Schrift: **„Die Beschimpfung von Religionsgesellschaften"** (Tübingen, Mohr, 1908). Er will die Beschimpfung von Religionsgesellschaften usw. als Sonderdelikt nicht beibehalten wissen, da der § 166, abgesehen auch von seiner unzweckmäßigen jetzigen Fassung, das Recht des freien Meinungsaustausches in geistigen Fragen, insbesondere jedoch die Lehrfreiheit gefährde.

In den ‚Monatsblättern für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten' (10. Jahrg. 1909, S. 16 ff.; 33 ff.; 71 ff.; 104 ff.) schreibt Dr. A. Scharnagl über **„Die strafrechtliche Verfolgung der Häretiker"** eine prinzipiell und historisch gut orientierende Abhandlung. Er tut dar, wie die Kirche ihr Recht, die Gläubigen vor dem religiösen Irrtume zu bewahren, stets geübt, aber im Wechsel der Zeiten in verschiedener Weise geübt hat. „Wenn wir auch aus den (mittelalterlichen) Zeitverhältnissen (und aus der Idee des früheren „Glaubensstaates") heraus die damalige Praxis und die barbarische Strenge der Strafe verstehen, wir billigen sie nicht und wünschen sie nicht erneuert zu sehen. Wir stellen uns vielmehr mit vollem Bewußtsein auf den Boden

[1] In diesem § 166 wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bedroht, wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehende Religionsgesellschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft.

des modernen paritätischen Staates ... Durch diese Stellungnahme wird das unveräußerliche Recht der Kirche ... nicht im geringsten geschmälert: denn etwas anderes als die bürgerliche Toleranz ist die dogmatische Toleranz" (S. 113).

Der Prager Kanonist, Dr. F. Eichmann, beginnt im „Archiv für katholisches Kirchenrecht" (1908, 656—78) **„Das Strafrecht der öffentlichen Religionsgesellschaften in Bayern"** darzustellen. Die rein juristische, nicht etwa von rechts- oder kirchenpolitischen Erwägungen eingegebene Untersuchung wird, was auch der Verfasser wünscht, einen willkommenen Beitrag zu einer künftigen Gesamtdarstellung des deutschen Staatskirchenrechts liefern. Es liegt auf der Hand, daß bei der Schilderung des geltenden bayrischen staatskirchlichen Strafrechts der Gegensatz zum kanonischen Strafrecht in den Vordergrund tritt, während von einem Widerspruch zu den Anschauungen der erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Bayern zugelassenen protestantischen Religionsgesellschaften nicht die Rede sein kann, weil diese gar kein eigenes Strafrecht ausgebildet haben. In dem bisher erschienenen Abschnitte der Studie orientiert der Verfasser zuvörderst über die Bestimmungen des kirchlichen Strafrechts, soweit zu diesen die staatliche Gesetzgebung in Gegensatz getreten ist, um darauf die Erörterung der gegensätzlichen Prinzipien und Gesetze des modernen Staates und speziell des bayrischen Staates selbst folgen zu lassen. Über die Ergebnisse der Abhandlung werden wir demnächst referieren. J. Schulte.

Philosophie.

In der „Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft" II, 9 f. findet sich die Übersetzung einer kleinen Abhandlung G. Siméons', die über den Stand der **heutigen Psychologie** ohne wissenschaftlichen Apparat in historischer Übersicht kurz und praktisch orientiert. S. beginnt mit Descartes, „dem Begründer der modernen Philosophie", seiner Methode und seinen einzelnen in die Psychologie einschlagenden Theorien, bespricht darauf knapp den Okkasionalismus, die prästabilierte Harmonie, den Idealismus, Empirismus, Materialismus, Kantianismus und Positivismus. Dann folgen „die Meister der zeitgenössischen Psychologie" — zunächst Herbert Spencer und Wilhelm Wundt — und eine allgemeine Charakterisierung der zeitgenössischen Psychologie. Die Studie schließt mit einem Hinweis auf die neuthomistische Psychologie, auf die in der heutigen Psychologie angewandten Methoden und die Bedeutung der Psychologie. Die Abhandlung beansprucht keinen eigentlich wissenschaftlichen Wert, ist aber nicht unnützlich, wenn es sich nur um eine knappe Orientierung handelt.

Mehr wissenschaftlichen Wert besitzt dagegen das neueste Heft der Görres-Gesellschaft, 1909, 1: Dr. H. Meyer, **Zur Psychologie der Gegenwart.** Freilich handelt es sich auch da nicht um neue Resultate, sondern nur um eine übersichtliche und systematische Darstellung der verschiedenen Forschungsmethoden und der Verschiedenheiten in der Auffassung des Seelenlebens. Die instruktive Schrift beherrscht ihren Gegenstand.

P. Froebes S. I. hatte in den „Laacher Stimmen" 1907, S. 153—66 und 283—94 in zwei Artikeln den Nachweis geführt, daß die Vertreter der Theorie, die sekundären Qualitäten seien nicht formell, sondern nur virtuell in den Körpern, keineswegs sich **„auf der schiefen Ebene zum Idealismus"** befänden. Dagegen war Michelitsch im Jahrbuch der Zeit- und Kulturgeschichte 1907 aufgetreten. Im Philosophischen Jahrbuch XXII, 1. S. 115 ff. hält Froebes mit ebenso kurzen wie einleuchtenden Argumenten seine früheren Darlegungen siegreich aufrecht.

Bei der stets wachsenden Bedeutung der sogenannten „Löwener Schule" sei auch noch hingewiesen auf eine kurze lesenswerte Darstellung der **Neuscholastik an der Universität zu Löwen** von Dr. Niglis im Straßburger Diözesanblatt Heft 2, S. 55.

In der „Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik“ III, 11. S. 335 ff. tritt A. Messer in einer sehr instruktiven Besprechung von Theodor Lipps' **Philosophie und Wirklichkeit** mit erfreulicher Klarheit und Bestimmtheit, seinem bekannten kritisch-realistischen Standpunkte entsprechend, ein für die Objektivität unserer Erkenntnis, d. h. für die Überzeugung, „von der überhaupt alle unsere Erkenntnistätigkeit getragen ist, daß unser Erkennen richtig gehandhabt, die Gegenstände nicht umgestalte, und also verfälsche, sondern sie uns treu vermittle“.

Dr. Frhr. von Hertling lehnt in den Historisch-politischen Blättern B. 143, H. 3 an die empfehlende Besprechung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande von Endres in seinem Artikel **Aus dem Geistesleben des Mittelalters** eine gediegene Abhandlung über die mittelalterliche Philosophie an. Darin vindiziert er den „eindringenden Untersuchungen logischer, erkenntnistheoretischer, psychologischer, metaphysischer Fragen“ den vollen Charakter einer wahren Philosophie. Als Spezifikum der Scholastik bestimmt er mit Recht das Moment des Klerikalismus, d. h. Vertretung durch den Klerus und engste Beziehung zur Theologie und das Moment der Anlehnung an das aus dem Altertum überlieferte Material; eine bestimmte Prägung erhielt auch die damalige Philosophie durch ihren Charakter als „Schulphilosophie“. Darauf verbreitet er sich übersichtlich über die einzelnen Systeme und ihre namhaftesten Vertreter bis zum Fürsten der Scholastik, dem hl. Thomas. Mit derselben Sicherheit, mit der Frhr. von Hertling sich hier in der mittelalterlichen Philosophie bewegt, spricht er sich in seiner Limburger Programmrede — Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1908 — über die Hauptströmungen der modernen Philosophie, Empirismus, Kritizismus, Evolutionismus und Pragmatismus und über ihren durch und durch skeptischen Charakter kurz und treffend aus.

G. Hagemanns Elemente der Philosophie haben sich auch nach dem Tode ihres Verfassers eine geachtete Stellung in der philosophischen Literatur zu wahren gewußt. Von der **Logik und Noetik** liegt jetzt bereits die achte Auflage vor, welche Dr. A. Dyroff mit ebenso zarter Pietät gegen den verewigten Philosophen wie mit zweckentsprechender Berücksichtigung berechtigter neuer Anforderungen besorgt hat. Dyroffs Literatur-Benutzung und Verwertung ist eine allseitige, die Literaturangaben entsprechen den Bedürfnissen eines Handbuches in jeder Beziehung. Der Standpunkt des Verfassers, speziell in der Noetik, ist solid begründet, die Veränderungen des Herausgebers in der Logik sind nicht nur Vermehrungen, sondern auch Verbesserungen. Die Darstellung ist klar und leicht verständlich. Das Buch ist daher ein guter praktischer „Leitfaden für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht“.

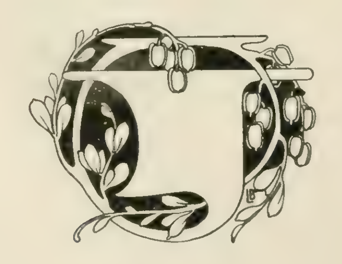
Die „Studien zur Philosophie und Religion“ — Ferd. Schöningh, Paderborn —, welche Dr. R. Stölzle ins Leben gerufen, brachten im ersten Hefte Dr. Sattels: **Martin Deutinger als Ethiker.** Die Studie führt gut ein in die Welt der sittlichen Ideen eines edlen Geistes, der sich aber trotz seiner vorzüglichen Befähigung und seiner besten Absichten den Einwirkungen der philosophischen Zeitirrtümer der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht entziehen konnte. Das zweite Heft bringt: **Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker,** ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik von Dr. Joseph Engert (1909, 3,— M). Es werden dargestellt: 1. die methodischen Voraussetzungen in der Metaphysik des Reimarus, 2. seine Naturphilosophie und 3. Theodizee und Religion. Die Darstellung selbst ist fließend. In der Einleitung und im Schlusse wird Reimarus' Stellung in der Geschichte der Philosophie und die Eigenart seiner Werke kurz, klar und bestimmt charakterisiert. War er auch kein epochemachender Philosoph, so wurde er seinerzeit doch viel gelesen und verdient die Aufmerksamkeit, die ihm der Verf. geschenkt hat.

Dr. W. Purpus, **Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel,** ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes (Berlin 1908, Trowitzsch u. Sohn) ist mit einer unbegrenzten Verehrung des Hegelschen absoluten Idealismus geschrieben. Dem Verf. ist Hegel „der erhabenste, ja der lebendige Geist", Hegels Phänomenologie „das bedeutendste Werk der Weltliteratur", und sein System „ein Hymnus auf die göttliche Liebe, unvergleichlich erhebender, gewaltiger, würdiger selbst als der Sonnenhymnus Giovanni Bernadones". Die Darlegungen des Verfassers haben den Zweck, in das Verständnis des dunkeln Hegelschen Systems einzuführen. Wenn sie bei philosophisch minder geschulten Geistern dies ihr Ziel nicht erreichen, so liegt das am System selbst, nicht an der Darstellung, der man die Anerkennung nicht versagen kann. „Wovon der ahnende Geist Platos in unübertrefflich schöner, bilderreicher Sprache gestammelt, was der Erlöser in der Weise des Gefühls allem Volke verkündet und durch sein Leben und Leiden zur Anschauung gebracht hat, das ist von Hegel in der Form des Begriffs ausgesprochen worden. Gott ist die Liebe, der Geist, rein begrifflich ausgedrückt: das Selbsterkennen im absoluten Anderssein. Wer aus irgendeinem Grunde diesen Gedanken nicht zu fassen vermag, der lenke seine Schritte hinweg vom Tempel der Philosophie und begrabe, ein Toter, seine Toten" (S. 3), ein kräftiges Wort, das freilich mit dem „Selbsterkennen im absoluten Anderssein" einen Fundamentalbegriff der Hegelschen Philosophie scharf und präzis bezeichnet.

Seele und Leib, eine philosophische Vorstudie zur christlichen Weltanschauung von Mag. Karl Girgensohn (Gr. Lichterfelde-Berlin 1908, Runge, 0,50 M). Die Broschüre, IV, 10 der Biblischen Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten von Dr. Fr. Kropatscheck, trägt ihren apologetischen Charakter an der Stirn. Der Verf. zeigt sich in den vorwürfigen philosophischen Fragen über Seele und Leib und deren Verhältnis zueinander gründlich orientiert und weiß sie auch in ihrer modernen Fassung gut populär-wissenschaftlich zu erörtern. Für den apologetischen Zweck des Büchleins wirkt weniger günstig 1. die Unentschiedenheit des Verfassers in der Darbietung der bestimmten Lösung des Grundproblems: Monismus oder Dualismus und 2. seine nur „rätselhafte" Glaubensgewißheit, die nicht gründet in der sicheren begrifflichen Erkenntnis, sondern die allmählich aufsteigt, „wenn der Mensch Gottes Walten in seinem Innern spürt und ahnend auch in allem Geschehen ringsum mitempfindet".

Dr. Miller sucht durch eine Neuauflage von M. Hammas **„Geschichte der Philosophie"** und **„Grundprobleme der Philosophie"** (Münster, Theissing) den offenbar sehr befähigten und zu früh verewigten Verfasser der unverdienten Vergessenheit zu entreißen.

B. Funke.





Irland.

Bei den Katholiken Irlands stehen zur Zeit die Fragen des Unterrichts und der Erziehung im Vordergrunde des Interesses. Zur Orientierung deutscher Leser mag es angebracht sein, das augenblicklich in Irland bestehende Unterrichtungssystem in seinen drei Gliederungen: Volksschule, Mittelschule und Universität kurz zu skizzieren.

Das Volksschulsystem wurde festgestellt im Jahre 1831. Dem Gesetze gemäß sollten die Schulen den Charakter von Simultanschulen tragen, Religion könnte in bestimmten Stunden während der Woche gelehrt werden. Sowohl Katholiken wie Protestanten wehrten sich gegen ein solches System. Und in der Praxis sind die Schulen meist keine Simultanschulen. Katholiken und Protestanten haben der Regel nach für sich getrennte Schulen. Die Schulen werden vom Staate unterhalten, ohne daß die Gemeinden einen besonderen Zuschuß zu leisten hätten. Für katholische Schulen hat der Pfarrer oder Rektor bezw. Kaplan die Aufsicht. Er kann die Lehrer anstellen und könnte sie nötigenfalls entlassen. Religion ist in allen Schulen Unterrichtsgegenstand. Zwischen Geistlichkeit und Lehrerschaft besteht ein gutes Verhältnis. Neben den staatlichen Lehrerseminarien haben die Katholiken ihre eigenen Seminarien zur Vorbildung der Lehrer. Diese werden vom Staat unterstützt.

Die Mittelschulen (Gymnasien) stehen nicht unter der Kontrolle des Staates. Sie werden geleitet von religiösen Genossenschaften oder von Einzelpersonen, und jedweder, der will, darf eine Mittelschule eröffnen. Das Mittelschulgesetz von 1879 bestimmte, daß eine Kommission für Mittelschulwesen mit einer beträchtlichen Jahresdotation eingesetzt wurde. Diese Kommission setzt ein Kollegium von Examinatoren ein, die die Schüler der Mittelschulen, die sich zum Examen stellen, prüfen und ihnen Zeugnisse ausstellen. Je nach dem Bericht über diese Prüfungen gewährt die Kommission den Schulen Unterstützungen und gibt den Schülern, die erfolgreich bestehen, Prämien. So bekommen die Mittelschulen indirekt finanzielle Beihilfe durch den Staat. Seit 1840 ist eine große Zahl katholischer Mittelschulen (Gymnasien) gegründet worden. Sie sind in den Händen von Weltgeistlichen oder von religiösen Genossenschaften, z. B. der Jesuiten, der Lazaristen, der Väter vom Hl. Geist.

Im Gegensatz hierzu war die Universitätsbildung für Katholiken sehr ungünstig. Bis 1908 bestanden in Irland nur die Dubliner Universität, die protestantisch ist und an der bis 1873 kein Katholik Professor werden konnte, und die Royal University of Ireland, die nur eine Prüfungskommission war mit der Bevollmächtigung, die akademischen Grade allen zu verleihen, die sich zum Examen melden und es bestehen. Über 1908 ist ein neues Universitätsgesetz durchgegangen. Zwei neue Universitäten wurden gegründet, die National University of Ireland, die hauptsächlich für Katholiken bestimmt ist, und die Queen's University (in Belfast) hauptsächlich für Presbyterianer. Die National University setzt sich zusammen aus drei Kollegien, in Dublin, Cork und Galway. Jedes von ihnen darf seine philosophische,

naturwissenschaftliche, medizinische, juristische und auch theologische Fakultät haben. Für die Professoren der theologischen Fakultät will der Staat indes keinen Beitrag zahlen. Ebensowenig ist den Professoren der Theologie eine Stimme im Universitätssenate eingeräumt. Die Professuren stehen für Mitglieder aller religiösen Bekenntnisse offen; nur muß jeder Professor eine Erklärung unterzeichnen, daß er die religiösen Gefühle seiner Zuhörer nicht verletzen werde. Die National University of Ireland mit den drei sie konstituierenden Kollegien zu Dublin, Cork und Galway ist hauptsächlich für Katholiken bestimmt; daher ist der erste Senat der Universität fast ganz aus Katholiken zusammengestellt, und voraussetzlich werden die Professoren hauptsächlich Katholiken sein. Man hofft, daß ohne weitere Garantien die Universität in ihrer Richtung katholisch bleiben wird.

Die katholischen Theologiestudierenden Irlands erhalten ihre Ausbildung in dem Nationalkolleg (St. Patrick's College) zu Maynooth. Die Studenten werden in Maynooth etwa mit 17—18 Jahren immatrikuliert, nachdem sie 4—5 Jahre in einem Diözesan-Knabenseminare zugebracht haben. In Maynooth verwenden sie 3 Jahre auf Philosophie (und Literatur). Bevor sie in den theologischen Kurs aufsteigen, müssen sie die staatliche Prüfung für den akademischen Grad des Baccalaureus Artium („Bachelor of Arts") ablegen. Die philosophischen Vorlesungen zu Maynooth werden wahrscheinlich von der National University als den Universitätsvorlesungen gleichwertig anerkannt und die Maynoother Studenten zu den akademischen Graden der Universität zugelassen werden. Der theologische Kurs umfaßt in Maynooth 4 Jahre. Am Schluß dieses Quadrienniums gehen einige der tüchtigsten Studenten in einen höheren Kurs der Theologie, wo sie nach 2 Jahren das Lizentiat der Theologie und nach 3 Jahren den Doktorgrad erwerben. Für den Maynoother D. D. (= Doctor of divinity, Dr. theol.) ist es Vorschrift, eine geschriebene Dissertation zu veröffentlichen. Das Kolleg untersteht dem Irischen Episkopate ohne irgendwelche staatliche Einmischung. Das Professorenkollegium umfaßt etwa 35 Dozenten, und die Zahl der Studenten beträgt 600. Manche der Professoren haben an deutschen und österreichischen Universitäten oder in Rom oder Löwen ihre Studien gemacht.

Augenblicklich nimmt die Wiederbelebung der irischen Sprache einen kräftigen Aufschwung. Während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war das Irische als lebende Sprache fast verschwunden. Aber dank hauptsächlich der Bemühungen des H. H. O'Growney, Professor des Irischen zu Maynooth, wurde die gälische Liga gegründet, um das Studium des Irischen zu fördern. Während der letzten zwanzig Jahre ist bereits ein beträchtlicher Fortschritt gemacht worden. Die irische Sprache ist schon in manchen Volks- und Mittelschulen eingeführt. Viele Geistliche predigen irisch, und die Gebete und Lieder sind in einer Anzahl von Kirchen irisch. Es steht zu hoffen, daß die neue National University viel dazu beitragen wird, die Bewegung zugunsten der irischen Sprache voranzubringen.

Maynooth (Irland), 6. Mai 1909. Dr. James MacCaffrey,
Professor der Kirchengeschichte.

Österreich.

Die Verwaisung des Linzer Bistums, mit der unser letzter Bericht (s. oben S. 166) geschlossen, hat nur fünf Monate gedauert. Heute, am 1. Mai, läuten die Glocken des herrlichen Immaculata-Domes den neuen Oberhirten ein, ein Landeskind gleich seinem Vorgänger, Dr. Rudolf Hittmair, zu Mattighofen 1859 geboren, in einem arbeitsreichen Leben bewährt, zuletzt als Pastoralprofessor und Seminarregens ein geistlicher Vater des jungen Klerus, auch der theologischen Öffentlichkeit durch kirchenhistorische Publikationen bekannt, so „Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias

an der Universität Salzburg" und „Der Josefinische Klostersturm ob der Enns". Das Vertrauen von Klerus und Volk ebnet dem neuen Oberhirten die Wege zu einer erfolgreichen, hoffentlich recht lange währenden Wirksamkeit. Ad multos annos!

Während ebendieses Land Oberösterreich daran geht, auf Grund einer neuen Wahlordnung sich eine christliche Zweidrittelmehrheit im Landtage zu sichern, hat die von Linz aus unternommene Gründung eines neuen deutschen Schutzvereins „Ostmark" bei Freund und Feind lebhafte Bewegung hervorgerufen. Die bisherigen deutschen Schutzvereine waren alle von liberaler oder deutschradikaler Seite gegründet und von ihren Vätern mehr oder minder dazu benützt worden, deren politische Ideen zu vertreiben. Eine Ausnahme hiervon machte in neuester Zeit der „deutsche Schulverein", der durch böse Erfahrungen, wie u. a. die Subventionsentziehung von seiten der Stadt Wien, klug gemacht, sich ganz auf das unpolitisch-nationale Gebiet zurückzog und jeden Volksgenossen in seinen Reihen willkommen hieß. Im Gegensatze dazu gebärdeten sich andere deutsche Schutzvereine, als seien sie Ableger des Gustav-Adolf-Vereins, trieben Los-von-Rom-Propaganda, suchten katholische Elemente möglichst beiseite zu drücken u. dgl. Diesem Treiben gegenüber wurde die „Ostmark" gegründet, um der nationalen Betätigung einen Sammelpunkt zu schaffen und so auch in der Schutzvereinsarbeit der anwachsenden positiv-christlichen Strömung zum Durchbruch zu verhelfen. Zugleich wird die neue Gründung für die übrigen Schutzvereine eine Warnung sein, die religiösen Gefühle der Bevölkerung so zu verletzen, wie es in einigen Fällen geschehen. Die slawischen Schutzvereine haben es von jeher viel besser verstanden, sich liberale Politik und Freidenkerei vom Leibe zu halten und damit die einflußreiche und opferwillige Mitarbeit des Klerus zu sichern und zu erhalten.

Zur österreichischen Abfallbewegung, die von seiten protestantischer Wanderredner immer noch im Anschwellen gezeichnet wird, um den gutgespickten Geldbeutel reichsdeutscher Freunde des reinen Evangeliums leichter schröpfen zu können, bringt die rührige „Bonifatiuskorrespondenz" interessante Vergleichungen. Sie konstatiert aus Krose (Kirchl. Handbuch, 125), wie z. B. in Preußen unter ca. 13 Millionen Katholiken namentlich infolge verschiedener sozialer Verhältnisse jährlich mehr als 6000 Katholiken zum Protestantismus abfallen, ohne daß eine äußerlich sichtbare Hetze eingeleitet wäre, während die Zahl der Abfälle in Österreich bei beinahe doppelt soviel, nämlich ca. 25 Millionen Katholiken, durchschnittlich nur etwa 3500 beträgt. Dabei ist die Übertrittsbewegung von seiten der protestantischen Minorität zur katholischen Majorität stärker als umgekehrt. In Böhmen z. B. kamen 1908 auf 159536 Protestanten beider Konfessionen 352 Übertritte zur katholischen Kirche, auf 6241780 Katholiken 1177 Abfälle zum Protestantismus; also auf 10000 Protestanten 22, auf 10000 Katholiken 1 Übertritt. Für ganz Österreich fielen an Übertritten auf je 10000 Katholiken bezw. Protestanten:

	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907
zum Protestantismus	2	2,5	1,7	1,6	1,6	1,8	1,5	1,5
zum Katholizismus	15	17,6	20	20	21	21,4	24	21.

Dazu kommt, daß auch in Österreich, wie in Preußen, die Fruchtbarkeit der katholischen Ehen größer ist als die der protestantischen, wobei insbesondere die größere Vermehrung der Slawen eine Rolle spielt. Mit der „Protestantisierung von Österreich" hat es also noch lange seine guten Wege, und die wohlhabenden Geldgeber in Deutschland täten besser daran, ihre Goldstücke für die evangelisch-kirchlichen Bedürfnisse des eigenen Landes anfzubieten.

Gleichgültig ist die Sache der offenen Abfälle allerdings nicht. Das kompakt religiöse Gebiet hat natürlicherweise das Bestreben, die andersgläubige Diaspora zu schwächen, ist doch der Anschluß an die heimische Bevölkerung mit einer Menge von Vorteilen, die

Zugehörigkeit zur religiösen Minderheit, je kleiner sie ist, um so mehr, mit Nachteilen verbunden. Die Menge der Abfälle in Preußen ist teilweise durch diese Nachteile erklärlich, in Österreich aber sollten die Vorteile einer erdrückenden katholischen Majorität zu verspüren sein. Trotzdem so viele Abfälle. In der böhmischen Kirchenprovinz z. B. zählte man 1908: 1266 Abfälle zum Protestantismus, 593 zum Altkatholizismus und 14 zum Judentum; Konversionen zählte man 370 vom Protestantismus (also — 896), 111 vom Altkatholizismus (— 282), 69 vom Judentum (nur + 55), Gesamtverlust der katholischen Kirche 1908: 1123 Seelen. Es ist überaus beschämend, daß sogar der überall verkrachte Altkatholizismus bei uns sein Konto auf ein Plus einstellen darf. Und wenn die „Bonifatiuskorrespondenz" letzthin meint: „im Grunde seien die jährlichen durchschnittlich 3500 Abfälle in Österreich nichts anderes als das übliche Fluten der religiösen Bewegung unter einer Millionenbevölkerung," so hat sie der künstlichen Abfallshetze gegenüber nicht so unrecht, aber auf unsere kirchlichen Verhältnisse fällt immerhin ein trübes Licht. —

Am 14. d. M. sollte das 40jährige Jubiläum unseres interkonfessionellen Reichsvolksschulgesetzes begangen werden. Es sollte begangen werden, aber es fehlen eigentlich jene, die es begehen. Die breite Bevölkerung schätzt das geordnete Unterrichtswesen, das damit allgemein inauguriert wurde, nicht mehr so hoch ein, weil sie es bereits als selbstverständlich betrachtet, vermerkt aber umsomehr die mangelhafte Erreichung des Lehrzieles in den Grundkenntnissen und die ärmliche, religiös-sittliche Durchbildung unserer Jugend, dabei die glaubensfeindliche Stellungnahme unserer Lehrerpresse und ihre stets wachsenden materiellen Ansprüche. Die liberale Lehrerschaft anderseits und die kirchenfeindlichen Kreise können unserer Volksschule nicht froh werden, weil sie in dem Festhalten und Ausgestalten der religiösen Reste in unserem Schulgesetze eine Verklerikalisierung des von ihnen konfessionslos erträumten Schulwesens erblicken. So klingen alle ihre Lobreden auf das so gerne kanonisierte Volksschulgesetz aus in bittere Weherufe über dessen klerikale Umdeutung und den wachsenden Einfluß der Kirche in der Staatsschule. Am meisten regt man sich darüber auf, daß konfessionslose Eltern gezwungen werden, ihre schulpflichtigen Kinder in der Religion ihrer ursprünglichen Konfessionszugehörigkeit erziehen zu lassen, ein stetes Agitationsmaterial des antiklerikalen Vereins „Freie Schule". Auch die Bestimmung des bischöflichen Ordinariats in Leitmeritz, Kindern, welche den religiösen Übungen fernbleiben, die Religionsnote zu verweigern bezw. unter einer Motivierung herabzusetzen, oder die staatliche Pensionierung von konfessionslos erklärten Lehrern muß dieser Agitation dienen. Im ganzen großen findet aber außerhalb der liberalen Lehrerschaft die ganze Hetze nur in der ohnehin gegen die Kirche verhetzten sozialdemokratischen Menge der Großstädte nennenswerten Boden. Die 40 Jahre interkonfessioneller Schule haben zwar unsere Lehrerschaft, nicht aber die Bevölkerung der konfessionslosen Schule gewonnen; der Kurs zeigt nach rechts. —

Mit doppelter Freude ist diesbezüglich das rege Interesse unserer Katechetenwelt (und Österreich zählt bekanntlich eine große Menge von Berufskatecheten auch schon in den Elementarschulen) nach zeitgemäßer Ausgestaltung und Vertiefung des Religionsunterrichtes in der Jugend zu begrüßen. Kein Jahr vergeht ohne größere oder kleinere freie katechetische Konferenzen und Kurse. Soeben hat die Leogesellschaft eine eigene katechetische Sektion gegründet, die u. a. einen Deutschland, die Schweiz und Österreich umfassenden katechetischen Kongreß in Angriff nehmen will. Die Wiener geistlichen Mittelschulprofessoren veranstalteten mit persönlichen Opfern zu Ostern eine Pilgerfahrt nach Rom für Mittelschüler, die unter Beteiligung von 14 Professoren und über 350 Studenten bei staunenswert billigem Preis (ca. 150 K) einen überaus befriedigenden und erhebenden Verlauf nahm. Der Hl. Vater, der den Pilgerzug mit einer Ansprache aus-

(26. 5. 09.)

zeichnete, sprach nachträglich noch in einem Schreiben dem Führer desselben, Prof. Wolny in Wien, neuerdings seine Anerkennung aus.

Gottlob, mehr und mehr denkt man daran, nachzuholen, was so lange versäumt wurde: Organisierung der schulentwachsenen Jugend unter verläßlicher religiös-sittlicher Führung. Es ist eine unserer wichtigsten Aufgaben, die Grundvoraussetzung dauernder öffentlicher Erfolge des christlichen Gedankens in Österreich.

Prag, 1. Mai 1909. Dr. K. Hilgenreiner, Universitätsprofessor.

Rom und Italien.

Das katholische Leben in Rom erstrahlt in seiner ganzen Frühlingspracht. Man müßte selbst hier in der ewigen Stadt weilen zwischen all der Begeisterung der vielfachen Selig- und Heiligsprechungen, zwischen den Völkerströmen, die die mannigfachen Pilgerzüge aus den verschiedenen Gegenden Europas hierher bringen: erst dann würde man den großen Wert verstehen und erklären können, der nicht nur für das religiöse, sondern auch für das bürgerliche und soziale Leben in diesen Triumphen liegt, die allein der römische Glaube zu schaffen weiß. Unter ihnen hat besonders einer die Aufmersamkeit der katholischen Welt auf sich gezogen sowohl wegen seiner großen historischen Bedeutung als wegen des großen Unterschiedes, der wieder einmal zutage tritt zwischen dem offiziellen Frankreich und dem christlichen Frankreich; sodann auch wegen der außerordentlich großen Menge von Gläubigen und Priestern, die daran teilgenommen haben. Ich meine die feierliche Seligsprechung der Jungfrau von Orleans am 18. April. Über 30000 Franzosen (mit mehr als 60 Bischöfen), denen sich stillschweigend, aber nicht ohne tiefes und edles Empfinden, einige Tausend Engländer (mit zwei Bischöfen) angeschlossen hatten, waren vereint in der vatikanischen Basilika und antworteten mit einem unbeschreiblichen Enthusiasmus auf das erste „Ora pro nobis, beata Johanna", das am Morgen von dem Bischofe von Orléans, Monseigneur Touchet, angestimmt und am Abend vom Hl. Vater selbst wiederholt wurde. Und die patriotische Bedeutung dieser Festlichkeit erschien noch um so klarer am Tage darauf, als der Hl. Vater allen Pilgern in derselben vatikanischen Basilika eine Sonderaudienz gewährte: es fehlte jeder Vertreter des offiziellen Frankreich, aber alle, die da aus sämtlichen französischen Diözesen zusammengeströmt waren, haben Frankreich sehr wohl vertreten wie in den Augen des Hl. Vaters so in denen der katholischen Welt. Und welche Begeisterung eines lebendigen Glaubens beherrschte aller Herzen! In der weiten Basilika erklangen, gesungen im Unisono von der ganzen Volksmenge, prächtige Nationalgesänge, dazwischen hin und wieder die schönen gregorianischen Melodien des Credo, des Tedeum, des Magnifikat. Das rief eine so gewaltige und packende Wirkung hervor, daß der Hl. Vater selbst, als die Gesänge bei seinem Erscheinen unterbrochen wurden, um dem in St. Peter so charakteristischen und beredten Tuchschwenken Platz zu machen, die Pilger ermunterte, den Gesang fortzusetzen und ihnen zusprach: „Cantate, cantate: piace tanto!" Und mehrere Male, auch nach jener Audienz, gab er der Freude Ausdruck, die er empfunden habe bei jenem enthusiastischen, gewaltigen Volkschore, wie er wohl nie in der großen Basilika zu hören gewesen war. Ich habe absichtlich diese kleine, hübsche Episode, deren vielleicht kein anderer Erwähnung getan hat, hier angeführt. Anderes, wie die rührende Umarmung des Kardinals Coullié, die spontane Segnung der französischen Trikolore, ist Ihnen sicherlich von der Presse mitgeteilt worden; das alles kettet sich zusammen zu einer herzlichen Offenbarung der väterlichen Liebe und Güte des Papstes Pius X. — Dieser Seligsprechung folgten andere, die des seligen Eudes, der annamitischen Martyrer, aber in der Pracht und in ihrer Tragweite haben sie den unvergeßlichen Eindruck der Selig-

sprechung der Jungfrau von Orleans nicht ausgewischt. — Augenblicklich erwarten wir die wohl noch größere Feierlichkeit der Kanonisation des seligen Hofbauer und des sel. Oriol, die mit der größten Pracht am Himmelfahrtstage begangen werden soll. Wie Sie bereits wissen, geht ihr ein kleineres Konsistorium voraus, um die Bischöfe zu ihrem Erscheinen zu einem so bedeutungsvollen Akte einzuladen; und tatsächlich sind schon heute sehr viele Bischöfe sowohl aus Italien wie aus dem Auslande in der ewigen Stadt zusammen. Ein anderes feierliches Konsistorium fand statt am 29. April. Darin wurden zwar nicht, wie schon gemeldet war, neue Kardinäle kreiert, wohl aber 55 Diözesen mit rechtmäßigen Oberhirten versehen.

In diesen Festen der Freude verfehlte der Hl. Vater nicht, sein ehrwürdiges Wort an den ganzen katholischen Erdkreis zu richten in einer herrlichen Enzyklika zu Ehren des hl. Anselm, dessen achte Zentenarfeier wir in diesem Jahre begehen. Aus diesem Anlaß ist schon am 21. April in der Kirche der internationalen Benediktinerabtei zu Rom ein feierlicher Gottesdienst abgehalten, und ein noch großartigerer wird am Geburtstage des Heiligen gefeiert werden in Aosta, seiner Vaterstadt. Anknüpfend an dieses Gedächtnis gibt der Hl. Vater bei Gelegenheit seiner inneren Gesinnung und Stimmung Ausdruck: zunächst seiner großen Freude über die feierlichen Kundgebungen bei Gelegenheit seines Priesterjubiläums, das mit der fünfzigjährigen Wiederkehr der Apparition zu Lourdes zusammenfiel, und bei Gelegenheit des eucharistischen Kongresses zu London. Dann spricht er seinen Schmerz aus über das große Unglück, das Kalabrien und Sizilien betroffen hat, und dessen sich übelwollende Menschen bedienten, um den Glauben und die Geistlichkeit zu schmähen, indem sie anderseits die Wohltätigkeitsbestrebungen dadurch verhinderten, weiterhin auch seinen Schmerz über den beständigen Krieg, der in den katholischen Ländern gegen das christliche Prinzip und die Kirche geführt wird. Hieraus nimmt er Gelegenheit, das Bild des hl. Anselm zu zeichnen unter der doppelten Rücksicht eines unbesieglichen Verteidigers der Kirche (wobei er erinnert an das feierliche Wort: „Nichts liebt Gott mehr in dieser Welt als die Freiheit seiner Kirche") und eines hervorragenden Förderers der spekulativen philosophischen und theologischen Wissenschaft scholastischer Richtung, wobei er ernste Worte und strenge Ermahnungen vorzüglich an die Hirten der Kirche richtet, weder Neutralitätsbestrebungen in dem Kriege des Staates gegen die Kirche noch Richtungen unbesonnener Neuerer in dem theologischen Unterricht aufkommen zu lassen.

Diesen wichtigen Punkt betont der Hl. Vater immer wieder. Und er läßt keine Gelegenheit vorübergehen, auch nicht bei den bischöflichen Empfängen, ohne an die allgemeine Pflicht des Widerstandes gegen den Modernismus zu erinnern. Aber man möge deshalb nicht glauben, daß seine Hirtensorge sich begnüge mit dieser negativen Betätigung. Ganz im Gegenteil: nichts liegt ihm mehr am Herzen als die Durchführung der weisen Reformen, durch die „in bono malum" besiegt werden könne. Es mag daher nicht unpassend sein, hier zu erwähnen, was bis heute — wie ich aus sicherer Quelle weiß —, für die Ausführung des großartigen Planes eines wissenschaftlichen Institutes geschehen ist, das am Schluß der berühmten Enzyklika Pascendi in Aussicht gestellt wird. Und es wird das um so opportuner sein, als bereits einige italienische Zeitungen, denen wohl bald die ausländischen folgen werden, vollständig haltlose Nachrichten bringen über die Einrichtung einer großen katholischen Universiät in Rom, die für die höheren Studien oder doch für die theologischen Studien oder, was noch schlimmer ist, allein für die biblischen Studien bestimmt sei, und über die Absicht, die bestehenden theologischen Universitäten zu unterdrücken oder alle römischen Seminarien (das Seminario Romano, Pio, Vaticano, Capranica, Leoniano) in ein einziges Institut zu vereinigen. Das sind alles falsche Nachrichten, die vielleicht herrühren von der bereits

früher (siehe oben S. 242) erwähnten Gründung einer Dominikaner Universität, die, ohne irgend jemanden zu verdrängen, sich in würdiger Weise ihren Mitschwestern angliedern wird. Übrigens sieht jeder, daß solche Reformen etwas ganz anderes sein würden als die große Idee eines wissenschaftlichen Institutes, wie es die Enzyklika verspricht. Nachdem ich mir genaue Nachrichten verschafft habe, bin ich in der Lage, Ihnen bestimmt mitzuteilen, daß die für die Verwirklichung dieser Reform ernannte Kommission — sie steht unter dem Präsidium der Kardinäle Rampolla, Maffi und Mercier, die gerade Mitte März sich in Rom zusammenfanden — sich in den Grundzügen bereits geeinigt hat auf die Bildung einer Art zentraler Leitung der höheren Studien, ganz ähnlich, wenn nicht verwandt Ihrer so blühenden und vielbewunderten Görresgesellschaft. Diese Zentralleitung würde dann in hohem Maße die wissenschaftliche Kultur in allen ihren Zweigen zu heben und zu fördern bedacht sein, in vollem Einklang und Einverständnis mit den ähnlichen Institutionen des Auslandes. Sie soll sich in verschiedene Sektionen teilen, von denen schon die folgenden gebildet sind: Kunst, Theologie, Literatur, Hagiographie nnd Patristik, Physik und Naturwissenschaft, Soziologie. Zur Teilnahme daran sind bereits das Kolleg der Scriptores Bibliothecae Vaticanae und einige Professoren der römischen Universitäten berufen: und das, nebenbei bemerkt, ist einer der Gründe, weshalb der tüchtige P. Fonck S. I., der bekanntlich von der Innsbrucker Universität ein Jahr zur gregorianischen Universität ausgeliehen war, seinen Aufenthalt in Rom wird länger ausdehnen müssen, als man zunächst annahm. Zum Vorstand der italienischen Sektion wird vielleicht, wenn es gelingt, seine Zustimmung zu erhalten, P. Ehrle vorgeschlagen werden. Das ist für den Augenblick das, was ich Sicheres habe erfahren können. Vielleicht wird die Veröffentlichung der allgemeinen Statuten dieser Gesellschaft, die, gleichzeitig mit einer Einleitungsenzyklika des Hl. Vaters, demnächst erfolgen soll, noch genauer die Einzelheiten dieses großartigen Projektes erkennen lassen, aus dem zweifellos nur sehr viel Gutes für die Kultur im allgemeinen und für die italienische im besonderen hervorgehen wird. Ob man später, nachdem dieser Hauptpunkt fixiert ist, zu einer mehr organischen Systematisierung der Seminarien und der theologischen Universitäten in Rom übergehen wird, ist eine Frage, über die zu urteilen zurzeit nicht möglich ist und die sicherlich auch von ziemlich untergeordneter Bedeutung ist.

Der Herd- und Mittelpunkt dieser wissenschaftlichen Institution würde, wie ich bereits angedeutet habe, das Kollegium der Scriptores Bibliothecae Vaticanae werden. Auch von den Gesichtspunkten aus, die ich Ihnen bereits mitgeteilt habe (vgl. S. 241), würde sicherlich in ganz Italien sich kein geeigneteres Zentrum für diese Bestrebungen finden lassen. Ein anderer Beweis dafür liegt in einer kurzen Zusammenstellung von bedeutenden Veröffentlichungen, die das wohlverdiente Kollegium gerade unter der Hand hat. Wir werden noch vor dem Ablauf dieses Jahres bekommen 1. die so lange erwartete Einleitung zu dem berühmten, bereits ganz in photographischer Reproduktion vorliegenden Kodex B der Bibel, woran, wie bekannt, Giovanni Mercati arbeitet; 2. eine Paleografia musicale vaticana, in hervorragend tüchtiger Weise gesammelt und erklärt von Bannister; 3. die definitive Ausgabe der Psalmorum hexaplorum reliquiae, ebenfalls von Mercati; 4. eine merkwürdige Entdeckung des Vattasso, der eine Übersetzung (im Dialekt des 14. Jahrhunderts) von der verlorenen Evangelienharmonie des Alexandriners Ammonius (vgl. Bardenhewer, Altkirchl. Litr. II, 163 ff.) aufgefunden hat, die vielleicht die anonyme französische Übersetzung wieder auf die Tagesordnung bringen wird, die zu Wien 1841 von Schmeller veröffentlicht wurde; 5. den zweiten Teil des Kataloges „Codices Urbinates latini“, der von Stornaiolo unternommen wurde. Eine nackte Aufzählung, die aber doch das beredteste Zeugnis für die hervorragende Tätigkeit des

Kollegiums ist. Zwei andere hervorragende Denkmäler des wissenschaftlichen Lebens in Rom sind die Wiederaufnahme der sehr wichtigen archäologischen Publikationen „Roma sotteranea“, die von de Rossi unvollständig zurückgelassen war, und die neue vatikanische Pinakothek. Eine zwar von der ersten Ausgabe unabhängige, aber trotzdem unschätzbar wertvolle Fortsetzung des Werkes von de Rossi war bereits die Arbeit Wilperts „Die Malereien der römischen Katakomben,“ die wir der privaten Initiative des berühmten Archäologen und der Munifizenz Sr. Eminenz des Kardinals Kopp verdanken. Jetzt beabsichtigt man nun den ursprünglichen Plan von de Rossi wieder aufzunehmen, nämlich die systematische und vollständige Erklärung der einzelnen Katakomben, und zwar wird diese Veröffentlichung besorgt werden von der päpstlichen archäologischen Akademie mit reichlicher Unterstützung von seiten des Hl. Vaters. Gerade in diesen Tagen wurde der erste Band herausgegeben, in dem der bekannte Professor Marucchi seinerseits das Coemeterium Priscillae erläutert, worüber er früher schon, wie allgemein bekannt ist, sehr wichtige und neue Studien veröffentlicht hat.

Von der Eröffnung der neuen vatikanischen Pinakothek hat die Presse bereits ausführlich berichtet. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen. Wer immer in Rom war, erinnert sich sicherlich der schweren Unzuträglichkeiten, die die Räumlichkeiten der alten Pinakothek, die im obersten Stockwerk der päpstlichen Paläste lag, mit sich führten. Der lange, gewundene Weg, der notwendig war, um dahin zu kommen, und der für den Hl. Vater, der gerade in diesem Stockwerke wohnt, eine besondere Belästigung brachte; die Enge der Räumlichkeiten, die eine sehr schlechte Aufstellung der Gemälde zur Folge hatte, deren Zahl naturgemäß ziemlich knapp gehalten wurde, indem man wertvolle Werke an Plätze verbannte, die dem großen Publikum unzugänglich waren (wie z. B. die Räumlichkeiten im Lateran, die Schauschränke der Bibliothek), oder sie schließlich in den Magazinen des päpstlichen Palastes unterbrachte. Gegenwärtig sind alle Schätze der Malerei des Vatikans vereinigt und prächtig aufgestellt in einer Flucht von sieben weiten Sälen unter den besten Bedingungen für die Erhaltung und für das Studium, dazu unmittelbar und sehr bequem zugänglich auf der Via delle Fondamenta, wo sich auch der Eingang zu der Bibliothek und zu den Museen befindet. Aber was mehr interessiert, ist die Tatsache der großen Bereicherung der Pinakothek von 56 auf 277 Gemälde, was nicht nur damit zusammenhängt, daß man mannigfach zerstreute Werke wieder zusammen aufstellte, sondern auch damit, daß viele (21) sehr gute Gemälde, die bis dahin versteckt und den Fachmännern völlig unbekannt waren, neu gefunden wurden, darunter ein prächtiges Polyptychon, die Gottesmutter mit dem Kinde und vielen Heiligen darstellend, welches die Unterschrift trägt: „A. MCCCLXXI JOHES BONSI DE FLORENTIA ME PINSIT“, und ein anderes mit ähnlicher Darstellung aus einer etwas späteren Zeit; eine Stigmatisation des hl. Franziskus aus dem 15. Jahrhundert; eine weitere Madonna mit dem Kinde und Sankt Johannes von der Art des Perugino; eine wunderbare „Verleugnung des hl. Petrus“ von Caravaggio, eine „Ruhe auf der Flucht nach Ägypten“ von Barroccio, schließlich in dem Saale der ausländischen Schulen eine Pietà, unterzeichnet von dem älteren L. Cranach, und ein Doppelporträt aus der Schule Holbeins. Auch dieses Werk der Erneuerung der Pinakothek wird einstens sicher zu den schönsten Ruhmesblättern des gegenwärtigen Pontifikates zählen, und es wird ferner mit goldenen Lettern eingetragen werden in die Geschichte der Kunst gleichzeitig mit dem Namen des erlauchten Künstlers, der dessen Seele war, Ludwig Seitz.

Übergehend auf das Gebiet der kirchlichen Disziplin und Organisation habe ich nicht viele Neuigkeiten in den römischen Kongregationen zu berichten, wenn nicht vielleicht die ständige Zunahme des Personals, die ein Beweis für die Überfülle von Arbeit ist, die die Reform Pius' X. im Gefolge hat. Interessant ist wiederum die Tatsache, daß

das Tribunal der Rota seine Tätigkeit schon begonnen hat und tüchtig motivierte und hervorragend geführte Urteilssprüche gefällt hat, die, wenn es so weiter geht, mit der Zeit zweifellos ein praktisches Corpus iuris von hervorragendem Werte bilden werden, und die neue Rota braucht alsdann die alten decisiones nicht zu beneiden, durch die jenes ältere Tribunal sich so viel Ruhm erworben hat. Die beiden ersten öffentlichen Urteilssprüche beschäftigen sich mit dem Patronatsrecht und den Pfarrkoadjutoren. Bei dieser Gelegenheit will ich noch beifügen, daß die Ernennung von zwei neuen Auditoren bevorsteht, von einem für Spanien und einem für Österreich, Länder, die bis dahin noch nicht vertreten waren. So wird ihre Zahl auf zwölf steigen.

Die politischen Wahlen haben für uns, wie ich voraussah, keinen großen Schaden gebracht. Es sind dabei allerdings skandalöse Wahlen vorgekommen, so zu Rom, zu Turin, zu Genua, in der Romagna, Wahlen, die freilich eine große Schmach sind, nicht so sehr für die katholische Sache, als für die gemäßigt-liberale Partei, die mit unerhörter Untätigkeit und Unklugheit die katholische Partei allein ließ gegen die freimaurerische Vereinigung der extremen Liberalen, der Opposition, des Sozialismus, des Republikanismus usf. Aber im großen und ganzen ist der Ausgang der Wahl für den antiklerikalen und antiministerialen Block so wenig günstig gewesen, daß ein Abgeordneter der Linken, der bekannte, viel Aufhebens von sich machende E. Ciccotti, als der Vorsitzende gute Osterferien wünschte, sich zu dem Ausruf der ausgesprochensten Unfähigkeit verstieg: „Ihr tätet besser daran, sie direkt aufzuheben, diese Kammer!" Und in der Tat haben sich die ersten Abstimmungen zu einem erdrückenden Triumphe für die Regierung gestaltet, die in loyaler Weise erklärt hatte, keine Kulturkampfpolitik zu machen. Davon haben wir also nichts zu fürchten. Einen Beweis dafür, daß der nationale Wille nicht beabsichtigt, eine antiklerikale Politik zu befolgen, hat man an der Tatsache, daß die Wahlen eine sehr große Zahl von Abgeordneten, die sonst hervorragend tüchtig waren und die das letzte Mal gegen die Beibehaltung des Religionsunterrichtes in der Schule waren, ausgeschieden haben. Es genüge zu sagen, daß einer, Gorio, der bereits 32 Jahre im parlamentarischen Leben stand, besiegt wurde von einem Christlich-Sozialen, von Longinotti, der kaum 30 Lebensjahre zählt, und daß der wohlverdiente Organisator der venetianischen Kunstausstellungen, Fradeletto, sich beiseite geschoben sah. Solche prächtige Siege sind besonders in der Lombardei, in Venetien und in der Emilia uns zugefallen, wo die Christlich-Sozialen eine wirklich hervorragende Tätigkeit entfaltet haben. Das legt mir den Gedanken nahe, eine kleine ethnographische Skizze der religiös-sozialen Entwicklung Italiens zu entwerfen. Aber so instruktiv sie auch würde: ich muß sie auf eine der nächsten Korrespondenzen verschieben, da diese schon zu lang geworden ist. Ich erwähne zum Schluß noch zwei Tatsachen: Erstens die Wahl des Priesters Murri, der vorher, weil er zwei Jahre pertinaciter in der Suspension verharrt hatte, mit der excommunicatio maior belegt war und daher vollständig vom katholischen Lager getrennt ist. Weiterhin die zu unbesonnene Erklärung des christlich-sozialen Abgeordneten Cameroni, die augenblickliche Lage der Dinge mit Rom als Hauptstadt Italiens zu approbieren: der Vatikan hat sofort gegen diesen unüberlegten Akt Widerspruch erhoben, und jeder, der ruhig überlegt, wird erkennen, wie ein Verzicht auf die heiligen Rechte des Hl. Stuhles verhängnisvoll für die katholische Sache werden würde, da er ohne weiteres den Papst zu einem Beamten des italienischen Staates machen würde. Man sieht auch hieran immer besser die Klugheit des Hl. Stuhles, der seine Angelegenheit glatt geschieden hält von der Tätigkeit der italienischen, auch der katholischen Abgeordneten, und vielleicht wird man darin eine neue Erklärung finden für die energische Erinnerung des Papstes an das Wort des hl. Anselmus (in der erwähnten Enzyklika): „Gott liebt nichts mehr auf Erden als die Freiheit seiner Kirche."

Rom, 9. Mai 1909. Dr. Ubaldo Mannucci, Professor der Theologie.

Palästina.

Die zwischen den schismatischen Griechen hier ausgebrochenen heftigen **Streitigkeiten** sind zwar wieder beigelegt, aber das unter der Asche glimmende Feuer kann leicht wieder bei irgendeiner Gelegenheit auflodern. So tief ist die Abneigung zwischen Schismatikern hellenistischer und arabischer Abstammung und Sprache.

Die allwinterlich hier üblichen öffentlichen, populärwissenschaftlichen **Vorträge über** Palaestinensia oder Orientalia sind jetzt vorüber. Zehn derselben wurden veranstaltet durch die Dominikaner-Bibelschule und fanden in deren Aula statt in französischer Sprache. Die Vorträge wurden außer von Dominikanern von einem Augustiner, einem deutschen Weltpriester und einem arabischen Arzte gegeben. Das Tal Mambre, Machaerus, das Itinerarium der Pilgerfahrt der hl. Paula nach Bethlehem, die volkstümlichen Heilmittel in Palästina sind einige der behandelten Stoffe. — Das deutsche evangelische Institut veranstaltete drei solcher Vorträge: 1. Waldungen im alten Palästina, 2. der zweite Tempel nach jüdischer Vorstellung, 3. die Ausgrabungen in Gezer. Letzteres Thema wurde in englischer Sprache von dem langjährigen Leiter jener Ausgrabungen, H. Macalister, behandelt.

Zur Vorbereitung eines **katholischen archäologischen Institutes** hat die Görresgesellschaft Herrn Dr. Paul Karge aus Breslau nach Jerusalem entsandt. Eine zweite Kraft zu demselben Zwecke soll bald nachfolgen. Diese Herren werden im St. Paulus-Hospiz ihre Wohnung haben.

Die archäologische Sammlung der **Benediktiner auf dem Sion** (Mariä Heimgang) vermehrt sich fortwährend. Die dortige Körperschaft ist durch zwei neue Mitglieder verstärkt worden, die Patres Cyrillus und Willibrordus. Letzterer pflegt mit Vorliebe die Malerei.

Im St. Paulus-Hospiz ist ein schöner Anfang zu einer **naturhistorischen** Palästina-Sammlung gemacht worden.

Hochinteressant war die **Forschungsreise auf dem Toten Meer und um das Tote Meer** in der Zeit von Weihnachten bis Dreikönigen. Außer Dominikanern nahmen auch sonstige Geistliche und Laien verschiedener Nationalität daran teil. Augenblicklich befinden sich die Mitglieder des evangelischen Institutes unter Führung des Herrn Dr. Dalman auf einer wissenschaftlichen Reise nach Nordgaliläa, Sidon und Tyrus, während die Dominikaner-Bibelschule am Osterdienstag eine ähnliche, 30 Tage dauernde Reise antritt, auf welcher sie ebenfalls auch Galiläa besichtigen wird.

Der diesjährigen **Osterpilgerkarawane** des Deutschen Vereins vom Hl. Lande hatten sich außer mehreren Doktoren der Theologie auch vier Theologiestudierende angeschlossen. Alle, die dazu Zeit und Mittel haben, sollten von solchen Gelegenheiten Gebrauch machen! Wie ganz anders liest man die Hl. Schrift, wie ganz anders studiert man Exegese, wie ganz anders treibt man Katechetik, Homiletik und geistliche Beredsamkeit, hat man den Schauplatz der Großtaten Gottes auch nur für kurze Zeit mit eigenen Augen gesehen!

Jerusalem, April 1909. E. Schmitz C. M.,
Direktor des deutschen Hospizes.

Missionswesen.

Die Missionen in unseren westafrikanischen Schutzgebieten Kamerun und Togo erfreuen sich seit Jahren eines kräftigen Aufschwungs. Die 1890 errichtete Mission der **Pallottiner** in **Kamerun** zählt 8193 Getaufte, 5012 Katechumenen und 4689 Schul-

kinder. Die Katholiken der Zentralstation Duala empfangen jeden Monat fast vollzählig die hl. Sakramente. In Viktoria ist der Rosenkranz das tägliche Gebet der zugewanderten Arbeiter aus dem Yaunde-Stamm. Die 1907 eröffnete Katechistenschule zu Einsiedeln zählt bereits 33 Kandidaten. Für die Hinterlandstation Yaunde, die die besten Erfolge aufweist, gründeten einheimische Christen bereits vier Anstalten zum Unterricht der Katechumenen. Mögen die Erfolge der älteren protestantischen Missionen mit ihren viel reicheren Mitteln absolut genommen erheblich größer sein, verhältnismäßig erzielen die Pallottiner entschieden größere Erfolge (31. und 32. Halbjährl. Bericht, Limburg 1908 und 1909).

Die Steyler Mission in **Togo** besteht seit 1892 und zählt jetzt 6163 Getaufte, 5052 Katechumenen, 191 Schulen mit 6278 Schulkindern. Das neue Katechisten- und Lehrerseminar zu Gbin Bla wurde im vergangenen Jahre mit 12 Kandidaten eröffnet. Um den Missionsschülern die Ausbildung für Beamtenstellen im Verwaltungsdienst usw. zu ermöglichen, eröffnete der Apostol. Propräfekt in der Hauptstadt Lome unlängst eine Fortbildungsschule, die erste dieser Art im Togolande. Die wachsende Zahl christlicher Eheschließungen, 129 im Berichtsjahre, bekundet, daß in diesem Lande der Vielweiberei der Anfang zum Besseren gemacht ist. Über verschiedene Schulfragen fand im September 1908 zwischen Vertretern der staatlichen Behörde und der Missionen eine Besprechung statt, deren Ergebnisse nach der Kolonialen Rundschau 1909, 124 kurz mitgeteilt seien. An der geplanten Besteuerung der eingeborenen Lehrer hält der Gouverneur fest, was den Fortschritt des blühenden Missionsschulwesens verlangsamen wird, da die Mission schon bisher die bescheidenen Gehaltssätze der 178 Lehrer kaum zu erschwingen vermochte und nun eine Gehaltserhöhung nicht abweisen kann. Dagegen bleiben steuerpflichtige Schüler von der Steuerarbeit frei, wenn sie bestimmte Kenntnisse im Deutschen nachweisen können. Um die Eingeborenen mit Schulbildung der Landwirtschaft nicht zu entfremden, erklärt sich die Regierung bereit, den Schulen, die in landwirtschaftlichen Arbeiten nach fortgeschrittenen Methoden etwas leisten, Prämien zu erteilen. Es wird darum jede Mission alljährlich eine Anzahl von Lehrern zur Ackerbauschule nach Notshä senden. In den höheren Klassen der Hauptschulen soll Kurzschrift eingeführt werden. Aus diesen Vereinbarungen wie auch aus der Tatsache, daß die Missionsdruckerei in Steyl innerhalb eines halben Jahres Schulbücher in einer Auflage von 40000 Exemplaren zu drucken hatte, wird ersichtlich, wie schnell sich die Kultur in Süd-Togo die Wege bahnt und welchen Kulturfaktor die Mission in diesem Bildungsprozeß bedeutet.

Mit dem Knabenseminar St. Martial zu Port-au-Prince in der westindischen Negerrepublik **Haiti** ist ein meteorologisches Observatorium verbunden, welches unter der Leitung der Väter vom Hl. Geist, speziell des Direktors P. Scherer, der Wissenschaft wie der Sicherung der Schiffahrt in der so gefährlichen westindischen See seit mehr als 20 Jahren große Dienste geleistet hat. Das Observatorium ist mit Unterstützung der Landesregierung für klimatologische und seismologische Beobachtungen vortrefflich eingerichtet, hat die Errichtung von 25 untergeordneten Beobachtungsstationen auf der Insel durchgeführt und steht seit 1906 in täglicher Verbindung mit dem „Wetter-Bureau" zur Beobachtung der Zyklone in Washington. Sobald ein Orkan in Sicht ist, ergeht unverzüglich die Meldung an alle übrigen Stationen, deren Warnungssignale den Seefahrern zugute kommen. So konnte in der Nähe von Haiti bei dem Zyklon vom 28. September 1908, der auf den Antillen so großes Unheil anrichtete, jeder Schiffbruch verhütet werden. (Annales Apostoliques, 1909, 92.)

Der Jahresbericht des **Pariser Missionsseminars** bringt, wie immer, manches Interessante aus seinem riesigen, 32 Sprengel umfassenden Missionsgebiete in Süd- und

Ostasien. Das Seminar hat in seinen Missionen die ansehnliche Zahl von 37 Bischöfen, 1371 europäischen, 778 einheimischen Priestern und 3050 Katechisten stehen, aber auch für 1457786 Katholiken und rund 254 Millionen Heiden zu sorgen. Im vergangenen Jahrhundert mußte das Pariser Seminar in Ermangelung anderer Missionsanstalten mehr neue Missionen übernehmen, als für die gedeihliche Entwicklung seiner älteren Gebiete gut war, so daß sich überall trotz der gediegenen Organisation schmerzlicher Mangel an Missionsarbeitern und Betriebsmitteln geltend macht. Im letzten Jahre konnte das Seminar nur 25 Priester aussenden, so daß nicht einmal auf jede Mission ein neuer Missionar kommt. Hieraus wird erklärlich, daß die Durchschnittszahl der Jahrestaufen in den Vikariaten sich auf noch nicht 800 beläuft. Die Berichte aus **Japan** sind hoffnungsfreudiger gestimmt als in früheren Jahren. Durch öffentliche Konferenzen, Verbreitung katholischer Schriften und Förderung der Mittelschulen suchen die Missionare Einfluß auf die Öffentlichkeit zu gewinnen. Die Volksschulen hält die Regierung fest in der Hand und läßt keine Privatschulen zu. Doch finden auch gut gebildete japanische Lehrkräfte katholischen Bekenntnisses Anstellung, was künftig noch besser ausgenutzt werden soll. Hinsichtlich der Jahrestaufen steht **Korea** mit 3891 an der Spitze. In der Mandschurei, Kwangsi, Setzschwan und Jünnan (China) bedrücken feindliche Mandarine vielfach die Neubekehrten, während der abendländische Rationalismus durch Zeitungen und Bücher, stellenweise auch gerade durch Mandarine mit europäischer Bildung ungehindert Eingang findet. In Kweitschou und der wichtigen Küstenprovinz Kwantung genoß die Mission, von vereinzelten Ausbrüchen des Fremdenhasses abgesehen, größeren Frieden. In **Französisch-Hinterindien** wurde der Mission eine drückende Vermögenssteuer auferlegt. Da die Siege der Japaner auch in Indochina gefährliche revolutionäre Bestrebungen geweckt haben, hätte die Regierung allen Grund, die Stellung der Mission zu stärken. Statt dessen hielt die Behörde es für angebracht, der Mission die Herausgabe eines lange geplanten annamitischen Blattes zu untersagen. **Siam und Malakka** durchleben eine schwere wirtschaftliche Krisis, die auch die Mission und ihre Christen in Mitleidenschaft zieht. Die Bekehrungserfolge beider Missionen sind gering, doch erfreut sich Malakka dank der rührigen Tätigkeit der Schulbrüder und der St. Maurus-Schwestern der schönen Zahl von 6519 Schulkindern.

Steyl, 13. Mai 1909. F. Schwager S. V. D.



(28. 5. 09.)



Die Kirche in ihrer Entstehung und der Katholizismus.

Von Dr. Anton Seitz, Universitätsprofessor, München.

Unter dem obigen Titel hat einer der angesehensten Forscher der altkirchlichen Literatur: Pierre Batiffol[1] ein Werk in zweiter Auflage erscheinen lassen, welches einen Markstein in den Kämpfen der Gegenwart um die Geburtsstunde der katholischen Kirche bildet. Während der Protestantismus bis jetzt sich nicht dazu verstehen konnte, Urchristentum und katholische Kirche als wesentlich eins anzuerkennen, hat Batiffols neueste Arbeit einem Harnack[2] das folgenschwere Zugeständnis abgerungen: „Gewiegte protestantische Kirchenhistoriker werden heute an dem Satze keinen Anstoß mehr nehmen, daß Hauptelemente des Katholizismus bis in das apostolische Zeitalter zurückgehen, und zwar nicht nur als peripherische. Somit scheint der Ring geschlossen und der katholischen Geschichtsbetrachtung . . . der Sieg zugefallen zu sein." Wohl bemüht sich Harnack, seinen protestantischen Standpunkt zu wahren durch das Bedenken: „Erstlich ist die Kluft zwischen Jesus und den Aposteln nicht überbrückt und nicht zu überbrücken. Zweitens gilt dasselbe inbezug auf die Apostel und dem [l. das!], was sich unter ihren Augen anbahnte oder vollzog." Allein erstlich dürfte es Harnack schwer fallen, auch nur den Schatten eines über willkürliche Konstruktionen hinausgehenden Beweises zu erbringen für eine solche Kluft zwischen Jesus und den Aposteln, und zweitens bilden vom apostolischen Zeitalter an eine nicht minder willkürliche Konstruktion moderner, akatholischer Dogmengeschichtschreibung die „kleinen Winkel, die in ihrer Summation die größten Richtungsänderungen ergeben". Denn gerade das hat Batiffol überzeugend dargelegt, daß über nebensächlichen Abweichungen nicht übersehen werden darf die großartige prinzipielle und fundamentale Übereinstimmung, welcher Harnack selbst die Möglichkeit nicht absprechen kann, „einen eindrucksvollen Beweis zu liefern, — daß Christentum, Katholizismus und Romanismus eine vollkommen geschichtliche Identität darstellen", d. h. daß die römisch-katholische Kirche von Anfang an mit der einen, apostolischen Kirche Christi sich deckt. Harnack muß Batiffol nachrühmen: ‚Mit größerer Sachkenntnis kann man den Beweis für die wurzel-

[1] L'église naissante et le catholicisme. Paris (Lecoffre) 1909. XIV u. 502 S. Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

[2] Theol. Literaturzeitung 1909, Nr. 2, S. 51 ff.

hafte Einheit von Christentum, Katholizismus und römischem Primat nicht unternehmen, als hier geschehen ist. Nicht durch eine metahistorische Spekulation, die sich um die Chronologie der Erscheinungen nicht kümmert, wird hier die Einheit nachgewiesen, sondern der Verfasser bleibt auf dem Boden der Tatsachen und ihrer Abfolge und sucht einen wirklich geschichtlichen Nachweis zu liefern." Welches aber diese dem Stimmführer der freisinnigen Dogmengeschichtsforschung so gewaltig imponierenden Tatsachen sind,[1] dürfte sich zu einer eingehenderen Darlegung gerade in vorliegender Zeitschrift eignen, die sich vorzüglich die Orientierung über den neuesten Stand der Glaubenswissenschaft zur Aufgabe gesetzt hat. Wir geben daher im folgenden, um einen unmittelbaren Gesamteindruck gewinnen zu lassen, den Ideengang Batiffols in den Grundzügen möglichst vollständig und objektiv wieder.

Ihren Ursprung hat die Kirche Christi als solche selbständig genommen, nicht aus der alten jüdischen Kirche. Mit dieser hat sie äußerlich zwar gewisse Zentren gemein, jedoch nicht von Anfang an die gleichen, so nicht Palmyra, Nisibis, Seleucia und Ktesiphon, die Umgebung des Schwarzen Meeres, Mittel- und Südägypten, das römische Afrika (3). Die Scheidung zwischen christlicher und jüdischer Religion wird von den Römern seit 64 n. Chr. offiziell vorgenommen. Volle Klarheit verbreitet hierüber die kaiserliche Strafgesetzgebung gegen die Christen als solche unter Nero im Gegensatz zur Judenschutzgesetzgebung des römischen Staates (4 ff. 21 ff.). Die Synagogalverfassung aus dem 2. Jahrh. v. Chr. war mit der nationalen Sammlung des Judentums in der Diaspora aufs innigste verwachsen (7. 8). — Auch die freiere, hellenistische Richtung des Judentums seit dem 3. Jahrh. v. Chr., die in dessen Reihen keinerlei Spaltung hervorrief, war nicht die Wiege der christlichen Kirche; denn sie hatte keinen autoritativen, sondern bloß den privaten Charakter einer populären, apologetischen Religionsphilosophie. Mit ihrem „religiösen Universalismus" trat sie weniger auf als „Reformglaube, denn als eine Apologie des traditionellen Glaubens — inmitten des Hellenismus", während der Pharisäismus gegen diesen Stellung nahm (9 ff.). Die Proselyten endlich sind entweder als solche im strengen Sinne dem jüdischen Volke förmlich einverleibt — eine Art Taufe als Gegenstück zu jener im christlichen und im Mithraskult scheint kaum früher als etwa 100 n. Chr. als Aufnahmeritus aufgekommen zu sein — oder als Proselyten im weiteren Sinne fühlen sie sich von Polytheismus und Mythologie des Heidentums ebenso abgestoßen, wie von dessen pomphaften und ausschweifenden Geheimkulten, während ihre positive Religiosität sich beschränkt auf einen gewissen Stoizismus, verbunden mit innerer Gottesfurcht und äußeren Observanzen. Diese „tastende Menge, welche das echte Judentum als unrein und fremd erachtet," verrät von kirchlicher Organisation keine Spur (12 ff.).

Oder war das Urchristentum etwa „eine geistige Bewegung, analog dem Montanismus" (35 ff.)? Diese Hypothese scheitert daran, daß Paulus die Geistesgaben trotz persönlicher Hochschätzung unterordnet unter den authentisch überlieferten Glauben und die gemeinsame Erbauung. Ebensowenig (38 ff.) läßt sich die urchristliche Gemeinschaft in eine Religion der Liebe auflösen; denn „die Christen sind Brüder kraft ihres Glaubens —; diese Verbrüderung

[1] „Unrichtig, im groben Sinn des Worts" nennt Harnack, ohne sich auf Einzelheiten weiter einzulassen, „nur weniges in dieser Darstellung", welche „sich alles zunutze macht, was von Protestanten in dieser Richtung geschrieben worden ist".

ist also eine praktische Folge (application), kein Ausgangspunkt (principe)". Als über die ganze Welt verbreitete Gemeinschaft, die trotz ihrer Benennung nach einzelnen Städten nicht isoliert bleibt, steht die Kirche Christi im Gegensatz sowohl zu den heidnischen Kultvereinen (collegia, z. B. des Mithrasdienstes), die bei ihrer Erweiterung sich in mehrere autonome Körperschaften spalten, als auch zu den legitimen Bestattungsvereinen (collegia funeratricia, nach de Rossi im 3. Jahrh. n. Chr.), die keinem weiter verzweigten Verband angehören und monatlich nur einmal sich versammeln dürfen; als originelle, göttliche Offenbarungsreligion verrät sie sich durch ihren Charakter einer religio illicita innerhalb des heidnisch-römischen Staatswesens ohne Aussicht auf Bestätigung durch den Kaiser oder Senat (38 ff.).

Das urchristliche Apostolat ist nicht zu verwechseln mit den Sendboten des jüdischen Synedriums in die Diaspora (bei Justin bloß vermutet nach Mt. 27, 62 ff.; Apg. 9, 1. 2; 28, 21 „nur vorübergehend und gelegentlich" verwendet; bei Eusebius bezeugt von den Überbringern amtlicher Rundschreiben aus Jamnia; als dauerndes Institut jedenfalls erst nach der Zerstörung des Tempels nachweisbar — 46 ff.). Zum Unterschied von den Aposteln im weiteren Sinne, d. i. Missionsgehilfen oder Dienern Christi führt sich Paulus ein als Apostel Christi, auf gleicher Linie mit den Brüdern des Herrn und Kephas „und auch Barnabas", vermutlich (Lightfoot, Harnack) sogar Andronikos und Junias. Aber auch wenn es eine große Zahl von Aposteln im Sinne Pauli gegeben haben sollte (vgl. 1. Kor. 12, 28 ff.; Eph. 4, 11 2), wären dieselben über eine rein charismatische Bedeutung erhaben durch ihre Voranstellung vor und Unterscheidung von den Propheten, sowie nicht einmal zeitweilige Fortpflanzung. Als Kriterien eigentlicher Apostel gegenüber bloßen Sendboten der Kirchen kraft menschlicher Bevollmächtigung gibt Paulus an: Persönliche Augenzeugenschaft des auf Erden, wenigstens nach seiner Auferstehung erschienenen Herrn und unmittelbare Sendung durch Christus, deren Beglaubigung bildet die Verkündigung des echten Evangeliums Christi in Übereinstimmung mit den übrigen Aposteln und dessen handgreiflich von Gott gewirkter Erfolg. Unter den drei „Säulenaposteln" ist Jakobus nicht der Sohn des Zebedäus und auch „wahrscheinlich nicht" (?) des Alphäus, sondern erst nachträglich den „Zwölfen" einverleibt worden, deren „durch die Tradition geheiligte Zahl" im ganzen Neuen Testament die engste Gruppe der Herrenjünger bezeichnet, auch wenn sie nicht genau 12 umfaßt und den Namen „Apostel" führt. Mag man auch neuestens eine dreifache Abstufung des Begriffs „Apostel" annehmen: eine ursprüngliche Beziehung auf die zwölf Stämme Israels, eine paulinische (vgl. oben) und eine „katholische", d. i. auf die „Zwölfe" eingeengte Bedeutung, jedenfalls sind die Apostel die von Christus persönlich eingesetzte lebendige Verkörperung des Autoritätsprinzips, „ohne welche die Entstehung des Neuen Testaments ein ebenso unerklärliches Rätsel wäre wie die Idee eines Glaubensdepositums, einer Glaubensregel, einer Überlieferung, eines Lehramts, einer Hierarchie", und durch welche die moderne Konstruktion einer allmählichen, freiwilligen Einfügung der urchristlichen Geisteskirche in ein hierarchisches Kirchensystem hinfällig wird (49 ff.).

Die Neuheit des zuerst vom hl. Ignatius von Antiochien so genannten Christentums tritt besonders lichtvoll hervor in der Emanzipation vom jüdischen Gesetze gelegentlich der von der pharisäischen Richtung in Judäa heraufbeschworenen Krisis. Die Heidenapostel Paulus und Barnabas, sowie

die „Säulenapostel“ in Jerusalem, machen den judaistischen Zeloten keine Konzession (Gal. 2, 5). Das auf dem Apostelkonzil von Jakobus vorgeschlagene praktische Kompromiß schafft wohl prinzipielle Klarheit über die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, weshalb man nicht berechtigt ist, den „Petrinismus“ und „Paulinismus“ als wesentliche Gegensätze gegen einander auszuspielen, räumt jedoch nicht ausdrücklich den Keim zu den praktischen Differenzen zwischen Petrus und Paulus: Berücksichtigung des jüdischen Herkommens aus dem Wege (69 ff.). Neu ist offenbar der übernatürliche Kern des Christentums: die Glaubenslehre vom gekreuzigten und auferstandenen Christus und das Glaubensleben in der durch Taufe und Eucharistie vermittelten religiös-sittlichen Kultusgemeinschaft (80 ff.).

Der Begriff der Kirche schreitet von der konkreten Bedeutung (religiöser Versammlungsort, analog der Synagoge — die dort versammelten Gläubigen — alle Gläubigen in derselben Stadt) zur abstrakten (Gesamtheit der Gläubigen, mystischer Leib Christi, geistiges Israel) fort (87 ff.). — Ist im Evangelium Jesu wirklich kein Platz für die Kirche? Nur nach dem protestantischen Schuldogma Harnacks von der Unsichtbarkeit der Kirche, welches die Kultusgemeinschaft der Brüder künstlich scheidet von der sichtbaren Kirchengemeinschaft und diese wieder von ihrer Zentralleitung, den Zwölfen unter ihrem Oberhaupt Jesus und dem von ihm bestellten Statthalter auf Erden, und nach dem willkürlichen System Loisys, der zwar gegen Harnack an der sichtbaren Organisation der Kirche Christi im Keime festhält, aber als ursprüngliche Idee Jesu das alsbaldige Kommen eines apokalyptischen Gottesreiches vom Himmel her ausgibt. Und doch unterscheidet Jesus selbst seine Kirche als „die kleine Herde“, welcher die ungläubige Welt feindlich gegenübersteht, deutlich von den zukünftigen Empfängern des Reiches seiner Herrlichkeit (Lk. 12, 32), welchem das innere Gottesreich im Menschenherzen vorausgehen muß, so daß die Begriffe Gottesreich und Kirche sich keineswegs decken (94 ff.). Warum dauert das zugleich innere und äußere, soziale Band der Jüngergemeinschaft nach dem Hingang des Meisters fort? Weil es vom Meister selbst geknüpft worden ist nach einigen Stellen des Johannesevangeliums,[1] welches nach Loisys eigenem Zugeständnis mehrfach Anklänge an die synoptischen Evangelien enthält,[2] vor allem aber nach Mt. 16, 18 9.

Auf die Ursprünglichkeit dieser berühmten Primatstelle deutet schon die aramäische Form *Βαριωνᾶ* hin (Joh. 21, 15 ff., gräzisiert *Ἰωάννου*). Auch das Wort „Kirche“ (vgl. Mt. 18, 15—17) ist nicht erst eine „paulinische Schöpfung“, sondern steht Apg. 7, 38 im nämlichen Sinne wie der „Ekklesiastes“ in der Septuaginta. Wellhausen konstatiert: „Das aramäische Urwort, k'nischta, bezeichnet sowohl die jüdische als auch die christliche Gemeinschaft.“ — „Meine“ = Christi statt „Gottes“ Kirche (bei Paulus und in der Apostelgeschichte) stimmt überein mit den Worten des Herrn selbst[3] (99 ff.). Harnacks Leugnung der Katholizität der Kirche im Geiste Christi, welcher ausschließlich an das Heil Israels gedacht habe (109 ff.), verkennt den universalen Geist des Evangeliums Christi wegen einseitiger Deutung solcher Schriftstellen, die bloß an erster Stelle die Berufung des auserwählten

[1] 10, 14—16; 13, 14—16. 34 5; 15, 5—7; 17, 6—26.
[2] Z. B. Joh. 21, 15—17 an Mt. 16, 17 8; Lk. 22, 32.
[3] Mt. 11, 27 ff.; 18, 20; 22, 9; 23, 37 u. a.

Gottesvolkes zum messianischen Heil betonen (Mk. 7, 27), und ignoriert die unzweideutigen und kritisch unanfechtbaren Gegenbeweise (Mt. 8, 10 f.; 13, 36; vgl. 5, 45).

Was Harnack erst in die Zeit eines Klemens von Rom und Polykarp von Smyrna verlegt, finden wir in den paulinischen Briefen bereits vor dem Jahre 60, also vor dem Ende der ersten christlichen Generation vollendet ausgeprägt: das Bewußtsein einer neuen, einheitlichen, sichtbaren Kirchengemeinschaft auf der Grundlage der apostolischen Heilsverkündigung und deren Annahme durch Glaube und Taufe mit dem Erfolg der Geistesmitteilung. „Zum erstenmal erscheint in der christlichen Literatur der Name des Amtes, welches jenem des Apostolates nachfolgt," des Episkopates nebst dessen Gehilfen, den Diakonen, die nach Lightfoot nicht von dem jüdischen Synagogendiener und Schulleiter (hazan) abzuleiten sind, zu Philippi (115 ff.). Die Didache schärft die „Gottesfurcht" noch nach dem Muster eines Katechismus für jüdische Proselyten ein, aber darüber hinaus zugleich die Autorität der den zwölf Aposteln anvertrauten „Lehre des Herrn" und christlichen Kultordnung. Den Wanderpredigern tritt eine bodenständige Hierarchie von Episkopen und Diakonen gegenüber, welche die einzelne Gemeinde mit Rücksicht auf ihre moralische Befähigung zu ihrem Dienste auswählt (χειροτονεῖν = désigner par suffrage). Mag auch die Verkündigung des Wortes des Herrn den Wanderpredigern vorbehalten sein (Harnack), so ist doch die Lokalkirche die Richterin über deren Glaubwürdigkeit, welche Verstöße gegen die Überlieferung nicht aufkommen läßt. Die so der Hierarchie untergeordneten Wanderlehrer dienen nur zur um so lebendigeren Verknüpfung der Lokalkirchen unter sich im Rahmen des großen, einheitlichen Ganzen (125 ff.).

Der 1. Brief Petri aus der neronischen Verfolgung ist ein glänzendes Zeugnis der Einheit des auserwählten, in Christus geistig erneuerten christlichen Volkes im Glauben und in der Bruderliebe unter oberhirtlicher Leitung, während die Charismen an die amtlichen Dienstleistungen geknüpft erscheinen (132 ff.). Die Pastoralbriefe Pauli an dessen Lebensende unterstreichen den gesunden Autoritätsglauben der apostolischen Überlieferung gegen gnostische Irrlehren. Hier begegnet uns zuerst das Wort πρεσβυτέριον. Dieses Presbyterkollegium überträgt neben dem Apostel dem Timotheus die dauernde Weihegnade (πνεῦμα) durch Handauflegung, die älteste jüdische Form der Segnung. Diakonen wie Bischof müssen sittlich bewährt sein; letzterer hat die Verwaltung der Temporalien und der Lehre. „Die ganze Katholizität in nuce" (H. J. Holtzmann) bildet die Triebfeder zur Verwerfung der Pastoralbriefe (135 ff.). Die Apokalypse läßt ersehen die Autonomie der sieben Kirchen und die strenge Wahrung der überlieferten Lehre durch ein dauerndes Kirchenregiment. Der 3. Brief Johannes überliefert uns den ersten Namen eines monarchischen Bischofs: Diotrephes (142 ff.).

Der Klemensbrief bedeutet den Abschluß der Entwicklung im apostolischen Zeitalter bis zum Auftreten des römischen Primates. Das Charisma hat den veränderten Sinn des „jedem in seiner sozialen Stellung von Gott zugeteilten Vermögens". Die Wanderprediger sind verschwunden. Der Brief ist abgestimmt auf den Ton katholischer — das Wort selbst kommt noch nicht vor — Einheit (ὁμόνοια) im Leibe Christi kraft der Autorität priesterlicher, der militärischen ähnlicher Zucht (παιδεία) in den Geboten des Herrn und im überkommenen Glauben. Die dreifache alttestamentliche Hierarchie ist vorbild-

lich für die neutestamentliche; der Hohepriester kann sich auch auf Christus selbst beziehen. Jedenfalls wird die Überordnung des Klerus über die Laien energisch gewahrt im Geiste des 100 Jahre später von Tertullian ausgesprochenen Satzes: „Die Kirche stammt von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott.“ Der Gemeinde kommt keine Übertragung des Kirchenamtes, wie bei einer Magistratswahl, zu, sondern bloß ein Vertrauensvotum für die Amtsträger (*δεδοκιμασμένοι*). Amtsentsetzung ist nur im Interesse des bonum commune statthaft, während der priesterliche Charakter unverlierbar bleibt. Der Brief bezeugt die überlegene Autorität Roms, vielleicht enthält er auch den ersten Fall eines Rekurses nach Rom. Er „proklamiert das göttliche Recht der durch die Apostel eingesetzten Hierarchie“, aber er ist nicht erst der Schöpfer des Kirchenrechts im praktischen Interesse der Ordnung nach dem Versiegen des ursprünglichen enthusiastischen Geistes des Glaubens und der Liebe, gemäß der romantischen Theorie Sohms (146 ff.).

Ignatius von Antiochien geht über Clemens noch hinaus als „Mystiker, für den der Bischof die Gnade Gottes, und das Presbyterium das Gesetz Jesu Christi ist“; er begründet die Unterordnung unter die Hierarchie mit unmittelbar göttlicher, nicht bloß apostolischer Autorität: Gott ist „der unfehlbare Bischof, der sich im sichtbaren Bischof offenbart“; daher die „lyrische Personifikation“ jeder selbständigen Lokalkirche zu einem „moralischen, vorausbestimmten, geheiligten Wesen“, zugleich ein Beweis für die Einheit der Einzelkirchen sowie der Gesamtkirche, welche der katholische Bischof energisch wahrt gegen den Doketismus. Seine stereotype Mahnung lautet: Liebet die Einheit, nichts ohne den Bischof! Die Glaubensregel, daß die Hl. Schrift an sich nicht genügt, hat Ignatius erst bloß angedeutet, dagegen die unmitteilbare Autorität der Apostel, „des ersten Presbyteriums der Kirche“, in dogmatischer Hinsicht jener des Herrn selbst gleichgesetzt und seiner eigenen bischöflichen Autorität weit übergeordnet. Zum erstenmal begegnet uns bei Ignatius der Name „die katholische Kirche“ im Gegensatz zu den Lokalkirchen. Der Primat der römischen Kirche leuchtet heraus aus der emphatischen Adresse des Römerbriefes, insbesondere aus deren Prädikat ‚*προκάθηται*‘, dessen Objekt ‚*ἀγάπη*‘ sich hier ebensogut auf die Gesamtkirche wie sonst mehrfach auf Einzelkirchen beziehen kann, und aus der Beglückwünschung der Kirche Roms als Lehrmeisterin der übrigen Kirchen (Röm. III, 1), offenbar weil Rom sicherer die apostolischen Anordnungen bewahrt (157 ff.).

Nach der übersichtlichen Zusammenstellung Sabatiers[1] ist die Quintessenz der modernen protestantischen Theorien über die Entstehung der katholischen Kirche nebst deren Widerlegung (173 ff., 178 ff.) etwa folgende: 1. „Der Begriff Kirche ist dem Evangelium Jesu fremd.“ – Vgl. dagegen u. a. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster 1908. 2. Die Urkirche erhielt keine dauernde Verfassung wegen der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn. – Dann hätte sie höchstens auf jüdischem Boden und bis zum Offenbarwerden der Täuschung Wurzeln gefaßt. 3. Die Geistesgaben reichten für alle Bedürfnisse aus und bahnten die hierarchischen Unterschiede an, die später durch eine ständige Organisation ersetzt wurden. – Renan hat richtiger gesehen: „Die individuelle Geistes-

[1] Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit, Paris 1904; verglichen mit Harnacks Darstellung in der „Kultur der Gegenwart“, Berlin 1906, S. 129—160, und P. Schmiedels Artikel „Ministry“ in der Bibl. Enzyklopädie von Cheyne, 1902.

eingebung zerstört alsbald, was sie geschaffen hat", d. h. sie erzeugt Anarchie. Übrigens hätte gegen die freien Charismen eine geordnete Hierarchie nur kraft höherer Anordnung des Herrn aufzukommen vermocht. 4. Der Leitgedanke der kirchlichen Organisation: das lebhafte Einheitsbewußtsein des mystischen Leibes unter dem unsichtbaren Haupt Christus ist nach Sabatier eine paulinische Schöpfung, nach Harnack ein idealer Ersatz für die reale Einheit des jüdischen „Gottesvolkes". – Paulus selbst will nicht an die Stelle des Hauptes Christus gesetzt werden (1. Kor. 1, 13), ist zudem nicht der einzige Gründer von Christengemeinden, und die Heidenchristen tangiert die jüdische Volkseinheit gar nicht. Sämtliche Christen fühlen sich als Brüder in Christus (Weizsäcker) zu einer über die ganze Welt verbreiteten Kirchengemeinschaft, dem Gegenstück der Synagoge, verbunden. 5. Nach dem Riesenerfolg des Heidenapostels Paulus und dem Fall Jerusalems tritt das ursprünglich orthodoxe judenchristliche Element zurück hinter dem Christentum der apostolischen Väter, welches die rechte Mitte hält zwischen der unfaßlichen, hellenistischen Theologie Pauli und den jüdischen Volksüberlieferungen als erste Staffel zur katholischen Lehre – ein Rückstand aus dem veralteten Tübinger Schuldogma vom Gegensatz zwischen Paulinismus und Petrinismus. Auch nichtpaulinische Urgemeinden (Alexandrien, Rom; vgl. Neros Gesetzgebung 64) emanzipierten sich gleich anfangs von national-jüdischen Einflüssen, die nur in weltabgeschlossenen, weder jüdisch- noch christlich-orthodoxen Gemeinschaften (Ebioniten, Nazaräer) ihre Pflege fanden. Bei Paulus wie bei den apostolischen Vätern ruht der Mittelpunkt der frohen Botschaft von Christus in den Formen hellenistischen Geistes wesentlich auf alttestamentlicher Grundlage. 6. Mit der Hauptstadt des römisch-griechischen Weltreiches wurde auch dessen Geist des Rechtes und der Verwaltung in den Mittelpunkt der christlichen Religion gerückt (Renan, Harnack, Sohm) – vielmehr nur äußerlich in den Dienst der göttlichen Heilsvorsehung gestellt. 7. Zu Beginn des 2. Jahrhunderts, seit der Zirkulation der Pastoralbriefe Pauli und des Smyrnäerbriefes vom hl. Ignatius von Antiochien mit dem Ausdruck „katholische Kirche" setzt die Entwicklung zum Katholizismus ein. Ihren Abschluß findet sie mit einer statutarischen Glaubensregel gemäß apostolischer Überlieferung und einer einheitlichen Episkopalverfassung. Diese beiden Faktoren der Umwälzung in der Kirche Christi veranlassen die 130 – 150 ausbrechende, 150 – 180 sich entscheidende, fast ein Jahrhundert andauernde Doppelkrise des spekulativen Gnostizismus und des schwärmerischen Montanismus. – Harnack stellt sich die christlichen Urgemeinden von 30 – 130 n. Chr. vor wie die protestantischen Kirchengemeinden im Königreich Preußen, muß übrigens selbst weit vor 150 ein einheitliches Band zwischen den Einzelkirchen und ihren Zentralen zugeben, welches „die Gemeinschaftlichkeit der Entwicklung in allen wichtigen Fragen verbürgte". Seit 220 erklärt er die politische Organisation einer sichtbaren Kirche zwischen dem Euphrat und Spanien als unleugbar. Aber diese Entwicklung läßt sich kontinuierlich zurückverfolgen bis zu den Briefen der ältesten apostolischen Väter: Ignatius und Klemens, und wenn im Verlauf des 2. Jahrhunderts der Gnostizismus als Häresie innerhalb der Kirche überwunden wird, so setzt das bereits voraus „die Basis eines sehr festen Glaubens unter Führung eines wachsamen Episkopates" und eine solidarische Gemeinschaft zwischen den einzelnen Kirchen. 8. Das „erste ehrwürdige Monument der katholischen Orthodoxie" ist das „apostolische Glaubens-

bekenntnis", welches Rom zwischen 150 und 160 redigiert hat unter Hinzufügung einiger einschneidender Glaubenssätze zur Taufformel, als eine Art Syllabus gegen den Gnostizismus, auch für die übrigen Kirchen. – Der Einfluß des nach Kattenbusch gegen 100 in Rom entstandenen liturgischen Glaubensbekenntnisses bei der Taufe – wohl zu unterscheiden von dem „kirchliche Glaubensregel (κανὼν ἐκκλησιαστικός)" genannten weit umfassenderen Inbegriff der christlichen Heilslehre – ist zwar in Afrika zur Zeit Tertullians, im Orient jedoch nicht vor dem Nicänum nachweisbar. Dasselbe trägt weder spezifisch römischen noch antignostischen Charakter, ist vielmehr ein elementarer „Katechismus der Urchristenheit", wie er im apostolischen Zeitalter auch sonst mehrfach vertreten ist, da die gnostische Autonomie in Glaubenssachen dem Urchristentum durchaus fremd ist. 9. Den allmählichen Triumph der hierarchischen, als das ordentliche Organ des hl. Geistes sich aufspielenden Bischofsgewalt über die Privatinspiration der Gläubigen vollendete Rom, indem es die Theorie von der apostolischen Amtsnachfolge schuf. – Selbst nach Renan war schon vor dem Emporkommen der montanistischen Bewegung 177 „die Kirche zu mächtig begründet, als daß die Zuchtlosigkeit der überspannten Geister Phrygiens sie hätte erschüttern können". Rom trat ihr sogar weniger nachdrücklich entgegen als andere Kirchen. Roms Hierarchie und Theorie von der apostolischen Sukzession finden wir fast ein Jahrhundert früher im ersten Klemensbriefe.

Der hl. Irenäus (um 180) ist nicht der erste der „alten katholischen" Väter, der abschließende antimontanistische und antignostische Dogmatiker, der Schöpfer der autoritativen Glaubensregel, apostolischen und bischöflichen Amtsnachfolge, des „römischen" Katholizismus u. dgl., sondern bloß ein hervorragender Verfechter der christlichen Offenbarungsüberlieferung (195). „Es gibt kaum einen wesentlichen Bestandteil seiner Theorie, der nicht vor ihm datierte." Das lehrt eine eingehende Vergleichung mit seinen bis zum Apostel Paulus eine kontinuierliche Lehreinheit darstellenden Vorgängern: mit Polykarp von Smyrna (196 ff.), dem Verfasser des Briefes der Kirche von Smyrna nebst dem Martyrium Polykarps (203 4), dem Interpreten der echten Herrenworte: Bischof Papias von Hierapolis (204 ff.), dem Landsmann und Zeitgenossen Justins: Hegesipp (206 ff.), dem Bischof Abercius von Hieropolis, dessen Grabesinschrift am Anfang des 3. Jahrhunderts die christliche Glaubenseinheit auf der ganzen Welt bestätigt (209 ff.), nach den Andeutungen des Anastasius Sinaïta und der Konjektur Lightfoots bezüglich eines Fragmentes am Schluß des Diognetbriefes auch mit dem Lehrer des Klemens von Alexandrien: Pantänus, dem getreuen „Schüler der Apostel", d. i. Verfechter der antignostischen Überlieferung (213 ff.).

Selbst der Verfasser des 2. Klemensbriefes um 150 (217 ff.) bezeugt die Unterordnung der Christengemeinde unter die Lehre und Zucht der Presbyter. Im übrigen verlegt er als rigoristischer Enkratit den Schwerpunkt auf die „geistige, lebendige" Kirche der Gläubigen, die ihr durch die Taufe mit Christus mystisch vermähltes Fleisch rein erhalten sollen, und nennt dieselbe „die erste, vor Sonne und Mond geschaffene" gegenüber der gnostischen Äonenlehre „in dem Sinne, daß sie dem jüdischen Volke den Vorrang abgelaufen hat" als die gleich ihrem Bräutigam Jesus von Anfang an im Geiste Gottes bestehende Kirche. Die „katholischen Briefe" des Bischofs Dionys von Korinth unter Papst Soter (166 – 175) gewähren einen Einblick in

die lebendige Glaubens- und Liebesgemeinschaft der um ihren Mittelpunkt in Rom konzentrierten christlichen Einzelkirchen (219 ff.). Hermas (222 ff.) betont als Anordnung Gottes in seiner Kirche „einen Leib, einen Gedanken, einen Geist, eine Liebe". Dabei scheidet er die konkrete Kirche auf Erden nicht aus von einer unsichtbaren im Himmel, sondern läßt sie in dieser sich ebenso fortsetzen, wie die vor aller Welt geschaffene ideale Kirche in der realen, sichtbar begründeten und von Presbytern geleiteten auf Erden. — Ein durchaus traditioneller Geist auf apostolischer Grundlage im Gegensatz zu heidnischen und häretischen Spekulationen weht uns auch entgegen aus dem Philosophen Justin (225 ff.), mag er auch in seinen beiden Apologien sich nur auf Vernunft und Erfahrung stützen und nicht einmal den Namen „Kirche" aussprechen und erst im „Gespräch mit Tryphon" näher auf die Idee der Katholizität und Einheit der Kirche des Messias eingehen. Sogar der heidnische Platoniker Celsus (231 ff.) bezeugt den festen Zusammenhalt der von den Sekten unterschiedenen „großen Kirche" Christi im „einfältigen" Glauben. Diese den Häresien entgegengesetzte, von Rom aus beförderte katholische Glaubenseinheit „umfaßt das gesamte kirchliche Leben, Liturgie und Disziplin, in Unterordnung unter die Hierarchie" (236).

Aus dem Hauptwerke des hl. Irenäus gegen die Gnostiker (180—198) erstrahlt in hellem Glanze die katholische Glaubenseinheit und Apostolizität der durch Schrift, Überlieferung und hierarchische Autorität die unsichtbare Gemeinschaft des Hl. Geistes sichtbar vermittelnden, unwandelbaren Gotteskirche, sowie (III, 3, 2) der Glaubensprimat der römischen Kirche mit ihrer sicheren Wahrheitsnorm (238 ff.). Hierbei erscheint nicht die katholische Kirche als Reaktion gegen den Gnostizismus, sondern umgekehrt letzterer als sophistische Überhebung des Individualismus, Relativismus und Säkularismus der gebildeten Welt im Pharisäergewande des Christentums gegen die heilige Glaubenseinfalt, mit dem Keim der Selbstzersetzung wegen der Unbeständigkeit und Uneinigkeit der eigenen Phantasiespekulation, so daß es, von den Marcioniten abgesehen, zu keiner dauerhaften Kirchenbildung innerhalb der Gnosis gekommen ist (253 ff.). — Daß der Katholizismus zur Zeit eines hl. Irenäus nicht bloß in der Theorie, sondern auch im praktischen Leben herrscht, beweist die geräuschlose Verwerfung des auf Phrygien und Kleinasien beschränkten Montanismus mit seiner Überspannung des prophetischen Charismas in Privatoffenbarungen gegen die Hüterin der öffentlichen Glaubensüberlieferung, die Hierarchie, in der ganzen übrigen Welt, nachdem die Kirche von Lyon 177 eine Entscheidung von Rom aus veranlaßt hat (261 ff.), sowie das unmittelbare Eingreifen des Papstes Viktor in den Osterfeststreit (um 190), dessen Recht, den apostolischen Kirchen der Provinz Asien mit dem Ausschluß nicht bloß aus der römischen, sondern der katholischen Kirchengemeinschaft zu drohen, auch nach Harnacks Zugeständnis formell nicht bestritten wird (267 ff.). In diesem einzigen Falle übt die Zentrale Rom einen — nicht einmal tatsächlich durchgeführten — moralischen Druck aus, während in den eigentlichen Grundlagen des Katholizismus (Glaubenssymbol, Episkopalverfassung, Schriftkanon, römischer Primat) die organische Entfaltung gleichzeitig in allen Kirchen, manchmal sogar früher als in Rom selbst, sich vollzieht, ja sogar außerhalb des römischen Reichsgebietes, im christlichen Königreich Edessa, so daß man den Katholizismus nicht auf den politischen Einfluß Roms zurückführen kann (274 ff.).

Die einzige, binnen einem halben Jahrhundert über das Römerreich verbreitete gnostische Kirche des 144 von der römischen Kirche ausgeschlossenen, vorher gerade zu ihr als dem Mittelpunkt der Christenheit sich hingezogen fühlenden Marcion widerlegt die Theorie der Ritschlschen Schule über die Entstehung des Katholizismus eben dadurch, daß sie den Namen eines menschlichen Stifters trägt und nichts weiter ist als ein „Reformkatholizismus“, dem der wirkliche Katholizismus in der „großen Kirche“ seit unvordenklicher Zeit vorausgegangen ist; während Marcion nur dessen zu dauerndem Bestand unentbehrliche Grundlagen: Glaubensregel, Schriftkanon und monarchischen Episkopat mit apostolischer Wurzel nach seinen puritanischen Grundsätzen umgemodelt hat (277 ff.). — Die judenchristliche Reaktion gegen Marcion im 2. Jahrhundert, welche die von diesem allem übergeordnete Autorität des hl. Paulus verwirft, dagegen unter anderen Apokryphen ein „Evangelium der zwölf Apostel“ und den Brief Petri an Jakobus in der Vorrede der pseudoklementinischen Homilien hochhält, entlehnt gleichfalls vom Katholizismus die Begriffe: Kanon der Wahrheit, Autorität der apostolischen Überlieferung, hierarchische Sukzession. Die Christen, welche sich noch im Schoße der Kirche an die jüdischen Gesetzesvorschriften für gebunden erachteten, starben im Verlauf des 4. Jahrhunderts aus. Die Vertreter der „großen Kirche“ aber im Judenlande vor Irenäus (Ariston, Hegesipp) atmen ganz katholischen Geist, und die Bischöfe Palästinas stehen im Osterfeststreit auf seiten des Papstes Viktor (286 ff.).

Bei Klemens von Alexandrien will Harnack keine Spur von einer antihäretischen, hierarchischen Kirche finden, sondern die Gleichsetzung des wahren Gnostikers mit dem Apostel und Bischof. — In Wirklichkeit verfocht der „orthodoxe Gnostiker“ Klemens aufs nachdrücklichste die Autorität des neutestamentlichen Kanons, selbst bei kontroversen Bestandteilen, sowie der apostolischen Überlieferung der „alten Presbyter“ (Melito, Irenäus, Pantänus u. a.), insbesondere bezüglich der kirchlichen Glaubensregel (Harmonie zwischen der Verkündigung der alttestamentlichen Propheten, des Herrn und der Apostel) und Hierarchie (monarchischer Episkopat), ja die alleinseligmachende Kirche (295 ff.). Die „himmlische, unsichtbare“ Kirche der Auserwählten verhält sich zur „Versammlung der Gläubigen“ auf Erden, wie die Vollendung zur schattenhaften Vorbereitung der wahren Braut Christi oder Gottes auf Erden, welche im Gegensatze zu den unbeständigen Meinungen der Irrlehrer das feste Glaubenswissen (ἐπιστήμη) darbietet. Klemens ist kein Vertreter der „Religion des Geistes und des liberalen Protestantismus“ gegenüber dem gleichzeitigen Katholizismus zu Karthago, Rom und Lyon, sondern seine Gnosis ruht zum Unterschiede von häretischer Eigenspekulation (εὕρεσις) auf dem Glaubensfundament der *παράδοσις ἐκκλησιαστική*, auf gleicher Linie mit Irenäus, ja dem häretischen Pharisäismus gegenüber betont er noch stärker auch formell die Katholizität der einen, heiligen, apostolischen Heilsanstalt Christi, unserer geistlichen Mutter, mit der Begeisterung eines hl. Ignatius von Antiochien (305 ff.).

Tertullians Kirchenlehre unterscheidet sich in seiner katholischen Periode kaum von jener des hl. Irenäus, da er „das Prinzip der Glaubensregel auf dem Grunde der Überlieferung und das Prinzip der individuellen prophetischen Inspiration vereinigen“ will. Der verweltlichten Sophistik und subjektivistischen Schrifterklärung der Gnosis gegenüber verficht der Afrikaner

sogar in outrierter Form die Unabweichbarkeit vom Glaubensdepositum gemäß der herkömmlichen apostolischen Überlieferung, ohne sich auf die willkürliche Annahme einer Unvollständigkeit der den Aposteln mitgeteilten Offenbarung oder einer Geheimüberlieferung seitens dieser und eines Irrtums der Gesamtkirche mit ihrem einmütigen, uralten Glauben weiter einzulassen (317 ff.). Durch seine Präskriptionstheorie gibt er dem katholischen Standpunkt die schärfste, juristische Fassung. Er bedient sich jedoch nicht der praescriptio longi temporis, sondern novitatis, d. h. er beruft sich den Häretikern gegenüber nicht auf die ständige, einmütige Überlieferung im einzelnen, sondern einfach auf die allgemeine Tatsache der Neuheit ihrer Lehre im Vergleich mit der in der „großen Kirche" fortüberlieferten, kraft der Verheißung Christi mit dem dauernden Beistand des hl. Geistes ausgestatteten apostolischen Lehre, so daß eine detailliertere Auseinandersetzung mit den Häretikern nicht entbehrlich wird (326 ff.). Dagegen setzt er in volles Licht die prinzipielle Apostolizität der katholischen Institutionen in Lehre und Leben (332 ff.). In der Übergangszeit (208—211) setzt Tertullian an die Stelle des apostolischen Herkommens und abgeschlossenen Offenbarungskanons eine fortschreitende prophetische Offenbarung, anfangs nur in Sachen der Disziplin (Schleierstreit), später auch des Glaubens (körperliche Natur der Seele), trotz der Verurteilung der montanistischen Propheten um 210, einer Konsequenz aus dem Ausschluß des Pastor des Hermas von der öffentlichen Kirchenlesung in Rom nach dem Muratorischen Kanon (338 ff.). Als Montanist drückt er den Episkopat herab auf ein Amt der Disziplinär- oder Polizeigewalt, entzieht ihm die Wahrung der Glaubensregel, vertauscht seine Leitung mit der unmittelbaren des hl. Geistes, die Amtsgewalt mit der Geistesgabe, die bischöflichen Vollmachten mit denen der Kirche des hl. Geistes (344 ff.).

Keine einzige Tatsache berechtigt Harnack zu dem Schluß, der Katholizismus der hellenistisch gebildeten Welt Alexandriens sei auf einer anderen Basis gestanden als jener der übrigen Kirche; denn sobald er im Licht der Geschichte erscheint — mit Klemens und Origenes —, erweist er sich als eins mit der gemeinsamen Überlieferung. Origenes deckt freimütig alle Schäden der Kirche an Haupt und Gliedern auf und schärft ihnen aufs strengste ihre Pflichten ein, ohne den katholischen Einrichtungen, besonders der hierarchischen Amtsgewalt, das Geringste zu vergeben (355 ff.). Origenes ist kein Vorläufer der Donatisten, weil er die Schlüsselgewalt der Kirche nur im moralischen Sinne (= Tugendhaftigkeit) durch die Sünde unwirksam werden läßt (370), den Häretikern gegenüber ist auch ihm die kirchliche Lehrverkündigung (*κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν*) allein im rechtmäßigen Besitz der hinterlegten Offenbarungswahrheit und des mit den Aposteln abgeschlossenen, inspirierten Kanons. Den elementaren Glauben im Taufsymbol vertieft für die Gebildeten ohne jede Geheimlehre das lebendige kirchliche Lehramt. Dieses bilden nicht die Lehrer in der Kirche, sondern die Lehrer der Kirche, d. h. der Bischof mit seinen Amtsgehilfen, den Priestern. Vor Origenes hat niemand so die Geisteskultur der Kirchenzucht untergeordnet im Gegensatz zur Heterodoxie der falschen Gnosis. Wohl überläßt er allzu optimistisch die Entscheidung dem „Gottesurteil" des Schriftwortes, jedoch in letzter Linie der durch Moses vorgebildeten Autorität der Bischöfe, die jenes recht anwenden und das Kirchenregiment in Sachen des Glaubens, der Sitte und der Disziplin handhaben — im Keime die Theorie Bossuets von der Entwicklung des Dogmas (371 ff.).

über der Wahrheit der Lokalkirchen übersieht Origenes nicht die Einheit der Gesamtkirche Gottes, des „Leibes" oder der „Braut" Christi und Arche des Neuen Bundes auf dem Felsenfundament Petri, das er sowohl buchstäblich auf die Person Petri als allegorisch auf alle ihren Glauben in der Nachfolge Christi lebendig Betätigenden bezieht (387 ff.). Den römischen Primat bezeugen ständig die Tatsachen (393 ff.) im Leben des Origenes (Besuch in Rom um 210, „besondere Bedeutung der Stimme Roms" bei seiner Absetzung vom priesterlichen Lehramt nach Harnacks Zugeständnis) und seiner Zeit (Mitteilung der Absetzung des Paul von Samosata an die ganze katholische Kirche, in erster Linie an den Bischof von Rom, Dionys, denselben, vor dem der gleichnamige Bischof von Alexandrien sich wegen seiner Rechtgläubigkeit verantwortet). Nur formell fehlt bei Origenes eine eigene Ekklesiologie; doch hat er noch vor dem heil. Augustinus den Titel „civitas Dei" aufgebracht im Gegensatz zur Rassenkirche des Judentums (393 ff.)

Cyprian (399 ff.), das Geisteskind Tertullians in seiner katholischen Periode, beschränkt sich keineswegs gleich Ignatius von Antiochien auf die einzige Idee von der hierarchischen Einheit der Kirche, sondern gewährt uns Einblick in ein reich entfaltetes kirchliches Leben (für die dreifache Hierarchie aus der apostolischen Zeit 400 ff. und den niederen Klerus 405 ff., Verbot weltlicher Rechtsgeschäfte 407, Mitberatung der Laien in allgemein interessierenden Kirchenfragen 408 f., christliche Charitas 409 f., bischöfliche Exkommunikation und Rekonziliation 411 f., Bußdisziplin 413 f., Konzilien 414 f., afrikanischer Primat Cyprians 416, enge Verbindungen zwischen Karthago und Rom 416 ff.). Cyprians Werk ist nicht die Schöpfung, sondern die Popularisierung der Einheitsidee in der kirchlichen Hierarchie gelegentlich des novatianischen Schismas (418 ff.), welcher er den klassischen, vorherrschend rhetorischen Ausdruck verliehen hat in der Schrift De unitate ecclesiae (429 ff.). Abgesehen von der Alleinberechtigung der Kirche Christi zur Teilnahme an dessen Heilsgütern bildet sein Hauptargument (434 ff.) der Bau der Kirche auf den einen Felsen Petri, jedoch nicht in dem Sinne, als ob der Bischof von Rom den übrigen Bischöfen durchaus gleichzusetzen und statt des Hauptes höchstens der offizielle Repräsentant der christlichen Einheit wäre, in dessen Hand alle Fäden der universalen Gemeinschaft zusammenlaufen; vielmehr hat Cyprian in dieser Gelegenheitsschrift sich bloß auf den einen Gesichtspunkt beschränkt, „daß in ein und derselben Kirche nur für einen Bischof Platz ist," nicht für den Eindringling Novatian und den Papst zugleich, ohne der Tragweite jenes Felsenwortes Christi entsprechend vom einzelnen Bischofssitze den Blick zur Gesamtkirche zu erheben. Dadurch hat er den trügerischen Schein erweckt, als ob die monarchischen Bischöfe jeder Einzelkirche gleichbedeutend wären, und ihr gemeinsamer Zusammenschluß mehr ihrem guten Willen und der inneren Wirksamkeit des hl. Geistes überlassen als durch positive Anordnung Christi geregelt wäre. — Die Textvariationen (nicht Interpolationen) in der Schrift De unitate Ecclesiae (440 ff.) gehen nach den von Harnack bestätigten Untersuchungen des Benediktiners Chapman auf Cyprian selbst zurück und beruhen auf einer nachträglichen Verschärfung der Hauptstelle in ihrer Anwendung auf den römischen Bischofsstuhl gegen eine Kirchenspaltung im allgemeinen, ein bis zwei Monate nach dem Konzil zu Karthago im Mai 251. Batiffol erblickt in der Einfügung des Primates Petri mit Tillemont und Benson umgekehrt eine ursprüngliche, spezielle Zu-

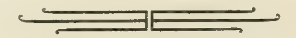
spitzung auf Novatian, gleichzeitig mit dem Konzil, mit der Steigerung: Die Absonderung vom Bischofsstuhl zu Rom ist schlimmer als die von jedem anderen, während Cyprian bei einer späteren Überarbeitung der Stelle eine allgemeinere Fassung gegeben hat.

Im Widerstreit mit Rom setzt sich der Bischof von Karthago selbst ins Unrecht durch sein widerspruchsvolles Verhalten: Wider seinen Gegner Felicissimus vertritt Cyprian 251 den Grundsatz, über die Rechtmäßigkeit eines Bischofs sei nur an dessen Sitz ein den Tatsachen gerecht werdendes Urteil möglich, um ihn 254 zu verleugnen durch die Revision des Urteils über spanische Bischöfe. Zugleich verwahrt er sich gegen Roms Prüfung ihrer Unschuld, obwohl er selbst Intrigen hat erfahren müssen, und überläßt lieber dem einheimischen Volke die Entscheidung über die Würdigkeit und eventuelle Absetzung seiner Bischöfe, wobei er die Unerlaubtheit der Amtshandlungen eines sündigen Bischofs mit ihrer Ungültigkeit verwechselt (448 ff.). Anderseits ruft er gegen den novatianischen Bischof von Arles, dessen Auflehnung gegen den Gesamtepiskopat Galliens seine optimistische Theorie von der spontanen Einmütigkeit aller einzelnen Bischöfe desavouiert, weder das Volk der Kirche von Arles noch den gallischen Episkopat als Richter an, sondern den von letzterem zugleich mit ihm selbst konsultierten Bischof der ecclesia principalis in Rom, ohne seinerseits ein Eingreifen zu wagen, bestärkt also denselben „Ultramontanismus", den er in den beiden vorausgehenden Fällen verleugnet hat (454 ff.).

Im Ketzertaufstreit, dessen Tragweite für die Gesamtkirche er besser überschaut als jene des Felsenwortes Christi, setzt er sich, gleich dem Häretiker Tertullian, über die in Afrika selbst erst seit etwa 220 verlassene ältere Tradition ebenso hinweg wie über die im Briefe an Jubaian 256 zitierte, entschiedene Aussprache des Bischofs von Rom, und obwohl er die Ungültigkeit der Ketzertaufe auf die „katholische Glaubensregel" gestützt hat, stellt er sie alsbald als kontrovers der Entscheidung jedes einzelnen Bischofs anheim und macht auf dem Konzil zu Karthago 256 seinem verhaltenen Grimm über das entscheidende Edikt des Papstes Stephanus kraft seiner Primatialgewalt Luft, ohne dessen Namen zu erwähnen, während sein Bundesgenosse Firmilian den Papst, den Hort der wahren Überlieferung, als Störer der kirchlichen Einheit schmäht, der „schlimmer ist als alle Häretiker", ohne zu bedenken, daß gerade eine Kontroverse zu ihrer Entscheidung eines einheitlichen Richters bedarf (458 ff.). — Cyprians Überspannung des Satzes „Außerhalb der Kirche gibt es keinen hl. Geist" im Ketzertaufstreit führt zum Donatismus und Wiklefismus. Seine scharfe Betonung der Einheit in der katholischen Kirche dagegen widerlegt Harnacks These von dem politischen Ursprung derselben aus der christlichen Weltreichsidee Konstantins; denn sie steht in Kraft längst vor dem 4. Jahrhundert, auf der Basis vollständiger Freiwilligkeit und Unabhängigkeit von dem inneren, administrativen und äußeren, politischen Rahmen des Römerreiches, sie ist kosmopolitisch. Mögen Gallikaner und Josephinisten, Anglikaner und Altkatholiken Cyprians und Firmilians Entgleisungen für sich ausschlachten, so dürfen sie doch nicht übersehen: derselbe hl. Cyprian hat die Kirche Roms unumwunden anerkannt als Mutter und Wurzel der katholischen Kirche, sowie als Hauptkirche, woher die priesterliche Einheit ihren Ursprung genommen hat, und den römischen Stuhl als den Sitz

Petri, dessen Nachfolger der Tyrann Decius auf dem römischen Kaiserthron mehr gefürchtet hat als einen weltlichen Rivalen (477 ff.).

Batiffols Buch klingt aus in den harmonischen Schlußakkord (485 ff.): „Das wahre Wesen des Christentums, sein göttlicher Ursprung offenbarte sich bei seiner Entstehung darin, daß es weder eine ‚Philosophie' war noch ein Volkstum, sondern eine Offenbarung und eine Kirche – die Verkündigung des Gottesreiches durch Jesus, . . . eines zugleich inneren und überweltlichen Reiches . . . in sichtbar organisierten christlichen Gemeinschaften. – Der Individualismus war niemals sein Gesetz." Nicht Missionare, sondern je ein Bischof mit einem Presbyterium an der Spitze der einzelnen Gemeinden verbreiten als lebendiges Lehramt das Erbe der Apostel ohne gewaltsames Kirchenregiment in der Einheit der hierarchischen Verfassung des Glaubens, des Kultus und der Disziplin, im Gegensatz zum Synkretismus ständig schwankender Irrlehren mit fest abgeschlossenem Kanon, auch ohne soziale Einschränkung auf eine Klasse (z. B. der Sklaven). Die von Anfang an durch die „Presbyter" aufrecht erhaltene einheitliche Glaubensüberlieferung des Herrn und seiner Apostel erhält einen wissenschaftlichen Unterbau aus der griechischen Philosophie durch Apologeten, wie Justin und die gelehrten Alexandriner, jedoch in Unterordnung unter die glaubensrichterliche Entscheidung der Bischöfe und in erster Linie unter die cathedra Petri. Dieser organisch entfaltete monarchische Episkopat und römische Primat hat nichts gemein mit einem „Staatsstreich", und die Einheit der katholischen Kirche nichts mit einer „Reihe von Krisen und Umbildungen".



Die rechtliche Stellung des jüdischen Tempels in Elephantine gegenüber den Einrichtungen des Alten Testamentes.

Von Dr. A. van Hoonacker, Universitätsprofessor, Löwen.

Die von Ed. Sachau veröffentlichten aramäischen Papyri aus Elephantine haben ein Problem aufgeworfen, das für die Geschichte der religiösen Institutionen des Alten Testamentes von hohem Interesse ist. Die genannten Dokumente stammen aus dem Jahre 408 v. Chr. und zeigen, daß eine aramäisch redende jüdische Kolonie auf der Insel Elephantine, nahe beim ersten Nilkatarakt, ein Heiligtum besaß, wo ein feierlicher Kult zu Ehren Jahôs (Jahwe) gefeiert wurde. Dieses Heiligtum war unter den ägyptischen Königen vor der Invasion des Cambyses erbaut worden, also vor dem Jahre 525 v. Chr. Im Jahre 411 wurde es während der Abwesenheit des persischen Statthalters Arsames auf Anstiften der Priester des ägyptischen Gottes Chnûb zerstört. Auf dieses Ereignis beziehen sich die drei Papyri-Sachau. Die beiden ersten (I und II) sind Kopien eines Briefes aus dem 17. Jahre Darius II. (408), in dem Jedonja und die übrigen jüdischen Priester von Elephantine sich an Bagohi, den Statthalter von Judäa zu Jerusalem wenden. Jedonja und seine Kollegen stellen die Bitte, Bagohi möge ihnen ein Schreiben über den Tempelbau schicken, der von der Obrigkeit in Ägypten verboten war. Sie erinnern Bagohi daran, daß sie schon früher in dieser Angelegenheit ihm geschrieben

haben, ebenso wie dem Hohenpriester Jehochanan und dessen Priesterkollegen, dem Ostan, Bruder des ʿAnani, und den jüdischen Vornehmen; sie beklagen sich, daß sie keinen Brief erhalten haben. Dieses Mal, so sagen sie, schreiben sie zu gleicher Zeit an Delaja und Schelemja, die Söhne des Statthalters Sanaballat von Samaria. Der dritte Papyrus (III) enthält einen Bericht über die Antwort Bagohis und Delajas. Diese Antwort beauftragt den Bevollmächtigten der Juden, in Ägypten bei Arsames den Wiederaufbau des Altarhauses zu befürworten, damit dort auf dem Altare wieder Speiseopfer und Weihrauch dargebracht würden, wie es früher geschehen war.

Der Kult, der im Heiligtum von Elephantine zu Ehren Jahôs gefeiert wurde, hat zu mitunter verwirrten Beurteilungen Anlaß geboten. Man fragte sich, was man von diesem Heiligtum zu halten habe gegenüber den rituellen Vorschriften des Alten Testamentes, besonders denen der Priestergesetze und des Deuteronomiums, die nur ein einziges Heiligtum für die Feier des öffentlichen Kultus gestatten.

Nach einigen Kritikern waren die Juden von Elephantine offenbar Schismatiker. S. Daiches[1] bemerkt, das würde weiter nicht zu verwundern sein; man brauche sich nur an die Vorwürfe zu erinnern, die Jeremias (44) den Juden in Ägypten mache! Sicher ist, daß zu der Zeit, in welche die Papyri-Sachau uns führen, die Gesetze Lev. 17, 1 ss. und Deut. 12 ss. schon in Kraft waren, und diese Gesetze konnten unseren Juden nicht unbekannt sein. Im Jahre 622 v. Chr. hatte Josias seine bekannte Reform durchgeführt, die auf eine geschriebene Gesetzgebung sich stützte. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte aber wenigstens eine große Anzahl der Vorfahren der Kolonisten von Elephantine Judäa erst um 586, das Jahr der Zerstörung Jerusalems, verlassen. Zudem zeigen auch Jedonja und seine Kollegen in ihrem Schreiben an Bagohi sich sehr wohl unterrichtet über den damaligen Stand der Dinge in Jerusalem (408). Sie kennen den Hohenpriester und andere in Jerusalem fungierende Persönlichkeiten; wie sollte man da annehmen, daß das deuteronomische Gesetz über die Einheit des Heiligtums ihnen unbekannt geblieben wäre? Daiches l. c. schließt mit gutem Grunde aus dem Gebrauche gewisser hebräischer Ausdrücke (מנחה לבונה) in dem aramäischen Briefe des Jedonja (I, 21; II, 20), daß dieser Bezug nehme auf rituelle Bestimmungen des Buches Leviticus (2, 1; 6, 8; — 1, 3; 6, 2); das Gesetz war demnach in Elephantine bekannt. — Warum hatte der Hohepriester Jehochanan auf den von Jedonja erhaltenen Brief nicht geantwortet, als eben weil der Tempel von Elephantine dem Gesetze und dem Privileg des Tempels von Jerusalem widersprach? Die Priester von Elephantine hatten den Grund dieses Schweigens wohl erfaßt; während sie sich mit dem Briefe, von dem wir jetzt zwei Kopien besitzen, aufs neue an Bagohi wenden, unterlassen sie es, noch einmal beim Hohenpriester vorstellig zu werden. Dieses Mal wenden sie sich an die Söhne des Sanaballat, des Statthalters von Samaria, der nach einem Bericht des Fl. Josephus[2] den schismatischen Tempel auf Garizim erbaut hatte. Die Prüfung der Antwort des Bagohi und des

[1] Zeitschr. f. Assyriologie, 1908, S. 198.

[2] Ant. XI, 7, 2; 8, 2 ss. Die Erzählung des Fl. Josephus enthält Irrtümer und Verwechselungen. Sanaballat, der Zeitgenosse des Nehemias, wird als der von Darius III. eingesetzte Statthalter von Samaria hingestellt und mit Alexander dem Großen in Beziehung gebracht. Josephus erzählt ferner, Sanaballat habe seine Tochter

Delaja bestätigt die Schlußfolgerung aus den vorangegangenen Erwägungen: die Antwort ist der Wiedereinführung von Speiseopfern und Weihrauch zu Elephantine günstig, erwähnt aber mit keinem Wort eigentliche Opfer von Tieren; warum? Die wahrscheinlichste Erklärung dieser Beschränkung liegt in der Opposition der Priester von Jerusalem. Man hat diese Beschränkung aus der Tatsache erklären wollen, daß Brandopfer und Schlachtopfer in den Augen der Priester des zu Elephantine verehrten Widder-Gottes Chnûb ein Greuel sein mußten;[1] man begreift indes viel leichter, daß Bagohi als Statthalter von Judäa auf die Forderungen seiner Umgebung in Jerusalem Rücksicht nehmen mußte. Die Sorge, die Priester des Chnûb zu schonen, lag ihm ohne Zweifel fern. – Wir fügen noch folgendes hinzu. Es hat den Anschein, als ob in Ägypten selbst die Feinde der Juden den Plan des Tempelneubaues bekämpft hätten, indem sie geltend machten, der Ort für den Kult des Jahô sei nur Jerusalem. Man beachte, daß Jedonja und seine Kollegen nicht etwa den Bagohi bitten, bei Arsames für sie zu vermitteln, sondern ihnen ein Schreiben zu senden, das die Approbation ihres Tempelbaues enthielt. Ein Schreiben hatten sie auch vom Hohenpriester Jehochanan und dessen Kollegen erbeten, ebenso von anderen einflußreichen Persönlichkeiten in Jerusalem; sie beklagen sich ja, kein Schreiben erhalten zu haben. Wozu sollte ihnen dieses Schriftstück dienen? Die beste Antwort scheint uns die Annahme zu sein, daß diese Schriftstücke als vollgültige Zeugnisse die Legitimität des Tempels von Elephantine dartun sollten. Und wenn unsere Juden auf diese Zeugnisse so hohen Wert legten, so geschah das eben, weil die Gesetzlichkeit ihres Heiligtums von ihren Feinden bestritten wurde.

Dieser Ansicht gegenüber halten andere dafür, daß die Juden von Elephantine sich untadelhaft glauben mußten und in ihrem Tempel nichts den jüdischen Institutionen Widersprechendes erblicken konnten. Denn, so sagt man, wenn Jedonja und seine Kollegen das Bewußtsein gehabt hätten, daß ihr Heiligtum im Widerspruche stände mit dem Gesetze, das dem Tempel von Jerusalem sein Privileg verlieh, wie hätten sie dann so frech oder so einfältig sein können, sich gerade an den Hohenpriester von Jerusalem um Unterstützung zu wenden? Wie hätten sie dem Bagohi ihr Erstaunen ausdrücken können, daß sie vom Hohenpriester und dessen Kollegen keinen Brief erhalten hatten?

Auf verschiedene Weise hat man die Haltung der Priester von Elephantine mit den obigen Bemerkungen zu vereinigen gesucht.

Auf dem Kongreß für Religionsgeschichte zu Oxford hat Gaster im letzten September die Ansicht ausgesprochen, Tempel und Altar von Elephantine

Nicaso dem Manasses, einem Bruder des Hohenpriesters Jaddua, zur Gemahlin gegeben. Nach Neh. 13, 28 war aber der Schwiegersohn des Sanaballat ein Bruder des Hohenpriesters Jochanan, des Vaters des Jaddua. Es steht übrigens fest, daß die Mission des Nehemias in die Zeit der Herrschaft des Artaxerxes I., in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts fällt. Zu dieser Zeit lebte also auch Sanaballat. Unsere Papyri von Elephantine bestätigen diese Chronologie, indem sie zeigen, daß die Söhne des Sanaballat im Jahre 408 schon einflußreiche Männer waren. Trotz alledem bleibt es sehr wahrscheinlich, daß der Tempel auf Garizim von Sanaballat erbaut wurde, der dort seinen aus Jerusalem vertriebenen Schwiegersohn (Neh. l. c.) zum Hohenpriester einsetzte.

[1] Wir selbst haben früher diese Erklärung angenommen in unserer Arbeit: De arameesche papyrus-oorkonden van Elefantine, 1908 (Auszug aus Dietsche Warande en Belfort) S. 31.

(24. 6. 09.)

hätten nicht der Opferhandlung, sondern dem Gebete gedient.[1] Diese Auslegung widerspricht den klaren Ausdrücken des Briefes an Bagohi. Dort ist bezüglich des Tempels von Elephantine die Rede von Opferschalen (מזרקיא) aus Gold und Silber (I, 12); von Speiseopfern, Weihrauchopfern und Brandopfern מנחה לבונה ועלוה (I, 21, 25); von Brandopfern und Schlachtopfern עלוה ודבחן (I, 28). In ihrer Antwort auf den Bericht von Elephantine sprechen Bagohi und Delaja von Speiseopfern und Weihrauch מנחתא ולבונתא, die auf dem Altare dargebracht werden sollen, dessen Wiederherstellung sie gutheißen (III, 9).

Von anderer Seite hat man die Schwierigkeit dadurch zu lösen versucht, daß man annahm, von den Juden von Elephantine sei das deuteronomische Gesetz von der Einheit des Heiligtums noch nicht als streng verbindlich angesehen worden: Perhaps the most significant feature of these new documents is the proof they furnish that the Deuteronomic ideal of a central and single sanctuary was not yet put into strict practice, since offerings are brought at a sanctuary outside of Palestine.[2] Kann man aber wohl eine derartige Theorie zulassen, wenn man bedenkt, daß die Reform des Josias im Jahre 622 stattfand? Man antworte nicht, das Heiligtum von Elephantine könne schon aus der Zeit vor dieser Reform stammen. Ohne hier auf diese Hypothese einzugehen, die sich vielleicht verteidigen läßt,[1] ohne ferner die Frage zu behandeln, ob das Prinzip der Einheit des Hauses Jahwes nicht viel älter war als die Reform des Josias, was wir für gewiß halten, fragen wir zunächst, warum das Heiligtum von Elephantine nicht wenigstens von der Reform des Josias an schismatisch geworden sei. Wir erinnern ferner daran, daß es sich 408 um den Wiederaufbau des zerstörten Heiligtums von Elephantine handelte. Es ist aber unbestreitbar, daß zu dieser Zeit das deuteronomische Gesetz über die Einheit des Heiligtums in Kraft war und zu Elephantine nicht unbekannt

[1] Transactions of the third international congress for the History of Religions, 1908; I, 301.

[2] Morris Jastrow, in Transactions of the third international congress for the History of Religions, I, 242. — Vgl. auch Nöldeke in der Zeitschr. f. Assyr. 1908, S. 205: „. . . diese Juden wünschen noch 408, als in der heiligen Stadt längst ein neuer Tempel stand, den ihrigen wieder zu errichten . . . Daraus folgt m. E. mit Sicherheit, daß der Pentateuch, wie wir ihn kennen, der durchaus nur einen Tempel zuläßt, für diese frommen Leute noch keine Autorität war . . .“ Befremdend ist, daß Nöldeke am gleichen Orte erklärt, durch die Papyri von Elephantine sei er in seiner Zustimmung zur Hypothese von Graf-Wellhausen bestärkt worden. Die Frage der Priorität des Deuteronomiums oder der Priestergesetze und des nachexilischen Ursprunges dieser letzteren kommt hier gar nicht in Betracht.

[1] In den von Sayce und Cowley (London, Moring 1906) veröffentlichten Papyri von Assuân werden die Diener des Gottes Jahô zu Elephantine bald Aramäer, bald Juden genannt. Ihre Umgangssprache war das Aramäische. Mehrere dort erwähnte Eigennamen, wie Menahem, Meschullam, Schallum, Hoschea usw. erinnern an die Namen des alten Nordreiches. Diese Umstände legen die Hypothese nahe, daß ein bedeutender Teil der Ansiedler von Elephantine von Auswanderern aus dem Gebiete von Samaria abstammte. Nach dem Falle von Samaria im Jahre 722 v. Chr. wird sich die aramäische Sprache ziemlich schnell in jener Gegend ausgebreitet haben. Israeliten, die im Laufe des 7. Jahrhunderts von dort nach Ägypten kamen, hätten dann das Aramäische als ihre Muttersprache dorthin gebracht. Das Heiligtum von Elephantine könnte ihnen seine Existenz zu verdanken haben. — Juden im eigentlichen Sinne, die später, besonders gegen 586 aus Judäa gekommen waren, hätten sich dann mit ihren Glaubensgenossen vermischt und Veranlassung zu der Benennung Juden gegeben, während sie

sein konnte.[1] Daraus ergibt sich, daß es unnütz sein würde, einen Ausweg in dem Umstande zu suchen, daß der Tempel von Elephantine vielleicht während der babylonischen Gefangenschaft erbaut worden sei, als der Tempel von Jerusalem in Trümmern lag.

Halévy,[2] dessen Ansicht Daiches für nicht gerade unannehmbar hält,[3] ist der Meinung, die Existenz anderer Tempel als desjenigen von Jerusalem sei in Palästina verboten gewesen, nicht aber außerhalb Palästina. Aber wenn der Tempel von Elephantine in keiner Weise eine Unregelmäßigkeit bedeutete, warum hatte dann der Hohepriester Jehochanan auf die Anfrage des Jedonja und seiner Kollegen nicht geantwortet? Warum ferner sah sich dann Jedonja nach der wenig freundlichen Aufnahme der Angelegenheit durch die Priester in Jerusalem gezwungen, sich an die Söhne des Sanaballat, die vermeintlichen Protektoren des Tempels von Garizim, zu wenden? Warum hatte Bagohi selbst der ersten Aufforderung des Jedonja und seiner Kollegen nicht entsprochen, und warum gab er ihnen auf die zweite Aufforderung hin nicht das gewünschte Schreiben,[4] sondern nur eine mündliche Antwort, worin eine sehr wichtige Beschränkung lag? Ferner spricht ebenso gegen die Erklärung von Halévy, daß die Juden während des Exils in Babylon und in der Diaspora nicht die Tempel vermehrten, sondern die Synagogen. Es wurde allerdings gegen 165 v. Chr. von Onias, dem Sohne des Hohenpriesters Onias III., unter der Herrschaft des Ptolemäus Philometor der Tempel von Leontopolis in Ägypten erbaut. Die Profanation des Tempels von Jerusalem durch Antiochus IV. konnte dafür als Entschuldigung geltend gemacht werden.[5] Aber trotzdem ist der Tempel des Onias nicht nur niemals in der Folge von den Juden von Palästina als legitim anerkannt worden, sondern seine Errichtung selbst wird von Josephus als Verstoß getadelt.[6] Auf den Tempel des Onias müssen wir nachher zurückkommen. Onias hatte sich bei Philometor auf das Wort Js. 19, 19 berufen.[7] Aber es wäre ver-

---

selbst die aramäische Sprache annahmen und auch unter der allgemeinen Bezeichnung Aramäer mitbegriffen wurden. Es ist ferner aus den Papyri von Assuân bekannt, daß die jüdisch-aramäischen Diener des Jahô zu Elephantine zu einer militärischen Garnison oder Kolonie gehörten, die auch babylonische und persische Elemente umfaßte.

Aus der Art und Weise, wie die Papyri Sachau von der Gründung des Tempels von Elephantine reden, läßt sich kein Gegenbeweis herleiten gegen die Hypothese einer Gründung dieses Tempels im 7. Jahrhundert. In dem Briefe an Bagohi (I, 13) begnügt sich Jedonja allerdings damit, in die Erinnerung zu rufen, daß der Tempel schon unter den ägyptischen Königen (vor der persischen Herrschaft) erbaut worden sei; aber es ist dort gar nicht seine Absicht, das hohe Alter des Tempels zu betonen; er will einfach die Tatsache hervorheben, daß Cambyses bei seiner Ankunft in Ägypten ihn schon vorfand und daß die Perser ihn bestehen ließen, während sie die ägyptischen Tempel zerstörten. Es wird das der persischen Verwaltung als Vorbild hingestellt. Ebenso, wenn Bagohi in seiner Antwort sagt, das Altarhaus habe schon vor Cambyses bestanden (III, 5), so kann man darin einfach die Absicht sehen, hervorzuheben, daß die Ägypter unrecht täten, sich dem Wiederaufbau zu widersetzen, da ja die ägyptischen Könige vor Cambyses den Bau gestattet hätten.

[1] Siehe oben.

[2] Revue Sémitique, Avril 1908, p. 238 f..

[3] Zeitschr. f. Assyr. 1908, S. 199.

[4] Siehe unsere oben angeführte Arbeit De arameesche papyrus-oorkonden van Elefantine S. 30.

[5] Jos. Bell. VII, 10, 2 erzählt, daß Onias (hier Sohn des Simon genannt) während des Krieges des Antiochus gegen die Juden nach Ägypten geflüchtet sei.

[6] Ant. XIII, 3, 2. [7] Jos. Ant. l. c. 1; Bell. l. c. 3.

fehlt, diese Stelle als Beweis für die Legitimität des Tempels von Elephantine anzurufen. Indem der Prophet verkündete, „an jenem Tage" werde Jahwe in Ägypten ein Tempel errichtet werden, hatte er ein außerordentliches Zeichen angeben wollen, das die Ankunft der messianischen Zeit und die Bekehrung Ägyptens zur Religion Jahwes anzeigte (vv. 21 s.).

* * *

Wir haben versucht, die Diskussion über die Gesetzmäßigkeit des Heiligtums von Elephantine, wie sie jetzt steht, wiederzugeben.

Die Schwierigkeit scheint auf den ersten Blick unlösbar zu sein. Die Juden von Elephantine handeln nicht als Schismatiker. Anderseits weicht ihre Haltung sicher von der Regel ab, welche die Juden in der Fremde zu beobachten pflegten; ihre Angelegenheit findet zu Jerusalem wenig oder gar keine Sympathie. Ist übrigens diese Angelegenheit nicht offenbar dem deuteronomischen Gesetze über die Einheit des Heiligtums zuwider?

Wir haben im vorhergehenden genugsam zu verstehen gegeben, daß nach unserer Meinung die Juden von Elephantine sich irgendwie in schiefer Stellung befinden mußten. Aber in diesem letzten Punkte müssen wir sie verteidigen. An der Meinung von Halévy scheint uns das richtig zu sein, daß das deuteronomische Gesetz über den Kultort sich nur auf das Land Kanaan bezog. Dieses Gesetz wollte die Form des Landeskultes im Schoße der israelitischen Gemeinde bestimmen. Das ersieht man sofort aus dem Gegensatze, den der Gesetzgeber statuiert zwischen dem Kult Jahwes, wie ihn das Volk im Gelobten Lande ausüben soll, und den Kulthandlungen der Kananäer (Deut. 12, 2–3, 4). Diese letzteren besitzen viele, über ihr ganzes Gebiet verteilte Heiligtümer. Nicht so Israel! Für die ganze Nation soll es im ganzen Lande nur einen Ort geben, wo alle sich versammeln, um Jahwe, dem gemeinsamen Gott aller Stämme, Gaben und Opfer darzubringen. Das Gebiet von Kanaan ist der Jahwe vorbehaltene Bereich. In diesem Bereich hat Jahwe einen besonderen Ort zu seiner Wohnung auserkoren; dort, in seinem Hause, soll Israel von allen Seiten des Landes her sich versammeln und ihm huldigen. Das Haus Jahwes ist der einzige religiöse Mittelpunkt der Nation. Dieser Grundsatz wird nicht nur durch das Deuteronomium eingeschärft; er wird auch im Gesetze des Bundesbuches vorausgesetzt als schon in Übung befindlich (Ex. 23, 14 ff., 19; vgl. 34, 23 ff.). Die Errichtung eines anderen öffentlichen Heiligtums, eines „Gotteshauses" an irgendeinem anderen Punkte des Landes ist verboten, weil sie wenigstens die Gefahr einer Scheidung im Gefolge hätte. Der religiöse Organismus erhält seine Einheit von dem Bande, das alle Elemente der Nation an den Tempel von Jerusalem bindet. Einen Teil des Volkes von diesem Zentrum lösen heißt ein Schisma begründen (1. Kön. 12, 26 ff.). — Man begreift, daß die Sorge um die außerhalb des Gelobten Landes einzunehmende Haltung dem Gesetzgeber hier gänzlich fernliegen mußte. Ein Heiligtum, das die Juden in fremdem Lande ihrem Gotte Jahwe errichteten, konnte in keiner Weise das Band der religiösen Einheit in Gefahr bringen. Da es außerhalb des Jahwe vorbehaltenen Bereiches lag, außerhalb der Sphäre, in der ein Zentrum als religiöser Sammelpunkt in Frage kommen konnte, so konnte es eben deshalb dem Tempel von Jerusalem niemals Konkurrenz machen; es mußte sich vielmehr durch die Lage der Dinge selbst notwendigerweise in ein Ver-

hältnis gänzlicher Unterordnung unter den Tempel von Jerusalem finden. Aus diesem Grunde würde es völlig ungerechtfertigt sein, die Juden von Elephantine als Schismatiker zu betrachten. Die Stellung ihres Tempels war wesentlich verschieden von der des Tempels auf Garizim. Darum ist es gar nicht erstaunlich, daß sie sich nach Jerusalem wenden; jedenfalls hinderte sie das deuteronomische Gesetz durchaus nicht, sich in Gemeinschaft zu fühlen mit ihren Brüdern in Judäa. Auch die Existenz des Tempels von Leontopolis hat niemals bewirkt, daß die Juden in Ägypten von dem durch das eine Haus Jahwes in Jerusalem gebildeten religiösen Mittelpunkt getrennt wurden. Obwohl eifrige Anhänger der Gründung des Onias, verrichteten sie treu ihre Pilgerzüge nach Jerusalem; sie bezahlten pünktlich ihren jährlichen Tribut für den Tempel von Jerusalem; ihre Priester ließen bei der Eheschließung den Stammbaum der Frau zu Jerusalem prüfen.[1]

Indes, wenn auch die Errichtung eines Tempels zu Ehren Jahwes in fremdem Lande nicht durch das deuteronomische Gesetz verboten war, so folgt daraus nicht, daß sie erlaubt war; wenn die Juden von Elephantine nicht geradezu Schismatiker waren, so folgt daraus nicht, daß ihre Handlungsweise über jeden Tadel erhaben war.

Unabhängig vom deuteronomischen und von anderen Gesetzen über die Einheit des Heiligtums war das Prinzip anerkannt, daß man auf heidnischem Boden Jahwe keine Opfer darbringen durfte, und zwar wegen der Unreinheit dieses Bodens. Die Wüste fiel nicht unter dieses Prinzip, weil sie nicht zu dem Bereich der fremden Götter gehörte. So wird uns ja in den Priestergesetzen die Organisation und die Feier des Kultus in der Wüste beschrieben, ohne daß eine Rechtfertigung dessen für nötig gehalten wird. Die Schlachtung des Osterlammes in Ägypten (Ex. 12) kann hier gleichfalls nicht in Betracht kommen; bei dieser Gelegenheit handelte es sich ja nicht um Opfer, die auf einem Altar dargebracht wurden, sondern um Schlachtungen, die in den Häusern der Israeliten vollzogen wurden.

Der Charakter der Unreinheit des heidnischen Bodens ist durch Amos 7, 17 deutlich ausgesprochen; und Oseas 9, 4 ff. zieht daraus ausdrücklich die Folgerung bezüglich der Feier des Kultus. Die Bewohner des Nordreiches waren gewiß keine allzuängstlichen Beobachter einer Gesetzgebung, welche die Einheit des Heiligtums vorschrieb. Nichtsdestoweniger setzt Oseas bei ihnen das Bewußtsein voraus, daß sie, einmal außerhalb des Jahwe heiligen Gebietes zerstreut, diesem ihre Gaben nicht mehr darbringen können: ihr Brot wird wie ein Brot der Trauer sein: es wird ein unreines Brot sein; alle, welche davon essen, werden befleckt sein, weil die Erstlinge davon nicht dargebracht sein werden im Hause Jahwes.[2] Die Patriarchen, von Abraham, dem Vater des auserwählten Volkes, angefangen, opfern niemals in heidnischen Landen. Abraham bringt kein Opfer dar zu Charan (Gen. 11, 31; 12, 4), sondern erst, da er in Sichem angekommen ist (12, 7); dann in Bethel 12, 8 usw. In Bethel bringt auch Jakob Ölopfer dar vor seiner Abreise nach Syrien, ebendort wird er auch nach seiner Rückkehr den Zehnten opfern (Gen. 28, 18 ff.). Ebenso bringt Jakob vor seinem Eintritt in Ägypten zu Beer-Scheba noch ein Opfer dar (Gen. 46, 1), aber in Ägypten

---

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes ... (2. Aufl.) II (1886) S. 546 f.
[2] Siehe unseren Kommentar zu dieser Stelle in Les Douze Petits Prophètes.

ist von Opfern keine Rede mehr. Man könnte einwenden, es handle sich in den angeführten Erzählungen einfach darum, Heiligtümern Jahwes, die zur Zeit der Erzähler bestanden, eine Weihe zu geben. Aber diese Erzähler haben sicher nicht dadurch, daß sie den Patriarchen jene Handlungsweise beilegten, dem Kult, wie er in den genannten Heiligtümern gefeiert wurde, eine Weihe verleihen wollen; denn dieser Kult war idololatrisch und wurde von den Propheten aufs schärfste verurteilt. Wie dem auch sei, erinnern wir uns ferner, daß die Israeliten im Augenblick des Auszuges aus Ägypten als zum Auszuge berechtigenden Grund anführen, ihr Zweck sei, in die Wüste zu gehen, um dort ihrem Gotte Opfer darzubringen! Es wird vorausgesetzt, daß das in Ägypten selbst unmöglich ist (Ex. 3, 18; 5, 1, 3 ꝛc.). Weisen wir noch auf den Fall des Naaman hin (2. Kön. 5, 17 f.). Um nach seiner Rückkehr nach Damaskus Jahwe Opfer darbringen zu können, nimmt Naaman eine Ladung Erde aus dem Lande Israel mit: auf dem unreinen Boden Syriens würde er dem Gotte Israels kein angenehmes Opfer darbringen können. Unter der nämlichen Erwägung muß man die Wendung erklären, daß die Israeliten im Lande der Verbannung fremde Götter werden ehren müssen (1. Sam. 26, 19; Jer. 16, 13; Deut. 4, 28; 28, 36, 64). Der Gedanke des Jeremias und des Deuteronomiums kann offenbar nicht dahin gehen, daß die Israeliten als Verbannte im fremden Lande die moralische Verpflichtung haben werden, fremden Göttern zu dienen; fügen sie doch gleichzeitig bei, daß diese Götter nichts sind als Holz und Stein, unwert jeder religiösen Verehrung. Sie wollen vielmehr zunächst negativ ausdrücken, daß das auserwählte Volk von dem durch Jahwe zu seiner Dienstleistung auserwählten Lande losgerissen, seinem Gotte nicht mehr den ihm gebührenden Kultus darbringen kann; dann weiter, daß die Israeliten mitten unter einem fremden Volke, das Götter von Holz und Stein anbetet, gewissermaßen in die Gesellschaft der Diener dieser Götter eingefügt, auch selbst als Diener dieser Götter erscheinen werden.

Diese Erwägungen genügen, um die Haltung des Hohenpriesters Jehochanan und seiner Kollegen in Jerusalem verständlich zu machen. Obgleich sie keinen Grund hatten, in dem Heiligtum von Elephantine eine Institution zu sehen, die dem durch das Gesetz der Einheit des Kultortes begründeten Privileg ihres eigenen Tempels zuwider war, so versteht man doch ihre Antipathie gegen dieses in heidnischem Lande errichtete Heiligtum. Priester irgendeines, selbst schismatischen Tempels auf israelitischem Gebiete hätten die gleichen Gefühle hegen können. Freilich hat der Samariter Delaja ebenso wie Bagohi dem jüdischen Abgesandten eine günstige Antwort erteilt. Es ist aber zu bemerken, daß Delaja und Schelemja ebensowenig wie Bagohi den Juden von Elephantine ein S c h r e i b e n schickten, trotz der dringenden Vorstellung des Jedonja bei dem Statthalter von Judäa. Delaja begnügt sich wie Bagohi mit einer mündlichen Antwort, deren Ausdrücke uns nur durch den Bericht des jüdischen Abgesandten bekannt sind. Delaja hat gleich Bagohi Vorbehalte gemacht bezüglich der blutigen Opfer. Es ist wahrscheinlich, daß die Priester von Samaria in der Beurteilung der Frage mit denen von Jerusalem übereinstimmten.

Es ist interessant zu sehen, wie Josephus seinen Tadel über den Tempel des Onias motiviert und erklärt. Wie schon oben bemerkt, wird die Errichtung dieses Tempels von dem jüdischen Geschichtsschreiber und Priester als

Verstoß gebrandmarkt. Er lobt sehr die Antwort, die Ptolemäus Philometor und Kleopatra bei dieser Gelegenheit auf den Vorschlag des Onias erteilen. In ihrem Reskript, sagt Josephus, überlassen die ägyptischen Machthaber dem Onias ganz und gar die Verantwortung für diese Sünde und Übertretung des Gesetzes. Und worin könnte nach dem Reskript des Philometor diese Sünde bestehen? Vielleicht in einer Verletzung des Privilegs des Hauses Gottes zu Jerusalem? Das Reskript erwähnt dieses Privileg mit keinem Worte. „. . . Wir fragen uns mit Staunen, ob Gott dieser Tempel angenehm sein kann, den du an einem Orte, der unrein und voll heiliger Tiere ist, erbauen willst . . .“[1] – Übrigens wäre es nicht unmöglich gewesen, daß die Juden zur Zeit des Josephus das deuteronomische Gesetz über die Einheit des Heiligtums in viel weiterem Sinne verstanden hätten, als der Text verlangt. Auf alle Fälle aber ist nicht zu beweisen, daß es so schon am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. war, nicht einmal zu Jerusalem; und die Handlungsweise des Jedonja und seiner Kollegen zeigt, daß man in Elephantine zweifellos anders darüber urteilte.

Ist der gute Glaube der Juden von Elephantine leichter verständlich gegenüber dem Grundsatz, der den Opfern in heidnischen Landen widersprach, als gegenüber dem deuteronomischen Gesetze von der Einheit des Heiligtums? Es scheint, ja. In diesem letzten Falle handelte es sich um ein geschriebenes Gesetz, das im Verlaufe der Geschichte öffentliche Manifestationen hervorgerufen hatte, welche die religiöse Stellung der Nation gar sehr modifizierten. Das mußte in Elephantine bekannt sein. Das Verbot dagegen, Opfer auf heidnischem Boden darzubringen, ruhte auf einem Gewohnheitsgesetze, auf einem überlieferten Prinzip, und die Erinnerung daran konnte sich verlieren im Schoße einer jüdischen Gemeinde, die gänzlich isoliert, fern vom Mutterlande dem Einfluß einer fremden Umgebung ausgesetzt war. Wie immer die Verantwortung der ersten Erbauer des Heiligtums gewesen sein mag,[2] man begreift, daß unter den folgenden Generationen die Kenntnis des entgegenstehenden Überlieferungsprinzips dem Gedächtnis und dem Bewußtsein der Juden von Elephantine verloren gehen konnte.

Ist es übrigens sicher, daß Jedonja und seine Religionsgenossen über die völlige Unsträflichkeit ihrer Lage sich unbedingt klar waren? Mit gutem Grunde macht man darauf aufmerksam, daß Jedonja niemals die Unterstützung des Hohenpriesters von Jerusalem angerufen hätte, falls er sich Rechenschaft darüber gegeben hätte, daß sein Heiligtum eine Verletzung des Privilegs des Hauses Gottes in der jüdischen Hauptstadt in sich schlösse. Wenn aber die Unrechtmäßigkeit des Tempels von Elephantine sich einzig aus dem Überlieferungsverbot herleitete, auf heidnischem Boden Jahwe Opfer darzubringen, konnte dann nicht vielleicht Jedonja trotz dieser Verletzung der Sitte hoffen, die Unterstützung seiner Glaubensgenossen in Judäa zu finden? Konnte er dann nicht in der Illusion leben, man werde in Jerusalem auf die ganz außergewöhnliche Lage einer Gruppe von Juden Rücksicht nehmen, die schon seit mehreren Generationen auf einer Insel Oberägyptens angesiedelt war; und das patriotische Gemeinschaftsbewußtsein werde beim Hohenpriester Jehochanan

---

[1] Ant. 13, 3, 2.

[2] War vielleicht das Heiligtum zu Anfang nur ein Ort des Gebetes und der religiösen Versammlung, und wurde es nur allmählich zum Opferort umgebildet?

die Oberhand gewinnen über die Mißbilligung eines Verfahrens, das doch schließlich nur eine schwere Unregelmäßigkeit bedeutete? Wirklich wurde der Zweck zum Teil erreicht, indem der Statthalter Bagohi, ohne Zweifel im Einverständnis mit den Priestern von Jerusalem, sich für den Wiederaufbau des Altares und für die Wiederaufnahme der Speise- und Weihrauchopfer aussprach.

Erinnern wir uns zum Schluß, daß die alten jüdischen Lehrer auch den Tempel des Onias nicht absolut verdammen. Sie bedienen sich gewisser Einschränkungen, die schwer verständlich wären, wenn sie das „Haus des Chonja" als schismatisch und dem deuteronomischen Gesetz widersprechend ansähen.[1] Im Traktat Menachôth 13, 10 lesen wir: „(Wenn jemand sagt): ‚Siehe, ich verpflichte mich zu einem Brandopfer', so muß er es im Heiligtum darbringen;[2] wenn er es im Hause des Chonja (= Onias) darbringt, so genügt er nicht seiner Pflicht. Wenn er gesagt hat: ‚Ich werde es im Hause des Chonja darbringen', so muß er es im Heiligtum darbringen; wenn er es aber im Hause des Chonja darbringt, so genügt er seiner Pflicht. R. Schimeon sagt: Das ist kein Brandopfer! (Wenn jemand sagt): ‚Siehe, ich mache das Naziräergelübde', so muß er im Heiligtum geschoren werden; und wenn er im Hause des Chonja geschoren wurde, so hat er seiner Pflicht nicht genügt. Wenn er gesagt hat: ‚Ich will mich scheren lassen im Hause des Chonja', so muß er sich im Heiligtum scheren lassen; wenn er aber im Hause des Chonja geschoren wurde, so hat er seiner Pflicht genügt. R. Schimeon sagt: Das ist kein Naziräer! . . ." Der Sinn dieser Sätze kann nur folgender sein: Ist das Gelübde des Brandopfers oder des Nazireates ohne Beifügung des Ortes, an dem die Ausführung stattfinden soll, ausgesprochen worden, so kann das Gelübde gültiger- und erlaubterweise nur im Tempel von Jerusalem vollzogen werden. Ist das Gelübde ausgesprochen worden unter Beifügung des Ortes der Erfüllung: im „Hause des Onias", selbst in diesem Falle kann es erlaubterweise nur zu Jerusalem erfüllt werden; wenn man es aber im „Hause des Onias" vollzieht, so gilt die Erfüllung als gültig, trotz der entgegengesetzten Meinung des R. Schimeon.[3]

Die Stellung der Katholiken zur deutschen Literatur.

Von Gottfried Rohr, Rektor, Godesberg.

Heinrich Falkenberg in Herchen a. d. Sieg veröffentlichte jüngst unter dem Titel „Wir Katholiken und die deutsche Literatur" eine bemerkenswerte Studie (Bonn, Karl Georgi). Er verfügt über ein seltenes Maß umfassender Literaturkenntnis. Das müssen auch alle diejenigen ihm lassen, die s. Z. die „Katholische Selbstvergiftung", die tatsächlich derselben Feder entstammt, so

[1] Die jüdischen Lehrer des Mittelalters waren im Gegenteil der Meinung, der Tempel des Onias verstoße gegen das deuteronomische Gesetz. Siehe den Kommentar des Maimonides über die hier zitierte Mischna in der Ausgabe des Surenhusius.

[2] = im Tempel von Jerusalem

[3] Daiches (Zeitschr. f. Assyr. 1908, S. 199) macht aufmerksam, daß in Babli Menachôth 109a „bloß die Frage behandelt wird, ob ein im Onias-Tempel dargebrachtes עלה-Opfer Gültigkeit hat. Von מנחה oder לבונה ist nichts erwähnt".

heftig befehdeten. Die scharfe Klinge, die Falkenberg damals führte, er besitzt sie noch immer — leider, muß man sagen. Denn so reißt F. oft mehr nieder, als nötig, gut und — als von ihm beabsichtigt ist.

Trotz mancher Mängel hat die „Katholische Selbstvergiftung" doch auch ihre großen Vorzüge. Vor allem regte sie einmal wieder zu gründlichem Nachdenken an über die unvergänglichen Gesetze, an die literarisches Schaffen nicht minder wie literarisches Bewerten gebunden ist. Dem Einsichtigen ist es auch klar, daß seitdem manche Selbstkorrektur in katholischen literarischen Kreisen erfolgt ist.

Wie wenig nun Falkenberg das ist, was damals ein großer, ja der größte Teil seiner Kritiker aus ihm machte, das beweist er durch seine neue bedeutsame Schrift. Und wenn der Verfasser hofft, „daß diese Blätter dazu beitragen, daß noch nachträglich die „Selbstvergiftung" und ihr Verfasser etwas gerechter beurteilt werden und daß aus jener hinfür nicht herausgelesen wird, was nicht darin steht", so ist diese Hoffnung wirklich berechtigt. Sein Temperament hat freilich damals wie jetzt ihm bös mitgespielt und damals wie jetzt den ruhigen Ausgleich seiner kritischen Betrachtungen des öfteren gestört. Doch das darf und soll eine objektive Beurteilung und die Anerkennung für das Wertvolle in seinen Darlegungen nicht hindern.

Die Schrift wird eröffnet mit der Frage: „Gibt es eine literarische Inferiorität?"

Mit einem gewissen Überdruß geht man an dieses Kapitel heran. Diese Frage ist so oft schon gestellt und in dem nötigen Umfange bejaht worden, daß sich die wiederholte Behandlung derselben wirklich erübrigt. Die Erkenntnis tatsächlicher Lücken im Geistesleben des Katholizismus ist wirklich in den interessierten Kreisen genügend verbreitet. Jetzt ist es von größter Wichtigkeit, nicht noch weiter dem Selbstbewußtsein der deutschen Katholiken Keulenschläge zu versetzen. Ihre Schaffensfreude und Schaffenskraft muß vielmehr angeregt werden, dieser müssen Ziele gesetzt, Wege gezeigt werden. Wer in dieser Richtung sich heute betätigt, macht sich vor allem verdient. In der sachlichen Behandlung der Inferioritätsfrage kann man bez. des Bibliotheks- und Bücherwesens, soweit es für weitere Kreise in Betracht kommt und die eigentlich wissenschaftliche Literatur ausgeschlossen ist, durchweg zustimmen. Aber noch mehr, wie geschehen, hätte die Geschlossenheit und Einheitlichkeit katholischer Grundsätze bei allen denen, die auf ihrem Boden schaffen, als wertvoller Vorzug betont werden müssen. Wie kläglich nimmt sich dagegen aus die ganze Zerrissenheit und Zerfahrenheit, die ebenso oft auf nichtkatholischer Seite zutage tritt, als es sich um die tiefsten und wichtigsten Lebensfragen handelt.

Nicht sehr erquicklich ist die Lektüre des Kapitels „Gral und Gralbündler". Gewiß! Der ewigen Polemik der Gralbündler ist man längst überdrüssig. Auch hat man nicht immer nobel gekämpft. Auch Kralik hat trotz aller Verdienste, die nie vergessen werden dürfen, in mancher Phase des Kampfes nicht gewonnen an Ansehen. Aber gerade dieses Kapitel hätte F., der die Situation sonst so klar und scharf erfaßt, mit vornehmster Ruhe anschneiden müssen. Der Erfolg wäre ihm sicherer gewesen wie jetzt, wo er in der Absicht, seiner Schrift den Charakter der Kampfschrift zu geben, so scharfe Worte gebraucht. „Herunterlümmeln" durfte F. einem Eichert nicht vorwerfen, auch wenn er diesen Ausdruck, wie ich bestimmt annehme, nicht so

aufgefaßt wissen will, wie er klingt. Und Richard von Kralik, dem F. selbst eine ungeheuere Fülle von Bildungsmaterial, große Formgewandtheit und glückliche Initiative zugesteht, durfte er auch nicht als „mittelmäßigen Epigonen" bezeichnen. Kritik solcher Art baut nicht auf, sondern reißt nieder. Tatsächlich sind doch alle die um Kralik eine Kerntruppe, die trotz allem, was sie verbrachen, um die Interessen des katholischen Deutschlands, ganz besonders durch ihre freimütige Initiative, durch ihr unentwegtes Eintreten für unsere Grundsätze sich Verdienste erwarben, die zu vergessen undankbar und ungerecht wäre. Gral und Gralbündler mögen uns nur fortan mit unfruchtbarer Polemik verschonen und in positiver Arbeit uns aufwärts führen — sie sollen der sachlichsten und wohlwollendsten Teilnahme sicher sein.

„Was ist uns die katholische Literatur?" fragt F. weiter. Sie hat „enormen, ja einzigen Wert", sie „stellt eine geradezu imposante Macht dar", „wir besitzen des Guten erstaunlich viel" — lautet die Antwort. Also doch! Was dann an praktischen Regeln angegeben wird, ist vorzüglich. Wo die Polemik ruht, bewährt sich die Sachkenntnis des Verf. stets bestens. Eine der aktuellsten Fragen behandelt das Kapitel: „Also nur katholische Literatur?" Diese Frage muß jeder Einsichtige verneinen. Das tut auch F. in recht vernünftiger Weise. Ja, „man hüte sich, dem schwer zu befriedigenden Publikum Gemeinplätze wie Timeo virum unius libri um die Ohren zu schlagen oder es mit ewigen Jeremiaden über das „Romanlesen" zu verärgern . . . Der Grundsatz: „Nur Katholisches" ist nirgendwo berechtigt, wo überhaupt von Beschäftigung mit Literatur die Rede ist, nicht einmal in den Studierstuben der Seelsorger und in den Bibliotheken klösterlicher Erziehungsanstalten; auch hier bewirkt er nur, daß man Ziele nicht erreicht, die man erreichen müßte, vielleicht gar sich lächerlich macht." So mit vollem Recht F. Und daß er dabei keine Grundsätze preisgibt, ersehe man aus der vollständigen Lektüre besonders dieses und des vorhergehenden Kapitels. Daß die Auffassung in Einzelfragen verschieden sein kann, ist selbstverständlich.

Sehr große Schwierigkeiten bietet die grundsätzliche Beantwortung der Frage: „Was ist schlechte Literatur?" Auch hier kann man F. durchweg zustimmen. Aber mehr Durchsichtigkeit und Folgerichtigkeit wäre nötig gewesen. Man weiß oft nicht, ob der Verfasser nicht plötzlich das korrigiert, was er vorher gesagt, z. B. da, wo er von der Lektüre der Schriften spricht, die einzelne zu beanstandende Stellen enthalten. Zwischen diesem und dem Schlusse des vorhergehenden Kapitels ist in der Tat eine volle Übereinstimmung nicht ersichtlich. Die Sätze über Tendenzliteratur sind gerade mit ihrer Kürze sehr treffend. Bei der Frage über schlechte Literatur überhaupt hätte unbedingt auch die wichtige Frage der Erziehung zum Lesen erörtert werden müssen. Es ist eine ungemein wichtige Aufgabe des Elternhauses und vor allem der höheren Bildungsanstalten, zum Lesen zu erziehen. Auch im Rahmen des Vereinslebens, nicht zuletzt durch den Borromäus-Verein kann da viel geschehen. Das — mir gerade naheliegende — Beispiel mancher weiblichen klösterlichen Erziehungsanstalten beweist es. Der Satz: „Die Kritik der Lektüre muß die Leser nehmen, wie sie sind, nicht wie sie sein sollten," ist mißverständlich. Die Kritik der Lektüre muß eben beides berücksichtigen. Karl May ist übrigens nicht bloß aus den Klöstern zu verbannen. Er sollte nur da geduldet werden, wo es gilt, sensationslüsterne Leser vor der Schundliteratur schlechter Kolportage zu bewahren. Wenn etwas der Erziehung zum Lesen direkt entgegenwirkt,

dann ist es Karl May. Wer an May einmal Feuer gefangen, ist nicht rasch für Besseres zu haben. Und bietet eine katholische Bibliothek einem solchen nichts weiteres dieser Art, dann wird er der besseren Literatur, über die sie verfügt, nicht leicht Geschmack abgewinnen. Sein Geschmack ist eben gründlich verdorben.

In der Frage „konfessionelle und literarische Kritik" ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Absolute Klarheit schafft auch F. nicht. Die Ausführungen P. Pöllmanns in den Hist.-polit. Blättern (Bd. 141) über diesen Punkt sind doch nicht so schwach begründet, wie F. meint. Immerhin bedeuten die Bemerkungen F.s (S. 96 ff.) einen wertvollen Beitrag zu dieser Frage. Unter Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse kann man hier dem Verfasser unbedingt zustimmen. Er verlangt als erstes: Leseanstalten müssen als Bildungs- und (Selbst-) Erziehungsanstalten konfessionell, also für Katholiken katholisch sein. Demgemäß fordert er auch auf der folgenden Seite: „Unsere erste Aufgabe ist nach wie vor, durch positive konfessionelle Arbeit, soweit tunlich auch durch Gründung neuer katholischer Leseanstalten und Ausbau der bestehenden, unsere Kraft zu stärken und auch beim Gegner möglichst große Autorität zu erwerben." Wie kann aber F. das sagen, nachdem er an einer anderen Stelle zwischen diesen beiden Sätzen klipp und klar erklärt hat: „Heute ist die Volksbibliothek (gemeint ist die katholische) als Bildungsanstalt für uns ein verlorener Posten," nachdem er sogar der Meinung Ausdruck gegeben, daß dieser Posten „innerhalb der nächsten Jahre aufgegeben werden muß". Das reimt sich nicht zusammen. Für einen verlorenen Posten braucht man doch nicht mehr ins Zeug zu gehen. Es fordert eben die Behauptung, „Unsere Volksbibliotheken ein verlorener Posten", die im folgenden Kapitel gar als Überschrift erscheint, den schärfsten Widerspruch heraus.

Wenn dann F. verlangt, daß die Katholiken in all den Veranstaltungen, die seitens der Regierung (Schulbibliotheken, Kreis-Wanderbibliotheken, Beamten-Bibliotheken), seitens der Kommunen (Volksbibliotheken, Lesehallen usw.) in steigendem Maße getroffen werden, sich möglichst wirksamen Einfluß wahren, so ist das nur zu billigen. Das ist schon deshalb selbstverständlich, weil zu allen diesen Veranstaltungen, soweit es sich nicht um Stiftungen einzelner handelt, auch die Katholiken durch die Steuern ihren Teil beigetragen haben. Und da muß es stets heißen: Nur nicht ängstlich! Unbedingt für unsere Interessen eintreten! Ohne Engherzigkeit und Fanatismus die entsprechende Berücksichtigung verlangen! Mit bloßer Warnung ist da wahrlich weniger als nichts erreicht.

Wie schon bemerkt, ist die These: „Unsere Volksbibliotheken ein verlorener Posten" durchaus unberechtigt.

Es kann zugegeben werden, daß unsere Mittel es uns nicht ermöglichen, mit allen nicht-katholischen Bibliotheks-Veranstaltungen gleichen Schritt zu halten. Auch ist nicht zu leugnen, daß bei frühzeitigerem Verständnis für die Dringlichkeit der Frage und bei mehr zielbewußter Anspannung der Kräfte weit mehr hätte erreicht werden können. Aber wenn F. die Frage, wie das katholische Deutschland seine diesbezüglichen Pflichten begriffen und erfüllt, was es getan habe, „mit einem glatten Nichts" glaubt beantworten zu können, so bedarf dieses Urteil doch sehr der Einschränkung, so vieles auch tatsächlich versäumt wurde. Gewiß, die Einblicke, die F. in das nicht-katholische Bibliotheks- und Lesewesen gibt, zeigen uns vieles, hinter welchem wir beschämt

zurückstehen müssen. Da sollen wir eben lernen, auch unserseits auf dem Posten zu sein. Aber unsere bereits vorhandenen Bestrebungen und Leistungen mit dem Stigma „verlorene Posten" abzutun, ist nicht berechtigt. F. schwächt schließlich selbst seine These ab, indem er gegen Schluß dieses Kapitels sagt: „Unsere Bibliotheken sind in ihrer bisherigen Gestalt ein verlorener Posten."

Eine Gewissenserforschung von größter Dringlichkeit legt die Frage nach den „Wurzeln der Übelstände" nahe. F. spricht da über: Interessenlosigkeit – Mangel an Opferwilligkeit – Mangel an Arbeitskräften – Laienapostolat – Zersplitterung der Kräfte – Mangel an Kritik. Wenn doch dieses Kapitel allseitige Beachtung fände! Mag auch einzelnes schief beurteilt sein, in allem liegt eine Fülle wichtigster Anregungen. Vor allem müssen wir das Interesse mehr wecken. Dann wird auch schließlich mehr Opferwilligkeit sich finden. So muß namentlich der Borromäus-Verein weit mehr, als das bisher geschah, aus seiner Verborgenheit heraustreten, seine Versammlungen und Beratungen, seine Agitation in Wort und Schrift muß mehr und mehr Gegenstand öffentlicher Erörterung werden. Die gewaltige Bedeutung, die er in seinen Zahlen aufweist, in der Zahl seiner Vereine, seiner Mitglieder, auch in der Menge der verbreiteten Bücher, läßt sich dadurch ganz erheblich steigern. Und weil das alles im Anschluß an schon bestehende Einrichtungen geschehen kann unter geschickter Verwertung des Laienapostolates, ist auch eine weitergehende Zersplitterung der Kräfte nicht zu fürchten. Und je mehr eine so machtvolle Organisation, wie dieser Verein, die Öffentlichkeit beschäftigt, desto weniger werden unfruchtbare und unzweckmäßige Bemühungen ihm das Wasser abzugraben imstande sein.

Den bitteren Klagen F.s über Mangel an Kritik kann man nur zustimmen. Was da ab und zu möglich ist, sollte man nicht glauben. Wie darf es vorkommen, um nur ein Beispiel zu erwähnen, daß eine angesehene Tageszeitung innerhalb weniger Monate über das gleiche Buch zwei Besprechungen bringt, von welchen die zweite, ohne übrigens auf die erste Bezug zu nehmen, der ersten ziemlich genau entgegengesetzt ist? Die Kritik muß vor allem sachgemäß, wahr und ehrlich sein, sie darf aber auch nie in verletzende oder gar direkt beleidigende Form sich kleiden. Was im übrigen F. zu diesem Thema beiträgt, ist recht interessant und der Beachtung wert, aber auch er hätte S. 180 auf das Urteil: „Schamlosigkeit" besser verzichtet.

Was schon hier und da in der Schrift an Grundgedanken zutage tritt, wird dann noch eigens zusammengefaßt in dem Kapitel: „Die obersten Grundsätze für unsere Arbeit" – alles im wesentlichen ungemein wichtig und durchaus begründet, nur hier und da von Schwarzseherei gestört. So fürchtet F. S. 185, unsere Bibliotheken würden vielleicht schon bald zu religiösen Bildungsanstalten geworden sein. Tatsächlich ist man daran, unsere Bibliotheken den allgemeinen Bildungszielen entsprechend einzurichten.

Mit dem Abschnitt: „Der katholische Buchhandel" werden sich wohl die Fachkreise selbst auseinandersetzen. F. zeigt hier eine staunenswerte Vertrautheit. Aber gerade hier hätte F., um seinen äußerst wichtigen Darlegungen durchschlagende Wirkung zu sichern, sich vor zu weitgehenden Behauptungen (Weiß, Lebensweisheit soll zu apologetisch, Weiß, Kunst zu leben zu aszetisch sein) und vor Flüchtigkeiten („Das zu zwei Dritteln katholische Breslau") sich hüten müssen. Diese Fehler ändern aber nichts an der Beweiskraft des sonstigen tatsächlichen Materials.

Auch die Ausführungen über schädliche Konkurrenz und über den charitativen Buchhandel sind höchst aktuell. Die wirklichen Verdienste der St. Josephs-Bücherbruderschaft zu Klagenfurt muß man rückhaltlos anerkennen, aber daß mit dieser Institution dem Bildungsbedürfnis unserer Zeit auch nur in etwa genügt wird, wird im Ernste doch kaum ein Einsichtiger behaupten. Das gilt ganz allgemein, aber erst recht von unseren Städten und Industriebezirken.

Da muß es unbedingt heißen: In erster Linie eine auf möglichster Höhe stehende katholische Volks-Bibliothek! Die vermag ganz anders zu wirken, wie die Bücher der Bruderschaft. Mit F. sind wir da ganz einig, wenn er verlangt: „Wir pflegen mit Eifer und Verständnis den Borromäus-Verein (also kein ‚verlorener Posten'!) und hüten uns vor Kräftezersplitterung."

Gleich beim Beginn des folgenden Abschnittes: „Reform des Borromäus-Vereins", betont F., daß er in seiner Schrift mit Nachdruck für den Verein eingetreten, er hebt die „erfreuliche Entwicklung des Vereins im letzten Jahrzehnt und manche hervorragende Leistung" hervor, beweist also wieder, daß er unsere Bibliotheken doch nicht so ganz als „verlorene Posten" betrachtet. Wer ist nicht mit F. einig darin, daß das Erreichte noch lange nicht genügt, daß der Borromäus-Verein in manchen Punkten unbedingt fortschreiten muß, wenn er seiner hochwichtigen Aufgabe gerecht werden will? Aber es ist unbegründet, seine Leistungen als so ungenügend hinzustellen, wie F. es S. 224 ff. tut. S. 222 hat er selbst zugegeben, daß „der Verein es mit großer Geschicklichkeit verstanden hat, einem Mindestmaß von Leistungen ein Höchstmaß von Gegenleistungen entgegenzusetzen". Der Borromäus-Verein hat seit der Zeit seines Bestehens, wie sein zeitiger Generalsekretär Herz in einer eben erschienenen wichtigen Broschüre: „Der Weg des Buches ins Volk" (Frankfucter Broschüren XXVIII, Heft 8) darlegt, bis Ende 1908 für ca. 5 – 6 Millionen ℳ Bücher an seine Bibliotheken abgegeben. Der Wert der Vereinsgaben zur Begründung von Hausbüchereien betrug im gleichen Zeitraum ca. 16 – 17 Millionen ℳ. Im ganzen wurden also durch den Verein für ca. 22 Millionen ℳ Bücher ins Volk gebracht. Am 31. Dezember 1908 wies der Verein rund 3500 Lokalvereine auf mit rund 165000 Vereinsangehörigen. Diese positive Arbeit darf bei der Kritik des Vereins und seiner Einrichtungen nicht übersehen werden. Dazu ist die Zeitschrift des Vereins „Die Bücherwelt" anerkannt als eines der bestredigierten Organe literarischer Kritik, sie stellt somit einen ganz ausgezeichneten Führer dar für die Vereinsleiter, die dieselbe gratis erhalten. Recht bemerkenswerte Ergebnisse erzielte auch der Generalsekretär des Vereins auf seinen Agitationsreisen. Es gab da stets erfreuliche Resultate in dem äußeren Ausbau des Vereins; selten kehrte er heim, ohne etliche 20 Neugründungen veranlaßt zu haben. Und auch der innere Ausbau setzte in manchen Vereinen ein infolge dieser Agitation. Ich weiß sehr wohl, wie trostlos es in manchen Vereinen, die vielleicht gänzlich der Obhut einer geistlichen Haushälterin übergeben sind, aussieht, wie häufig aber auch unter geistlicher Leitung die Verwaltung nicht entfernt entsprechend der hohen Bedeutung der Sache geführt wird, wie planlos die Bibliotheksgaben gewählt werden, wie wenig geschieht zur Anleitung bei der Wahl der Vereinsgaben, wie verwahrlost die Bücherbestände aussehen, wie wenig oft geschieht, um die wohlhabenden Kreise für die Bibliothek zu interessieren und sie zur Mitgliedschaft oder auch zu einer besonderen Unterstützung zu gewinnen – ich will gar nicht reden von weitergehenden Mitteln, die dem Zwecke des Vereins

durchaus entsprechen, wie Vortragsabende, Leseabende, Lesezirkel im Anschluß an den Verein . . . Aber so vieles auch fehlt, so vieles auch selbst von der Zentralstelle aus noch geschehen könnte und müßte, um die Wirksamkeit des Vereins zu heben, der Gesamteindruck der Darlegungen F.s ist entschieden zu ungünstig. So wird F. der Bedeutung der „Bücherwelt", der Tätigkeit des Generalsekretärs und Redakteurs, der mit hervorragender Sachkenntnis und mit sicherem Zielbewußtsein arbeitet, nicht genügend gerecht. Und doch liegen gerade schon in diesen beiden Punkten die Ansätze zu einer durchgreifenden, höchst zweckmäßigen Reform. Und gerade diese Punkte sind doch wesentlich für die Beurteilung des Gesamtbildes, wie F. es darstellen will. An einigen Stellen ist gerade in diesem Abschnitt die Form der Kritik zu tadeln, die um so mehr zu bedauern ist, als sie zu der tatsächlichen Vornehmheit des Charakters des Verfassers in schärfstem Gegensatz steht. Trotzdem müssen aber seine Darlegungen sorgfältig geprüft werden. Wie ich oben schon bemerkte, bedarf der Borromäus-Verein doch noch manchen Fortschritts. Übrigens bewies auch die letzte Mitgliederversammlung des Borromäus-Vereins (27. Mai 1909), daß dieselbe wie auch der engere Vorstand des Vereins Verständnis für zeitgemäße Reformen hat. So trat man u. a. der so wichtigen Frage näher, in welcher Form die Geschäftsführer der Lokalvereine in der Mitgliederversammlung Vertretung finden könnten. Desgleichen wurden beachtenswerte Anregungen gegeben zu einer wirksameren Vermehrung der Bücherbestände der Lokalvereine, die dringend nottut. Die Lösung dieser Fragen hat große Schwierigkeiten, sie wird aber gefunden werden. Vor allem aber muß der Borromäus-Verein aus der Verborgenheit heraus. Es muß viel über und für ihn gesagt und getan werden. Er muß in aller Mund kommen. Dazu müssen auch eingehendere Berichte über die Generalversammlungen des Vereins dienen. Es ist ein großer Fehler, daß die Berichterstattung über diese bedeutsamen Beratungen so knapp ist. Wie vieles besonders aus den Berichten des Generalsekretärs ist von allgemeinstem Interesse. Das ist dann auch ein Ansporn für seine Geschäftsführer, am Ausbau ihrer Bibliotheken mit Verständnis und Eifer zu arbeiten. Und daß das Erfolg hat, großen Erfolg, beweisen zahlreiche Beispiele. Da weisen auch die ruhig-sachlichen Ausführungen in der Broschüre von Herz manche Wege.

Die Schlußkapitel: „Unsere Aufgaben" und „Der Ernst der Lage" fassen dann nochmals die wichtigsten Ergebnisse der bedeutsamen Untersuchungen zusammen. Der erste dieser beiden Abschnitte ersetzt allein eine Broschüre für sich. Er ist eine Art Programm. In dem letzten korrigiert F. seine These „Unsere Bibliotheken ein verlorener Posten" nochmals, wenn er sagt: „Auf Grund meiner Erfahrungen bin ich überzeugt, daß bei einiger Geschicklichkeit und mäßigem Eifer ein pflichttreuer Klerus mit Hilfe der Laien in einigen Jahren in katholischen Kreisen die schlechte Literatur nahezu machtlos machen und der katholischen eine musterhafte Verbreitung geben kann" (S. 261). So klingt die hochinteressante Studie doch hoffnungsvoll aus.

Es muß als eine ernste Pflicht des Seelsorgsklerus bezeichnet werden, das Buch F.s ebenso wie die erwähnte Broschüre „Der Weg des Buches ins Volk" von H. Herz eingehend zu studieren. Eine Fülle von Material, von wichtigen Anregungen steckt darin. Im übrigen bin ich überzeugt, daß der in seltenem Maße belesene Verfasser Verständnis hat für das Wort: Amicus Plato, magis amica veritas!

Die sozialstudentische Bewegung.

Von Dr. Karl Sonnenschein, München-Gladbach.

„O Jüngling, eine Tat, solang noch heiß
Und ehrbegierig deine Pulse schlagen.“
Fr. Wilh. Weber.

1. Von allen Ständen hat das Studententum am längsten an den alten Formen und, was wesentlicher ist, an der alten Lebensauffassung festgehalten, die der patriarchalischen Zeit eigen war. Alle anderen Stände sind durch die neuere wirtschaftliche Entwicklung von Grund aus umgeformt worden. Aber während die gleichalterlichen Volksgenossen der handarbeitenden Stände, die einstigen weltfremden und gesicherten Lehrlinge, die sorglos durch Dorf und Stadt wandernden Gesellen längst schon in das Getriebe der Fabrik eingezogen waren, während die Mädchenwelt längst schon den Kampf um das tägliche Brot im Handelsgewerbe und in den großen Verkehrsanstalten aufgenommen hatte, wehten noch die Fahnen alter Privilegienherrschaft von den Zinnen unserer Studentenburgen herab und jauchzten noch die kleinen Universitätsstädte wider von der Sorglosigkeit studentischer Maienzeit. Es lebte sich und lebt sich zum Teil heute noch in Tübingen und Jena, in Erlangen und Marburg, in Rostock und Göttingen wie zur Zeit der seligen Spießbürger, die im Studenten einen selbstverständlich zum heiteren Lebensgenuß Bestimmten, einen derer von oben sehen, der noch das Recht hat, sich für Jahre aus der Entwicklung der Zeit auszuschalten. Das Studententum hat am längsten im Banne des Mittelalters gestanden, hat sich am längsten abzuschließen gewußt und hat geglaubt, dieses Abschließen sei die notwendige Voraussetzung einer jugendfrischen Auffassung der Studienzeit.[1]

2. Das war ein Anachronismus, und die neugewordene Zeit konnte auf die Dauer dieses Inselreich patriarchalischer Auffassung nicht ungestört lassen. Der Waffenlärm von außen mußte auch die Vorhallen der Universität erfüllen, und das Volk, das draußen stand, das lebendiger geworden war, bis dicht unter die Säulen der akademischen Weisheit vorrücken. Die ganze Situation der umgebenden Welt hatte sich geändert. „Der Volksgenosse vor 50 Jahren war naiver und unkritischer. Er nahm seine Lage mit einem gewissen gedankenlosen Fatalismus hin, eine Lage, die ja auch im allgemeinen wirtschaftlich erträglich war. Das Universitätsstädtchen von damals war auf das Spießbürgertum zugeschnitten. Der Bediente, der zu arbeiten hatte, wußte noch nichts von Standesbewußtsein und Organisation, die Budenvermieterin, das Dienstmädchen, der Kellner, der Wirt und der kleine Spießer standen noch nicht in der Entwicklung der Volksbildung drinnen. So trug man recht leicht auch den schreienden Widerspruch des froheſten und übermütigsten Studentenbetriebes. Er war kein Widerspruch, sondern es gehörte sich so. Heute aber sind tausend wache Augen auf uns gerichtet, wehmütig oder scharf und trotzig blickend. Sie zählen die Tage, die dem Genuß geweiht, und die Stunden, die verbummelt werden. Sie geben acht auf die Haltung und erforschen die Mienen und gehen dem Gestus nach, der das Volk von der Türe abweist und es fühlen läßt, daß es nicht auf der Höhe des Studenten-

[1] Vgl. den Artikel: „Soziale Studentenblätter“ im „Leuchtturm“ 15. März 1909, S. 129.

tums steht. Die Menschen von heute fragen, Naumann hat das ähnlich so einmal ausgedrückt, warum der Student sieben Tage Sonntag haben dürfe und sie selber nur einen, und warum der Referendar kaum zwei Stunden auf dem Amtsgericht arbeite, sie selber aber zehn oder elf. Der schreiende Widerspruch zwischem derartigem Studententum und heutiger Umgebung wird plastisch klar, wenn wir dieses Studententum einmal äußerlich in das Industriemilieu von heute setzen wollten. Denken wir uns einmal die Universitätsstadt ins Ruhrgebiet verlegt und den Couleurbummel auf die rauchgeschwärzten Straßen von Essen oder Ruhrort und die Studenten mitten unter die Arbeiterscharen gestellt, die aus den großen Fabriken und Werken herausströmen. Wer empfände da nicht die Pflicht, Rücksicht zu nehmen, wer würde da nicht heutiges Studententum in seiner Sorglosigkeit und in seinem Übermut mit brennendem Eisen beschneiden." [1]

3. Diese Neugestaltung der Zeit räumte zugleich mit der landläufigen Auffassung auf, als ob es genüge, auf den Bänken der Universität gesessen zu haben, um später in leitender Stellung an den Geschicken einer Nation mitzuarbeiten. „Wir wiegen uns so gerne in dem Gedanken, die Führer der Nation zu sein. Es ist uns nichts geläufiger, als von den Gebildeten als der herrschenden Klasse zu reden. An diese Führung glaubt aber das handarbeitende Volk seit langem nicht mehr, weil es das Vertrauen zu den Gebildeten verloren hat. Es glaubt vielfach an die Ehrlichkeit dieser Kreise nicht mehr, sieht jedenfalls längst nicht genügend den Wert der geistigen Arbeit für das Gesamtwohl ein. Nur so erklärt sich die rasche Verbreitung, die der marxistische Gedanke von der Erzeugung eines jeden Wertes lediglich durch Handarbeit bekommen konnte. Demgegenüber gilt für die gebildeten Kreise hinsichtlich der durchaus richtigen und naturgemäßen Führung, die in der Bildung selbst beruht, das Goethesche Wort: ›Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.‹ Der Primat der geistigen Arbeit muß erneut erworben werden, es muß dem arbeitenden Volke gegenüber der Beweis erbracht werden, daß die gedankliche Tätigkeit notwendig ist und ihm wieder das Vertrauen gegeben werden, daß wir tatsächlich diese Arbeit leisten und daß wir nicht Faulenzer sind auf Kosten derjenigen, die im Schweiße ihres Angesichts die Hände rühren." [2]

4. Damit ist die Pflicht, die heute dringliche Pflicht, auf die Umwelt Rücksicht zu nehmen, um nicht antisozial und daher antinational zu wirken, gekennzeichnet. Indes das ist nicht die einzige Seite, nach der die Beziehungen zwischen Student und Volksleben sich geändert haben. Auch das Objekt der Bildung ist gegen früher ein anderes geworden. „Genügt denn zur wirksamen beruflichen Arbeit der gebildeten Stände das von den Gymnasien und Universitäten dargebotene akademische Wissen? Haben wir wirklich so viel Kenntnis unserer Umgebung, als unser Volkstum von uns als Mitratern und Mitarbeitern verlangen kann, oder ist nicht unsere Universitätsbildung nach der sozialen Seite hin dringendster Ergänzung bedürftig? Gewiß, zu Großvaters Zeiten hat das Wissen gereicht. Wer gesunden Menschenverstand hatte und seine Studentenjahre nicht verbummelte, mochte ein prachtvoller Berufsmensch werden können. Aber unterdessen sind die Verhältnisse der Um-

[1] Artikel: „Warum" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 2, S. 27.
[2] Artikel: „Warum" a. a. O. S. 27.

welt alle tausendfach komplizierter geworden. Die Postkutschenzeit ist vorbei, der vierte Stand des Industrieproletariates ist mit einer neuen Psychologie groß gewachsen. Die Verkehrsumwälzung, die wirtschaftstechnische Umwälzung, die Bildungsumwälzung, alle haben rechtliche und gedankliche Elemente in unser Volkswesen hineingetragen. Die alten Klassen formen sich um, das weibliche Geschlecht ist in die Arbeit mit eingespannt, das Familienleben von früher in Auflösung begriffen, die Patriarchenzeit ist zerschlagen, und eine neue Zeit liegt in den Wehen ihres ersten Lebens. Da reicht der gesunde Menschengeist des Großvaters nicht mehr aus, da sind Kenntnisse und Studien vonnöten. Der Mediziner hat mit Gewerbskrankheiten und Krankenkassen, der Jurist mit der Großstadtpsychologie, den Sexualproblemen und der modernen Geschichte der Familie, mit dem neuen Rechtsempfinden weiter Volksklassen, mit Koalitionsrecht, Streikbewegung, schwarzen Listen, Trusts, der Theologe mit dem Einfluß des Verfassungslebens auf die Psyche der Gläubigen und dem Einfluß des Wirtschaftslebens auf die Möglichkeit der Beobachtung der Gebote zu rechnen. Und so können wir jeden einzelnen Beruf der Reihe nach vornehmen. Für jeden ist das Wissen ungeheuer komplizierter geworden. Der Staat fühlt es und richtet als Notbehelf Ergänzungskurse für Praktiker ein: soziale Kurse für Mediziner und für Juristen. Der Universitätsbetrieb selbst orientiert sich langsam nach der gleichen Richtung und behandelt stärker als früher die Tagesfragen. Er geht zum Besichtigungswesen über. Wie gebildete Kreise selbst über die Mängel der bisherigen Universitätsbildung nach der sozialen Seite denken, dafür ist Walter Bloems prachtvoller „Paragraphenlehrling" ein literarisches Zeugnis. Nicht von ungefähr sind schließlich sozialwissenschaftliche Vereine und Studentenzirkel zustande gekommen, die den Beitrag der Studentenschaft zur Ergänzung der bloßen Universitätsbildung darstellen." [1]

5. Aber mit dieser berufsegoistischen Feststellung ist der tiefste Grund der bezeichneten Umformung noch nicht aufgezeigt. Weit wichtiger ist die Aufgabe, deren Lösung von der sozialen Erziehung der heutigen jungen gebildeten Welt abhängt. So dringlich früher äußere, rein politische Fragen vor der Nation standen, die ohne die Mitwirkung der gebildeten Schichten nicht gelöst werden konnten, ebenso dringlich erheben heute denselben Anspruch die sogenannten sozialen Fragen nach ihrer ethischen und Bildungsseite. Die Zukunft des sich bildenden Volkes bedarf der Gebildeten, ihrer Mitarbeit und Führung. „Können wir einen Schritt zurück? Nachdem die Volksschule zur Grundlage geworden, nachdem das Bibliothekenwesen das erste Wissen ausbaut, nachdem Theater und Konzert auch dem Niedrigstehenden freisteht, nachdem die Militärzeit die männlichen Volksgenossen mit notwendiger gewisser Vorbildung zusammenruft, nachdem das Wahlrecht sie in den Umkreis der öffentlichen Fragen eingeführt und von ihnen direkte Mitarbeit, daher auch Kenntnisse und Gesichtspunkte fordert, gibt es da noch ein Zurück? Die Volksbildung steigt, oder aber unsere Entwicklung wird brüchig. Der Weg kann nur aufwärts gehen. Auch wenn wir unsere wirtschaftlichen Notwendigkeiten ins Auge fassen. Alle Berufsstände stehen und fallen mit intensiver Bildungsarbeit ihrer Mitglieder. Wie könnte die Landwirtschaft das doppelte deutsche Volk ernähren, wenn nicht Genossenschaftswesen und Maschinen, kaufmännische Rechnung und Kenntnis des Marktes in ihr gekannt und angewandt

[1] Artikel: „Warum" a. a. O. S. 26.

werden. Wie kann das Handwerk konkurrieren, wenn nicht der Handwerker seinen Zunftgenossen zu Großvaters Zeiten an Bildung und Schulung um Haupteslänge überragt? Unsere Industrie ist vor Japan und den Indern nur sicher, wenn unser Arbeiter den schlecht gelohnten und bedürfnislosen Menschen der anderen Zone gegenüber erhöhtes Wissen und erhöhte Kenntnisse aufweist und so weiter. Wer will aber die Bildung bringen, wenn nicht die gebildeten Schichten? Wer kann hoffen, daß sie das Sittenleben, den Charakter, das Familientum unserer Volksgenossen nicht erschüttere und zerstöre, wenn die christlichen Gebildeten abseits der Straße stehen und einer ästhetischen Kultur in ihren vier Wänden nachleben? Tun wir nur einen Blick in unsere Schaufenster, ins Varieté und auf die Plakatsäulen. Wäre so viel Verwirrung in der Erziehung unseres Volkes und in der Darbietung von Wissensstoff möglich, ich erinnere nur an das sexualpädagogische Gebiet, wenn die Gebildeten ihre Pflicht getan hätten? Es gilt daher, Führer auf dem Wege der Nation zur intensiven Volksbildung zu werden." [1]

6. Diese Mitarbeit an der Entwicklung der Nation hat vor allem eine für die Gegenwart und die nächste Zukunft charakteristische Seite: die Versöhnungsaufgabe der gebildeten und besitzenden gegenüber den handarbeitenden Klassen. In der Zeit patriarchalischer Wirtschaftsformen ist der Klassenausgleich durch die Dinge selbst gegeben gewesen. Die hörige Abhängigkeit sicherte zu gleicher Zeit die patriarchalische Fürsorge. Einer vertraute dem anderen. So hatte man's gelernt, so war man's gewöhnt. Unsere Wirtschaftsentwicklung hat uns auch nach dieser Hinsicht auf neuen Boden gestellt. Die Zeit des freien Arbeitskontraktes ist über die Leiche des gegenseitigen Vertrauens zum Ideale der Freiheit geschritten. Vor uns liegt die Aufgabe, wie die lebendig gewordene Nation, die überall ihre Kräfte spannt und webt, in dieser neuen Epoche ihres inneren Wachstums gleichzeitig zu einer einheitlichen Nation und zu einem großen heimischen Herde wieder zu gestalten, an dem brüderliche Kraft und brüderliches Vertrauen die Stärke des Volkes ausmachen. Es handelt sich also nicht nur darum, auf die Empfindsamkeit von heute, mit der unser Großvater nicht zu rechnen brauchte, Rücksicht zu nehmen, sondern darum, auf neuem Boden neues Vertrauen aufzubauen. Heute heißt es, „das geeinte Deutschland verschmelzen, anteilnehmen lehren und anteilnehmen lassen am Aufschwung der Industrie den Proletarierstand, am Erfolg der Landwirtschaft den letzten Knecht, am Handwerk seinen ärmsten Gesellen, am Ertrag des Kaufgeschäfts die sieche Witwe, die die Nadel führt im verstiegensten Zimmer. Das ist der Kampf gegen die Dissonanz des Besitzes, das ist die nationale Arbeit unserer Zeit an der Einheit und Kraft unseres Volkstums. Schlimmer ist, sagt Schmoller, die Dissonanz der Bildungsgegensätze. Unser geistiges Leben einigt nicht genug. Nach Schluß der Volksschule scheidet für ganze Bevölkerungsschichten die Möglichkeit weiterer geistiger Ausbildung aus wirtschaftlichen Gründen vollständig aus, während sie kleinen Schichten direkt reserviert bleibt. Die materielle Arbeit macht sehr viele stumpf und unfähig für geistiges Leben und ertötet. Dadurch wird die Dissonanz des Besitzes, deren gesellschaftliche Notwendigkeit in gewissen Grenzen begreifbar wäre und, verstanden, nicht aufreizen würde, zu einer gesellschaftlichen Gefahr." „Die Volksgenossen von heute erwarten unsere Mitarbeit. Sie stehen schon

[1] Artikel: „Warum" a. a. O. S. 28.

seit langem abseits. Es ist Mißtrauen zwischen sie und uns gesät worden. Das stärkste Mißtrauen säten die, denen das Wort „Volksganzes" ein ungekannter Begriff war, und die für sich und nur für sich gearbeitet haben, die Egoisten. Etwas anders sind sie nicht, auch wenn sie im Mantel des Herrenmenschentums die Philosophen spielen. Das, Kommilitonen, sind die Verräter des Volkstums, das sind die Feinde der nationalen Arbeit. Das Volk, dem noch das Christentum in die Seele geschrieben steht, erwartet von uns die Überbrückung der Kluft. An uns ist es, Vertrauen zu säen. Kritisch schauen die Volksgenossen uns an. Die naive Zeit bäuerlicher Unkultur und patriarchalischer Auffassung ist vorbei. Wache Augen und wache Herzen rings. Wehe, wenn es da keine Jugend gibt, die, statt zu feiern und in den Händen Becher zu heben, in ihren Händen und in ihren Herzen die Herzen des Volkes trägt!" [1]

7. Das mähliche Erkennen dieser neuen sozialen Pflicht, die wir zusammenfassen können als die Pflicht der Rücksichtnahme, die Pflicht des Studiums und die Pflicht der Versöhnungsarbeit, konnte naturgemäß nicht nur die gebildete Welt im allgemeinen treffen, sondern mußte im besonderen die Studentenschaft erregen, denn die Studentenzeit ist als die Vorbereitung auf die spätere Gesamtaufgabe zu betrachten, und was am Horizonte der späteren Aufgaben emportaucht, wird mit sorglicher Aufmerksamkeit schon in der Studentenzeit beobachtet werden müssen. Auf neue Ziele spannt sich neues Wissen, kraftvoller Wille und vorahnende Vorübung in der Zeit der Jugend. „Was du geträumt in grüner Jugend, das mache wahr durch Männertugend, die frühsten Träume täuschen nicht," sagt Arndt. Die praktische Erfahrung bestätigt diesen Satz. Es ist reife Mitarbeit von keiner Generation zu erwarten, die nicht in der Zeit ihres Reifens unreife Vorbereitung getroffen hätte. Laßt unseren jungen Menschen den Traum, sonst nehmt ihr den Erfahrenen die Tat.

8. Dagegen konnte nicht gesagt werden, es würde der Frohsinn der Studentenzeit unter der Bezugnahme auf die späteren großen Aufgaben leiden müssen. Nicht immer hat das deutsche Studententum so gedacht. Übrigens hat die gebildete Jugend kein größeres Recht auf sorglose Jugendzeit, als die gleichalterliche Jugend der anderen Stände, denen des Lebens Bitterkeit auch nicht erspart bleibt. Es durfte gesagt werden, daß der Begriff der Noblesse nicht dazu führt, sich zu drücken und hinter die Schlachtreihen zu stellen, sondern dazu, sich frühzeitig zu den anderen zu gesellen und in der schönen Pflichterfüllung, im harten Mitleiden die neue Lyrik und den neuen Traum zu durchleben. Was gesund an der Jugendfreude war, braucht nicht preisgegeben zu werden, nur sollte es einen stärkeren sozialen Zug tragen und nicht auf die ausschließlichen Kreise der Jeunesse dorée oder der Gebildeten allein beschränkt bleiben.

9. Ferner durften die Korporationen, jene typischen Bildungen des deutschen Studentenlebens, den Hauch des vom Ackerland und aus der Industriewelt zu ihr aufsteigenden Geistes nicht als gegen sich gewendet betrachten. Auch das erwachte Volkstum verträgt eine Studentenklasse und in dieser Klasse zweckentsprechende Bildungen, versteht die Lebenseigenart und die Eigenart des Festefeierns seiner jungen gebildeten Welt, wenn nur zwischen dieser Welt und der seinigen erst wieder einmal geistiger Austausch und geistiges Vertrauen

[1] „1. Soziales Studentenflugblatt", S. 2—3.

herrscht. Die Umformungen der Umgebung verlangen nicht die Vernichtung der korporativen Formen, sondern rufen lediglich nach neuen Geistesrichtungen, nach neuem sozialen Inhalt. Daher darf das Sozialstudentische niemals mit dem Freistudentischen verwechselt werden. Das letztere beschäftigt sich freilich zum Teil mit den äußeren Gestaltungen und Formen des Studentenlebens.

10. Die alten Universitäten kannten auch aus anderen Gründen das sozialstudentische Problem nicht in dem Maße wie die heutigen. Der Zug zur einheitlichen Weltauffassung beherrschte sie. Das Spezialistentum lenkte nicht ab, das ins einzelne bohrende und daher leicht volksentfremdende. Außerdem war die Weltanschauung der Universität noch im ausgehenden Mittelalter dieselbe wie die Weltanschauung des breiten und einfachsten Volkes. Beide mußten sich daher inniger verstehen, wenn die Universitätsaula und die Bauernstube vom gleichen Madonnenbild geziert waren. Diese Zusammenhänge kennt die neuzeitliche Universität nicht mehr, und auch das ist ein Grund, warum gebildete Welt und Volkstum sich so fremd geworden sind.

11. Freilich brauchte deshalb noch nicht der harte Zustand einzutreten, den wir in den letzten zwei Jahrzehnten alle erlebt haben. Es brauchte der Kastengeist der gebildeten Welt nicht so erschreckend aufzuwachsen. Unsere Väter haben in der Jugend des neuen deutschen Studententums ihre Fahnen sehr wohl mitten ins Volk gestellt. Damals „war das Studententum anders. Durch seine Lieder klang es von nationalen Zielen und die Romantik seiner Liebespoesie war übertönt von der Wucht der Tageskämpfe. Das Rapier in der Hand hatte Augenblickswert und die Begeisterung war auf aktuelle Ziele gerichtet. Die junge Welt von damals lebte ihre Zeit mit".[1] Die burschenschaftliche Bewegung von damals war stark von allgemeinen nationalen Zielen ergriffen. Kuttner sagt, „was man so gerne vergißt, ist die Tatsache, daß nicht ihre Trinkfestigkeit, nicht ihre Rauflust das war, was jene Studentenschaft groß gemacht hat, sondern daß sie bei aller Zügellosigkeit der festeste Hort war für die brennenden Ideale ihrer Zeit, ein Hort der Freiheit und der deutschen Einheit. Und man hoffe daher nicht, dieser Generation wieder gleichzukommen, wenn man die alten Ideale äußerlich als Programmpunkte adoptiert; die Zeiten ändern sich, und mit neuen Zuständen tauchen neue Ziele auf: nur die Studentenschaft kann wieder zu Ansehen kommen, welche die Not und das Ringen ihrer Zeit, ihrer Gegenwart erkennt und in sich aufnimmt, welche über die kleinen Fragen des Alltags die großen bewegenden Mächte nicht aus dem Auge verliert. Und auf dem Banner des neuen Jahrhunderts flammt in Riesenlettern das Wort: Soziale Frage".[2] Es läßt sich dagegen nicht einwenden, daß die Frage des Berufsstudiums oder der Weltanschauung als die wichtigeren jeweils im Vordergrunde standen. Diese beiden Fragen wechseln von Epoche zu Epoche wohl kaum an Bedeutung. Die Geschichte aber, die Bewegungen schafft, tut uns nicht den Gefallen, jeweils eine Periode nach dem Wichtigsten zu charakterisieren, sondern vielleicht nach etwas metaphysisch Unwichtigerem, was aber im Augenblick „des Tages Forderung" und das Dringlichste ist, was von der späteren gebildeten Generation soll gelöst werden. Das ist zweifellos während des 19. Jahrhunderts auf

[1] „1. Soziales Studentenflugblatt" S. 1.

[2] Erich Kuttner: „Der Student und die soziale Frage" in „Der Ekkehard", Januar 1909, S. 3, zitiert in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 3, S. 79.

Jahrzehnte hinaus die nationale Frage gewesen. Wer sie aber konsequent durchdenkt, steht heute vor derjenigen, welche wir als die soziale zu bezeichnen gewohnt sind. „Dem Studententum des vorigen Jahrhunderts der Verfassungsstaat und der Aufbau des Hauses, uns die Gesellschaftsorganisation und die Einheitsarbeit nach innen, der Kampf gegen die Kasten und die Überbrückung der Gegensätze. Uns das soziale Studententum!"[1] Sowenig die Generation unserer Väter das Recht hatte, aus ihrer Studentenzeit die Beziehungen zu der großen außenpolitischen Frage zu streichen, sowenig kann die gebildete junge Welt von heute an den innerpolitischen sozialen Problemen vorübergehen. Um so weniger, je riesengrößer es aufwächst. Paulsen spricht ihnen gegenüber von der Schicksalsfrage, die das 20. Jahrhundert lösen müsse. Harnack bezeichnete wiederholt, im vorigen Jahre in Detmold und in diesem Jahre in Heilbronn, den Kampf gegen die Kastenhaftigkeit und die Klassenunterschiede als das Allerdringlichste, was unseren gebildeten Ständen vorgezeichnet ist.

12. Zu derselben Einsicht kamen die Berichte derer, die das skandinavische und angelsächsische Studententum aus der Nähe gesehen hatten. Sie berichteten, daß dort schon seit drei Jahrzehnten eine Wendung zum Sozialstudentischen eingetreten sei, daß der dänische Student in den Ferien in die Ernte ziehe, daß der Norweger Unterrichtskurse abhalte und sich unter das Volk mische, daß der Schwede Rechtsauskunft erteile und populäre Vorträge halte, daß der Nordamerikaner seine Ferienzeit mitten im Wohnungselend der Industriestadt zubringe und daß der stolze Engländer im Namen und mit der Firma seines Kollegs nach Ostlondon Settlementshäuser baue, um dort zu lernen und dem niederen Volke sich nützlich zu machen. Es konnte nicht verborgen bleiben, daß auch der deutsche Student den Weg von Oxford nach London machen müsse. Er konnte sich nicht auf größere Vornehmheit berufen, denn der junge englische Lord, der von Cambridge kam, besaß einen größeren Wechsel als der Bonner Borusse und Palate, der von Ostpreußen oder aus dem Industriegebiet zur lachenden rheinischen Musenstadt zog.

13. Freilich fehlte es in Deutschland nicht an besonderen Schwierigkeiten. Der Kastengeist gehörte namentlich in Norddeutschland fast zu den Rasseneigentümlichkeiten, und es war schwer, dem jungen Fabrikanten- und Justizratssohn, dessen ganze Erziehung sich abgeschlossen von allen anderen Ständen vollzogen hatte, der von der Vorschule des Gymnasiums bis zum Austritt aus der Universität nie gelernt hatte mit einfachen Leuten zu verkehren und dem daher auch der Militärdienst nach dieser Richtung nicht besonders befruchtend sein konnte, bei der absperrenden Entwicklung, besonders der Gymnasialbildung, Gemeinsamkeitsgefühle zu geben. Die parallele junge weibliche Welt war womöglich noch exklusiver und noch ignoranter.

14. Zum Kastenvorurteil gesellte sich die beim Deutschen tiefeingewurzelte Abneigung gegen die Politik. Er sagte der neuen Richtung: „Ihr wollt die Politik. Der junge Deutsche soll sich nicht darum kümmern. Die Zeit kommt schon. Kommt früh genug. Ihr kennt Faustens Urteil."[2] Hinter jeder Annäherung an das öffentliche Leben (und eine solche Annäherung ließ sich, wollte man sozial schulen, nicht umgehen) würde von vornherein politische Intrige vermutet.

[1] Artikel: „Warum" a. a. O. S. 28.
[2] Artikel: „In cammino" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 1, S. 3.

15. Andere fürchteten für das Studium und machten wiederholt darauf aufmerksam, daß das heutige Berufsstudium bei weitem mehr Zeit erfordere als zu Vaters Zeiten. Als ob nicht diejenigen Studenten, die dem Berufsstudium am wenigsten sich widmen, für unser Volkstum die schädlichsten wären und den wenigsten sozialen Geist in sich aufnähmen. Und als ob nicht, worauf Förster aufmerksam macht, in England derartige Bedenken eigentlich niemals mit Ernst geltend gemacht würden.[1]

16. Sodann bot das deutsche Korporationsleben den neuen Notwendigkeiten Schwierigkeiten. Man vermutete einmal wegen des gleichzeitigen Hervortretens der genannten sozialen Strömungen mit den sogenannten freistudentischen Bewegungen, es könne, wie bei letzteren, so auch bei ersteren darauf abgesehen sein, die Korporationen als solche zu mindern und ein neues gesellschaftliches Ideal im Studentenleben aufzupflanzen, während in Wirklichkeit die sozialstudentischen Bestrebungen aus ganz anderen Quellen flossen als die freilich vielfach gleichzeitigen freistudentischen. Andererseits fürchtete man, daß ein etwas stärkerer Hinweis auf die sozialen Zukunftsziele den Familiensinn der Korporation schwächen könne, und übersah, daß es ebenso möglich war, diesem Familiensinn selbst eine soziale Richtung und damit eine innere Bereicherung zu geben. Auch in Kreisen, die den katholischen Korporationen nahe standen, sind diese Bedenken mehrfach und mit Nachdruck geäußert worden.[2]

17. Schließlich bildete die konfessionelle Frage gewisse Schwierigkeiten, da naturgemäß bei der Vorbereitung auf die große soziale Zukunftsaufgabe die Weltanschauung der jungen Gebildeten in Betracht gezogen werden mußte und nur auf einer Reihe von Gebieten völlig neutraler gemeinsamer Arbeit möglich sein würde. Die Bedenken dieser Art sind neuerdings von Buscher in der A. D. B.-Zeitschrift vom 1. April 1909 und in der Broschüre von Dr. Dienstag „Soziale Tendenzen im deutschen Studentenleben“[3] zum Ausdruck gebracht worden. Demgegenüber wurde von katholischer Seite betont: „1. Es gibt eine große sozialstudentische Bewegung, die das gesamte Studententum umfaßt. Es liegt viel daran, sie einheitlich zu fördern. Der Spaltungen haben wir mehr als genug. 2. Man lerne verstehen, daß der katholische Volksteil, als der ärmere, zu dieser sozialstudentischen Erneuerung zunächst seine jungen Gebildeten zu erziehen sucht. Er kann sie zudem allseitiger und tiefer erfassen. 3. Es gibt soziale Arbeit der Gebildeten, die jenseits der neutralen Grenze liegt, wichtige Arbeit, die ohne Grundsätze nicht gepflegt werden kann. Man begreife daher neben der informatorischen und neutralen praktischen Arbeit die Pflege ethischreligiöser sozialstudentischer Gesichtspunkte. 4. Die katholischen Gebildeten erwarten speziell konkrete Aufgaben in nächster

---

[1] F. W. Förster: Christentum u. Klassenkampf. Zürich. Schultheß. 1908. S. 89—90.

[2] Vgl. den Artikel: „Die Lage der katholischen Studentenkorporationen“ eines Ananenphilisters in den „Historisch-Politischen Blättern“ 1908, II S. 814—835; den Artikel von Dr. Laarmann: „Kritische Bemerkungen zur sozialstudentischen Bewegung“ in den „Akademischen Monatsblättern“ 25. Mai 1909 S. 131—137; die Artikel von Dr. Wurm: „Zur neueren katholischen Studentenbewegung“ in der „Akademia“ 15. Mai 1909, S. 6—11. Erwiderungen auf diese Bedenken erschienen in der „Allgemeinen Rundschau“ 27. Febr. 1909, den „Sozialen Studentenblättern“ Nr. 2 u. 3, dem „Akademiker“ („Sozialstudentische Chronik“) und der „Akademischen Bonifatiuskorrespondenz“ Febr. 1909.

[3] Dr. Dienstag: „Soziale Tendenzen im deutschen Studentenleben“, München, Bavariaverlag 1909.

Nähe. Diese machen die Herbeiführung eines besonderen, innigen Kontaktes mit dem sozialen Vereinswesen des katholischen Deutschland nötig."[1]

18. An letzter Stelle ist noch die Furcht vor einreißenden Dilettantismus zu nennen, die viele Gemüter beherrscht. Diese immerhin begründete Furcht kann nicht abhalten, danach zu streben, daß höhere Anforderungen an das soziale Wissen der heutigen Gebildeten im Durchschnitt gestellt werden und vor allem, daß eine auf das Soziale gerichtete Willenserziehung mächtiger einsetze. „Nicht im fachlichen Detail liegt der Wert. Denn nicht jeder Gebildete soll Nationalökonom sein. Das Fach dem Fachmann. Aber dreierlei: das elementare Wissen anstreben, im Rahmen des Möglichen die Praxis miterleben, den Gedanken, im Volksganzen ein Bruder zu sein, aufrichten. Diese drei Dinge."[2]

19. Doch alle diese Schwierigkeiten konnten den Gang der Dinge nicht mehr aufhalten. Die sozialstudentischen Ideen lagen in der Luft. Einen ersten Vorfrühling brachte die Periode der Kathedersozialisten. Aus ihren Anregungen stehen noch die sozialwissenschaftlichen Vereine da.[3] Auch die Agitation Stöckers, welcher der Verein deutscher Studenten entsprang, war stark nach der sozialen Seite hin interessiert. Aber so akademisch wissenschaftlich die erstere Gruppe sich entwickelte, so stark neigte die zweite in das Gebiet der reinen Politik. Von beiden Richtungen kommen heute noch dankenswerte Anregungen, die sozialstudentischen Motive klingen jedoch erst in den folgenden Versuchen rein und stark durch.

20. In Charlottenburg wurde 1901 der erste studentische Arbeiterunterrichtskursus eröffnet. Seine Einrichtung verdanken wir dem Vorkämpfer dieser Bewegung, Ingenieur Wagner (damals in Charlottenburg, heute in München). Charakteristisch ist, daß dieser Versuch aus den Kreisen der Techniker hervorging, also jener Schicht unserer jungen Gebildeten, denen das praktische Leben am nächsten lag und die im Arbeiterkostüm monatelang in der Rotte und am Hochofen gearbeitet hatten. Darin liegt gewissermaßen die Zusicherung einer gesunden Kraft. Die Kurse haben sich seither in überraschend erfreulicher Weise auf etwa 23 Universitätsstädte ausgedehnt und allein im letzten Semester 7000 Arbeiter und Arbeiterinnen durch etwa 300 Universitätsstudenten in Elementarfächern unterrichten lassen. Ihre Leitung liegt in der Hand einer jüngst gebildeten „Zentralstelle der Akademischen Arbeiterunterrichtskurse Deutschlands", die auch die später zu erwähnenden heimatlichen Arbeiterkurse sich angliedert.[4]

21. Gleichzeitig machte sich in Deutschland eine starke Bewegung zur Förderung der staatsbürgerlichen Bildung geltend. Es entstand eine ganze Literatur, die schon von den Schulen, von der Volksschule bis hinauf zur Universität Unterricht in der sogenannten Bürgerkunde verlangte. Der deutsche Verfassungsstaat empfand außerordentlich klar, daß ihm zwar durch eine schnelle politische Entwicklung eine Reihe von Volksrechten in den Schoß gefallen waren, während die zur Ausübung dieser Rechte nötige Er-

---

[1] Artikel: „Konfessionelle Abschließung?" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 3, Seite 51.

[2] Artikel: „In cammino" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 1, S. 4—5.

[3] Die bekanntesten und regsamsten sind die sozialwissenschaftlichen Vereine von Berlin, Freiburg i. Br. und München.

[4] Näheres siehe „Soziale Studentenblätter" Nr. 3, S. 63—64.

ziehung und Bildung nicht in genügendem Maße vorhanden war.[1] Natürlich wiederholte sich die gleiche Betrachtung für das soziale Gebiet.

22. Die Frage wurde alsbald von den Romanschriftstellern ergriffen. Neben anderen sei vor allem auf Rudolf Stratz „Alt-Heidelberg" und Walter Bloem „Der Paragraphenlehrling" verwiesen. Bei Stratz bekennt die Heldin des Romans Erna ihrem Partner John van Lennep, wie ihr, der Fabrikantentochter, zuerst die schwere Frage aufgegangen sei, was denn eigentlich die hundert Hände in ihres Vaters Fabrik Tag auf Tag ab schüfen und erarbeiteten, und wie sie sich schließlich die Antwort habe geben müssen, es sei ihr Brautkleid, das dort gewebt werde. Bei Bloem ist der männliche Partner Werner Achenbach, der junge Referendar von Remscheid, der Träger der sozialen Idee. Wie er begeistert von den Besichtigungen und Gängen spricht, die er in der Umgegend von Remscheid mit neugierigen Augen und bewundernder Seele veranstaltet, wie dann Mathilde staunend sagt: „Ja wahrhaftig, Sie haben das Talent, zu erleben, es ist ja förmlich, als dränge das Leben sich Ihnen auf", antwortet er mit einem Programmsatz der sozialstudentischen Bewegung: „Ich dränge mich dem Leben auf. Man muß die Dinge ansprechen und zwingen, einem Rede zu stehen." Es mehren sich in der deutschen Literatur die Behandlungen ähnlicher Vorlagen.

23. Nicht unbeachtet bleiben darf alsdann die Einwirkung der Tagespresse, vor allem derjenigen der radikalen Partei. Seit ihrem Bestehen wird dort mit großer Sorgfalt jeder studentische Exzeß berichtet mit dem Hinweis darauf, daß das die Vorbildung der späteren führenden Gesellschaftsklassen sei. Das Leben gerade derjenigen Schichten von Studenten, die im Empfinden des Volkstums die Studenten sind, ist leider nicht arm an Szenen, die geeignet sind, den heutigen Volksgenossen in Erstaunen zu setzen und zu verletzen. Eine überlebte Privilegienauffassung und Rücksichtnahme der Polizeibehörde gegenüber Übergriffen des Studententums fördert die an sich schon vorhandene Schärfe.[2]

24. Alle diese Ursachen wirkten zur Erzeugung sozialer Strömungen innerhalb der Studentenschaft zusammen, auch innerhalb der katholischen. In

---

[1] Vgl. Hesse: „Nationale staatsbürgerliche Erziehung" in den „Monatsheften der Comeniusgesellschaft" April 1909, S. 27—37.

[2] Vgl. noch aus letzter Zeit den Bericht der „Mannheimer Volksstimme" vom 12. Juni 1909, Nr. 156, über: „Nachtvorstellungen der Heidelberger Studentenschaft", den Bericht desselben Blattes vom 15. Mai 1909, Nr. 130 über das Benehmen Heidelberger Studenten im Schwetzinger Schloßgarten. Der letztere Bericht des sozialdemokratischen Blattes schließt mit den Worten, dieser Vorgang werfe wieder „ein eigenartiges Licht auf die studentische Jugend, namentlich wenn man bedenkt, daß ein Teil dieser Herrchen einmal berufen ist, vom grünen Tisch aus über Ordnung und Sitte zu urteilen. Auch diese werden dann gewiß sich in schärfster Tonart über die zunehmenden Rohheiten der unteren Volksklassen großspurig auslassen." Die Runde durch die radikale Presse machten vor kurzem Berichte über das Betrunkenmachen von Kindern durch Korporationsstudenten in Marburg, sowie die immer wiederkehrenden Reserveoffiziersbrutalitäten, die sich vielfach in studentischer Gesellschaft abspielen. Mir persönlich teilte noch jüngst das Mitglied eines katholischen Jünglingsvereins, der unter Führung des Präses eine zweitägige Rheintour machte, seine Eindrücke mit über das Benehmen eines Bonner Korps, das gleichfalls nach Remagen einen Ausflug gemacht hatte. Die jungen Leute unseres Jünglingsvereins waren starr über die Unverschämtheiten, die sich die Herren Korpsiers Kindern, die des Weges kamen, gegenüber erlaubten. Alles das wirkt zusammen. Zweifellos, daß diese Dinge mehr Sozialdemokraten züchten, als der spätere Regierungsbeamte durch Mitarbeit an der sozialen Gesetzgebung wieder bekehren kann.

ihr hatte ohnehin die Kulturkampfszeit schon starke soziale Solidaritätsgefühle ausgelöst. Der kirchenpolitische Kampf hatte die deutschen Katholiken aller Gesellschaftsschichten zu einer einheitlichen Masse verschmolzen. Der junge Gebildete nahm an den Veranstaltungen des katholischen Vereinslebens schon aus dem religiösen Interesse, das die Kämpfe boten, Anteil. Die Studenten waren in den Gesellenvereinen heimisch und unterstützten die Vereinsleiter durch den einen oder anderen Vortrag. Auch die Vinzenzarbeit erlebte in jenen Jahren eine besondere Blüte. Damit ist eine wertvolle Tradition gegeben, an die heute wieder angeknüpft wird. Daß die wissenschaftlichen Vorträge in den Korporationen selbst lange Zeit nach der Seite zu orientieren suchten, sei noch hinzugefügt. Hitzes erstes Werk ist aus Vorträgen in seiner Korporation entstanden.

25. Das Jahr 1903 brachte die Gründung einer ersten „Sozialcharitativen Vereinigung" in Freiburg i. Br.[1] Damit ist der Typ einer interkorporativen Vereinigung innerhalb der katholischen Studentenschaft geschaffen worden, der im Laufe der Jahre eine Reihe von Nachbildungen mehr oder weniger gleicher Art erfahren hat. Es bestehen heute sozialcharitative oder ähnliche Vereinigungen an etwa 10 Universitäten.[2] Der Name sozialcharitativ[3] hat der Überzeugung der Gründer Ausdruck geben wollen, daß, neben etwa am Orte bestehenden sozialwissenschaftlichen Vereinigungen, es gerade Aufgabe der katholischen Studenten sei, die Anregung zur praktischen Betätigung des sozialen Sinnes mit der Informationsaufgabe zu verbinden. Daneben bestand sehr lange Zeit als einziger selbständiger akademischer Vinzenzverein der von Bachmann geleitete Straßburger.[4] Die Sozialcharitativen Vereinigungen gehen darauf aus, Vorträge, hauptsächlich von Fachleuten, und Besichtigungen darzubieten. Sie sollen zu gleicher Zeit den geistigen Sammelpunkt aller an der betreffenden Universität sozial interessierten katholischen Studenten bilden. Ihre bisherige Tätigkeit kann als sehr segensvoll hingestellt werden.[5] Sie hängen jedoch vorläufig noch zu sehr von dem Eifer einzelner Persönlichkeiten, die vielfach mit Semesterschluß wechseln, ab.

26. Neben dem Erstarken und der Neugründung sozialcharitativer Vereine ist in den letzten Jahren ein erhöhtes Interesse für Vinzenzarbeit freudig zu konstatieren. Akademische Vinzenzarbeit wird augenblicklich seitens katholischer Studenten in folgenden Städten getrieben: Berlin, Bonn, Breslau, Darmstadt, Freiburg i. Br., Göttingen, Marburg, München, Münster i. W., Straßburg und Würzburg. Die Entscheidung, ob zu diesem Zwecke ein selbstständiger akademischer Vinzenzverein oder die Mitarbeit in den bürgerlichen

---

[1] Besondere Verdienste um ihre Gründung gebühren Herrn Referendar Schmitz (Köln).

[2] Die fortlaufende Berichterstattung über dieselben bieten die „Sozialen Studentenblätter". „Ebenso erscheinen Tätigkeitsberichte im „Akademiker".

[3] Über den Namen „Sozialcharitativ" vgl. den Laarmannschen Artikel: „Kritische Bemerkungen zur sozialstudentischen Bewegung" in den „Akademischen Monatsblättern", der letztere in vornehmer und positiver Weise bespricht. Die Einzelurteile des Verfassers sind jedoch mit Vorsicht aufzunehmen. Über sozialcharitative Vereinigungen vgl. weiter den Artikel von Auer: „Die sozialcharitativen Vereinigungen katholischer Studenten Deutschlands" im Akademiker 1909, Nr. 2, 3 u. 4.

[4] Vgl. Bachmann: Die ersten 25 Jahre der Tätigkeit der Akademischen Vincenz-Konferenz vom hl. Bonifatius zu Straßburg i. E., 2. Aufl., Mainz 1909, Falk.

[5] Vgl. Clostermann: „4 Jahre sozialer Arbeit unter Akademikern zu Bonn" in der „Sozialen Kultur" Oktober 1908, S. 612—617.

Pfarrkonferenzen der geeignetere Weg sei, wird dabei jeweilig örtlich gegeben. Beide Wege haben ihre Vorzüge.[1] Empfehlende Beurteilungen der Vinzenzarbeit mehren sich von Tag zu Tag.[2]

27. Dabei hallt die Universitätswelt heute wider von den Stimmen politischer Agitation im engsten und weitesten Sinne des Wortes. Es kann geradezu als ein charakteristisches Zeichen der augenblicklichen Periode des Universitätslebens bezeichnet werden, daß sich nämlich zwischen das offizielle Dozentenkollegium der Universität ein inoffizielles Kollegium jener Persönlichkeiten einschiebt, die von außen her die Universitätsjugend zu beeinflussen suchen. Immer häufiger führt den Schriftsteller, den Sozialphilosophen, den Parteipolitiker, den Frauenrechtler der Weg in die Universitätsstädte. Helene Stöcker, Adolf Damascke, Friedrich Naumann, Adolf Korell, Paul von Hoensbroech, Wilhelm Ohr, Georg Pfannkuche, Franz von Liszt, Maximilian Pfeiffer, Johann Giesberts, Fanny Imle, Julius Bachem sind Namen, die wir in den letzten Jahren am schwarzen Brett der Universität angeschlagen, oder auf den Laufzetteln, die am Portale verteilt werden, gedruckt finden. Doch damit ist's nicht genug. Studentische Gruppen widmen sich ausgesprochener als früher Fragen des öffentlichen Lebens. Der „Freibund" dient direkt liberalpolitischer Vorschulung und steht in engem Zusammenhang mit dem „Nationalverein für das liberale Deutschland", dessen Sekretär, Wilhelm Ohr, gleichzeitig als Vorkämpfer der Freistudentenschaft neutralen Ideen, gleichzeitig als Leader der Freibundbestrebungen liberalen dient. Es treten stärker in den Vordergrund der „Akademische Bismarckbund", die „Vereinigung zum Studium des Ultramontanismus", die akademischen Ortsgruppen des „Evangelischen Bundes".

28. Zudem wächst stärker denn je gerade in den letzten Jahren in den gebildeten Schichten von Deutschland das Gefühl, daß die Art, wie wir die sozialen Schwierigkeiten behandeln und zu überwinden suchen, nicht ausreiche. Während man die Gesetzgebung unseres Landes als eine der ersten von Europa preist, während die Klassenorganisationen sich ansehnlich und wuchtig entwickeln, während Schulbildung und Lektüre in andauerndem befriedigenden Steigen begriffen sind, fühlt dennoch unser Volkstum in allen Schichten das Prekäre und Unbefriedigende der gegenseitigen Beziehungen seiner einzelnen Teile und Klassen zueinander. Der Kastengeist hat nicht ab-, sondern zugenommen. In den „unteren" Kreisen der Gesellschaft der Klassenkampfgedanke und eine im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern unerhörte sozialistische Verbitterung, in den „oberen" die rücksichtsloseste Exklusivität und das ablehnendste Herrengefühl. „Die Menschen, die in der zweiten Klasse, kennen diejenigen nicht, die in der vierten fahren. Das gebildete Mädchen weiß unsagbar wenig über das Leben derer, die auf der anderen Seite der Stadt wohnen."[3] Es kommt ins Gedächtnis der häufig in der Literatur wiederkehrende Gedanke, daß wir in Australien und im griechischen Altertum besser Bescheid wissen als in der nächsten Umgebung.[4] Nichtkennen auf beiden Seiten. Wie wäre es bei der Art der Vorbildung auch anders denkbar? Der Proletarier hat keinen Einblick in den Wert der geistigen Arbeit und kein

[1] Vgl. „Soziale Studentenblätter" Nr. 1, S. 12—13, Nr. 2, S. 30—33, Nr. 3, S. 62.

[2] Vgl. Trimborn auf dem Katholikentage zu Neiße, Wurm in der „Akademia" 15. Mai 1909, Laarmann in den „Akademischen Monatsblättern" 25. Mai 1905 usw.

[3] Artikel: „Unser Programm" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 3, S. 53.

[4] Vgl. u. a. Gnauck-Kühne „Arbeiterinnenfrage" Kapitel 1.

Zutrauen zu der Pflichterfüllung der geistestätigen Gebildeten. Diesen hinwiederum fehlt es vielfach, ja im Durchschnitt an der nötigsten Kenntnis seiner Umgebung und deren Bedingungen. In der „Straßburger Post"[1] berichtet jemand unter dem 8. Juni 1909: „Unter 10 Studenten, die ich fragte (wenn sie nicht gerade neuere Historiker waren), ob wir Freihandel oder Schutzzölle hätten, haben fünf die Antwort völlig versagt und noch einige schwankend geantwortet; von dem Wesen des Invaliditätsgesetzes hatten alle 10 keine Ahnung." Den mangelnden Kenntnissen gesellt sich das gesellschaftliche Vorurteil zur Seite. Diesen Vorurteilen treu zu bleiben ist das Gegebene. Denn „es ist bequem, antisozial zu sein und seinen eignen Launen nachzugehen. Es ist bequem, ignorant zu sein und über den Pöbel zu schimpfen. Es ist bequem, ererbte Vorurteile weiterzuschleppen und nicht den Mut noch die Energie haben, sich aus ihnen zu rütteln. Es ist bequem, zu genießen und nicht zu fragen, wer das alles geschaffen hat. Es ist bequem, Ästhet zu sein und vor der Prosa die Lider zu schließen."[2] Ein solcher Kastengeist wird zur größten Gefahr unseres Landes. Hier versagt die Maschinerie der Gesetzgebung und der Machterfolg der Organisation, aber ebenso die bloß intellektuelle Arbeit. Es gibt auch unsoziale „soziale" Beamten. Hier handelt es sich vielmehr um Erziehungsarbeit, die geleistet werden muß und bei der naturgemäß die gebildeten Schichten den Anfang zu machen haben. Die Sehnsucht nach wiederkehrendem Vertrauen wächst mit der Einsicht, daß selbst stets steigende Konjunkturen über gewisse materielle Verbesserungen nicht hinaushelfen können. Ein Ausgleich der Interessen ist aber nur möglich bei entwickeltem ehrlichen Solidaritätsgefühl innerhalb des Volkes.

29. Es drängt daher alles auf eine großzügige Bewegung, die sich der jungen gebildeten Welt bemächtige und die ihre Seelen erobere. Die Anzeichen dazu sind vorhanden. Es regt sich, um bei den Katholiken zu beginnen, der soziale Gedanke stärker denn je in den Verbänden der katholischen Korporationen. Die „Unitas" hat sich 1908 mit einer Resolution ihrer Generalversammlung auf die soziale Arbeit festgelegt. Eine ähnliche Resolution faßte in diesem Jahre der Philistertag des Verbandes katholischer „Studentenvereine". Im Verband der „Verbindungen" ist ebenso wie bei den beiden vorhergenannten und bei den kleineren Verbänden die Diskussion der Verbandsorgane über sozialstudentische Regsamkeit eine lebendige. Rege ist die Teilnahme katholischer Freistudenten an sozialstudentischen Bestrebungen. In der weiteren Studentenschaft ist im letzten Jahre das Erstarken ähnlicher Bestrebungen bei den „Burschenschaftlern", speziell bei den Reformburschenschaftlern zu konstatieren.[3] Ihren Traditionen entsprechend berücksichtigt das sozialwissenschaftliche Gebiet stark der „Verein deutscher Studenten". Der „Schwarzburgbund" zeigt ebenfalls Regsamkeit. Zur Förderung sozialstudentischer Bestrebungen innerhalb der katholischen Studentenschaft besteht sodann seit 1908 ein eigenes „Sekretariat Sozialer Studentenarbeit", das sich der Unterstützung der großen sozialen Vereine (Volksverein, Arbeiterwohl, Arbeitervereine, Gesellenvereine usw.) erfreut.[4]

---

[1] Artikel: „Politische Erziehung der akademischen Jugend".

[2] Artikel: „Unser Programm" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 3, S. 54.

[3] Vgl. Buscher und Dienstag a. a. O.

[4] Das Sekretariat veröffentlichte bisher: 5 „Soziale Studentenflugblätter" (1. Studenten und soziale Welt; 2. Soziale Ferienarbeit; 3. Akademische Vinzenzarbeit; 4. Soziale

30. Als Ziel dieser neuen sozialstudentischen Bewegung kann hingestellt werden: 1. Der Ersatz bisheriger mangelhafter sozialen Vorbildung durch elementare Kenntnisse auf dem genannten Gebiete; 2. die Erziehung des Willens zu wirklicher Gemeinnützigkeit und 3. die erhöhte Schaffung von Verkehrs- und Freundschaftsgelegenheiten zwischen Mitgliedern der verschiedenen Klassen. Damit ist das intellektuelle, das ethische und das praktische Moment der Bewegung gegeben. Bessere soziale Kenntnisse zu vermitteln wird Aufgabe einer bezüglichen Reform der Gymnasialbildung, erhöhten Besuches nationalökonomischer Vorlesungen, einer Pflege des sozialen Vortragswesens innerhalb und außerhalb der Korporationen, ernsten privaten Studiums und eines steigenden öffentlichen Interesses in der Studentenschaft sein. Die Willenserziehung richtet sich vor allem gegen den bequemen Kastengeist. „Sozial sein heißt bereit sein, über den Egoismus meiner Person und den Egoismus meiner Klasse die Arbeit am Ganzen, die Sorge für alle zu stellen, heißt uneigennützig, was mir an Kraft und Liebe bleibt, für das Wohl der Gesamtheit hingeben, heißt Opfer bringen, die nicht mir fruchten, sondern dem Höhenweg dienen, den wir die Mitmenschheit sollen helfen emporzugehen."[1] Die Erziehung hiezu schöpft ihre Kraft aus den Grundsätzen des Christentums. Die Erstrebung des dritten Zieles, des vermehrten Kontaktes der gebildeten und arbeitenden Stände entspricht dem jugendlichen Charakter des Studententums, das positiv schaffen will. Der Verkehr mit den anderen Volkskreisen in den Semestralen oder heimatlichen Arbeiterkursen, bei der Gemeinschafts- und Residenzarbeit, in den kleinen Dienstleistungen, die der Student den sozialen Standesvereinen, durch Übernahme der Bibliothek, durch Leitung des Turnklubs, durch Förderung der Theaterabteilung, durch Veranstaltung eines Volksbildungsabends, durch Arrangement gemeinsamer Spaziergänge leisten kann, ist ein überaus wertvoller kleiner Übungsplatz, auf dem Kenntnisse vermittelt und die soziale Willensenergie gestählt werden kann. Derartige Kontaktgelegenheiten müssen organisiert werden, da es bei Lage der Dinge dem einzelnen jungen Gebildeten unmöglich ist, aus sich allein den geeigneten Weg zu seinen Volksgenossen zu finden.

31. Die so umgrenzte sozialstudentische Bewegung darf hoffen, praktische Erfolge zu erreichen, zumal da sie sich sehr wohl über die Grenzen klar ist, die ihre Versuche in praxi haben. „Es handelt sich um die Eroberung einer Elite. Denn eine Gruppe macht die öffentliche Meinung."[2] Diese öffentliche Meinung wird auch denjenigen, der der Bewegung fernsteht, soweit infizieren, daß ihm später das Urteilen und Handeln im sozialen Sinne wesentlich näher liegt als das Gegenteil. Derartige geistige Beeinflussung steht an erster Stelle. „Nicht die Anhäufung einzelner Handlungen, nicht die Anhäufung der Besichtigungen, nicht die Fähigkeit des Räsonnements, sondern

Studienvereinigungen; 5. Korporationsaufgaben). 2 „Mitteilungen" und eine kleine Zeitschrift „Soziale Studentenblätter". Das Sekretariat ist gedacht und wirkt lediglich als Ausgangspunkt für Anregungen und agitatorische Tätigkeit. Sein Ziel ist die Interessierung der katholischen Studentenschaft für jedwede Form sozialstudentischer Regsamkeit. Der Hauptteil seiner Tätigkeit entfällt auf die Ferien. Die „Sozialen Studentenblätter" kosten jährlich ℳ 1 und erscheinen achtmal in den Ferien. „Teilnehmer" des Sekretariates zahlen ℳ 3,— jährlich und erhalten sämtliche Drucksachen fortlaufend zugestellt. (Adresse: M.-Gladbach, Sandstr. 5.)

[1] Artikel: „Unser Programm" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 3 S. 52.

[2] Artikel: „Unser Programm" a. a. O.

das Umlernen im Denken und Wollen ist das Ziel. Jede Betätigung ist nur Mittel und kann Sport oder Gewöhnung werden. Die Seele soll umgewandelt werden zu unseren neuen Pflichten.[1] Damit ist zugleich der Einwand beseitigt, als ob in der sozialstudentischen Bewegung eine unverträgliche Übertreibung liege.[2] Die Herausstellung der sozialen Erziehung für das praktische Leben als der charakteristischen Aufgabe der nächsten Jahrzehnte entspricht durchaus den drängenden Bedürfnissen der Gegenwart und widerstreitet nicht der etwaigen Feststellung, daß das Berufsstudium und die Weltanschauungsfrage als wichtigere Dinge anzusehen seien. Ebensowenig kann die Forderung übertrieben genannt werden, daß alle jungen Leute herangezogen werden müssen. Soweit es sich um die praktischen Übungen handelt, sollte schon möglichst sparsam eine Dispens erteilt werden, soweit es sich aber um den sozial gerichteten Geist der Bestrebungen handelt, muß direkt verlangt werden, daß jeder Durchschnittsgebildete zu ihm erzogen werde. Die nationale Zeit hat gleich bedingungslos von nationalen Pflichten des jungen Deutschen gesprochen. Warum soll die soziale Zeit nicht mit ähnlicher Energie sich durchsetzen?

32. Der katholische Volksteil ist an diesen Bestrebungen doppelt stark interessiert. Sie sind ihm zunächst als ein Mittel wertvoll, den Mangel an gebildeten Laien im sozialen Vereinsleben grundlegend zu überwinden. Tatsächlich ruht im Augenblick noch fast die gesamte Arbeitslast des Vereinswesens auf dem Klerus und den Vertretern der unteren und mittleren Stände, woraus sich zahlreiche Mißstände und Mängel zweifellos sowohl für die unmäßig in Anspruch genommenen Vereinsleiter, als auch für das Niveau und die Richtung der Vereinstätigkeit selbst ergeben. Die sozialstudentische Bewegung ist ein aussichtsreiches Mittel, diesen Zuständen ein Ende zu bereiten. Aber auch vom Standpunkte des katholischen religiösen Lebens ist der Katholizismus an ihr interessiert. Denn es kann nicht übersehen werden, wie tiefe und ernste ethische Impulse von der sozialen Mitarbeit ausgehen.

33. In den katholischen Korporationen selbst ist für die Aufnahme des sozialen Erziehungsprogramms der denkbar geeignetste Boden vorhanden. Ja, man kann sagen, die Aufnahme desselben „in ihr Programm sei eigentlich nur der konsequente Ausbau und das Zurückgehen auf überaus tiefprogrammatische Grundideen" der katholischen Korporationen. „Grabt nur einen Schritt tiefer in euren Mutterboden, und das Quellwasser sozialstudentischer Bewegung beginnt schon zu steigen. Nehmt, o Freunde, alles, was ihr an Charakteristischem besitzt, und schaut es unter dem Gesichtswinkel unserer Bewegung an. Ihr werdet sagen müssen: stärkere soziale Züge liegen in den Grundideen keiner anderen Bewegung."[3] Im einzelnen kann hingewiesen werden auf das Sittlichkeitsprinzip, auf die Ablehnung des Duells und auf die Teilnahme am religiösen Volksleben als auf drei direkt sozial zugespitzte Prinzipien, abgesehen davon, daß schon das Prinzip der Religiosität des Christentums in sich stark sozial disponiert und daß die bisherige Geschichte der katholischen Korporationen starke Einschläge nach der sozialen Seite hin aufweist, wie oben gezeigt wurde.[4]

---

[1] Artikel: „Unser Programm a. a. O.

[2] Vgl Laarmann a. a. O.

[3] S. „Soziales Studentenflugblatt" S. 2.

[4] Vgl. die Ausführungen des genannten Flugblattes und die Erwiderung auf Laarmanns Artikel in den „Akademischen Monatsblättern", Juni 1909.

34. So wuchs zunächst die soziale Regsamkeit der Studentenschaft im Semester. Es erübrigt sich nach dem oben Ausgeführten auf diese hier nochmals näher einzugehen, wohl aber sei der Blick mit Sorgfalt den Ferien zugewandt in deren Ausnützung ein ganz neuer Zug kam. Die Ferien eignen sich in besonderer Weise für sozialstudentische Bestrebungen. „Vielleicht gibt es keine Zeit im Jahre, die uns dem Volksganzen näher führte, als die Ferien, in denen wir aus der Aula des akademischen Lebens und vielfach aus der Burgherrlichkeit studentischen Treibens in das einfache, nüchtern wirkende Heimatland zurückkehren. Wir wissen wieder und hören von dem, was Volksgenossen besprechen und erwägen, gewöhnen das Auge wieder an die Farbe der nächsten Umgebung, wo Kinder schreien und Arbeit drückt und der Alltag in seiner Eintönigkeit und das schwere Lebensproblem und soziale Sorgen in ihrer zehrenden Kraft sich ausprägen. Wir stehen wieder im Volke. Da wäre also eigentlich die Gelegenheit zu sozialer Arbeit die günstigste. Da könnten zerrissene Bande wieder geknüpft werden, entschwundenes Gemeinsamkeitsempfinden wieder aufleben, der Sinn für das Reale und Lebendige sich wieder stärken und die Probe auf Anregungen gemacht werden, die vielleicht die Theorie des Semesters gebracht hat."[1] Ein reiches Programm ist dieser Zeit vorgelegt worden. Zunächst wurde die Besichtigungs- und Vortragsarbeit organisiert. Es sind 1908—1909 78 soziale Ferienvereinigungen gegründet worden. Dieselben organisieren sich je nach Kreisen (Bezirksämtern oder Amtsbezirken) und bringen die Gegenstände staatsbürgerlichen und sozialen Interesses in dem betreffenden Bezirke zur Anschauung. Gleichzeitig sind damit die Vortragsgelegenheiten verbunden. Grundprinzip dieser Bestrebungen ist die Heranziehung aller katholischen Studenten ohne Ausnahme zu den Veranstaltungen und der nichtvereinliche Charakter der Ferienvereinigungen.[2] Neben die Ferienvereinigungen treten kleinere Studienzirkel, in denen in engerem Kreise soziale Bildung, Behandlung einzelner Fragen an der Hand wissenschaftlicher Werke gepflegt wird. Andere kleine Zirkel können sich agitatorischer Tätigkeit zur Heranziehung von Studenten zur Vinzenzarbeit oder zu Ähnlichem widmen. Die Vinzenzvereine selbst gehen vielfach nunmehr dazu über, systematisch die Studenten ihres Bezirkes zu Sitzungen und Gängen einzuladen. Das soziale Vereinsleben zieht dieselben ebenfalls stärker heran, läßt sie an Vorstandssitzungen und Versammlungen teilnehmen, bittet sie um Mithilfe in den einzelnen Abteilungen — Studenten übernehmen eine Unterrichtsabteilung im Gesellenverein, die Leitung einer Turnabteilung oder des Theaterklubs im Jünglingsverein, die Veranstaltung eines Volksbildungsabends, das Arrangement gemeinsamer Spaziergänge usw.[3]

35. Als ein völlig neuer Zweig steht die soziale „Gemeinschaftsarbeit", die in den Herbstferien 1908 zum erstenmal, in den Osterferien 1909 zum zweitenmal im Cölner Gesellenhause gepflegt wurde. Dieser Gemeinschaftsarbeit liegt der angelsächsische Gedanke des Settlements zugrunde, wenn auch in sehr abgeschwächter und veränderter Form. Das englische Settlement, das auf dem Festlande in Hamburg, Leipzig und Wien Nachahmung gefunden hat,[4]

[1] 2. „Soziales Studentenflugblatt" S. 1.

[2] Näheres siehe Artikel: „Unsere Ferienvereinigungen" in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 2 auch separat erschienen; außerdem 2. „Soziales Studentenflugblatt".

[3] Vgl. Artikel: „Soziale Ferienarbeit" in den Sozialen Studentenblättern Nr. 3.

[4] Bezüglich Hamburg vgl. „Mitteilungen des Volksheims". Zu beziehen von Dr. Marr, Hamburg, Billhornermühlenweg 41.

hat die Aufgabe gelöst, Gebildete auf längere Zeit in ein Proletarierviertel hineinzustellen, ihnen sowohl durch caritative wie Bildungsarbeit einen Einblick in das Leben der dortigen Volkskreise zu ermöglichen.[1] In Deutschland kann dieses Ziel nur stufenweise angestrebt werden. Die Gemeinschaftsarbeit ist eine Stufe hierzu. Eine kleinere Anzahl, etwa 12 – 15 Studenten wohnen auf 1 – 2 Wochen im Gesellenhaus, schlafen dort unter den Gesellen, nehmen mit ihnen gemeinschaftlich die Mahlzeiten ein, verbringen unter ihnen die gesamte freie Zeit, was im Tage immerhin 5 – 6 Stunden ausmachen kann, und befreunden sich mit den einzelnen Mitgliedern des Gesellenvereins. Diese wissen, worum es sich handelt, und helfen ihrerseits zur Schaffung herzlicher Beziehungen mit. Die übrige Zeit wird zweckmäßig ausgefüllt durch Vinzenzarbeit in der Stadt, durch soziale Besichtigungen und Vorträge. Die bisherigen Resultate sind diesen neuen Versuchen durchaus günstig gewesen.[2] Eine Fortführung der Gemeinschaftsarbeit stellt sich dar in der Form der *Residenzarbeit*. Hier handelt es sich um einen einzelnen Studenten, der auf 1 – 2 Monate Gelegenheit hat, in einem Gesellenhause zu wohnen, der sich dort durch Erteilen von Unterricht, durch Mitarbeit an der Kasse, durch Anteilnahme an den Abteilungssitzungen nützlich erweist und in den freien Stunden, die ihm neben seinem Berufsstudium bleiben, außerhalb des Gesellenhauses, in dem er wohnt, sich sozialcaritativ zu unterrichten strebt.

36. Weiter kommt, was unter 30 vorn zusammengefaßt worden, noch eine ganze Serie bescheidener Studien und Hilfsarbeit in Betracht. Dem Zwecke intensiverer Arbeit dient ein *Sozialer Studienzirkel*, der in kleinem Kreise in etwa wöchentlichen Zusammenkünften eine bestimmte Materie durcharbeitet. Ein derartiger *Sozialer Freundeskreis* kann sich auch praktische Ziele stellen und z. B. der Werbearbeit von jungen Gebildeten für irgendwelche soziale oder caritative Arbeit dienen. In diesem Sinne läßt sich jede der nachbenannten Aufgaben auch von einem Freundeskreis getragen denken. Als eine erste derselben präsentiert sich die *Vinzenzarbeit*. Die heimatlichen Vinzenzvereine können mobil gemacht werden, daß sie systematisch für die Ferien die Studenten einladen, und zwar nicht nur zu den Konferenzen, sondern vor allem zu den Vinzenzgängen. Die Anregung der Universitätsstädte reicht bei weitem nicht aus. Studenten können sodann durch Besuch der *sozialen Standesvereine* viel lernen. In Betracht kommen Jünglings-, Arbeiter-, Gesellen-, Bauernverein, Innung, Genossenschaft, Konsumverein, Gewerkschaft. Soweit dieselben im Ort ein Bureau besitzen, werden sie gut daran tun, davon Einsicht zu nehmen, vielleicht auch dort sich irgendwie nützlich machen. Das letztere erscheint besonders leicht im *Theaterwesen*. Es ist eine kongeniale Aufgabe der Universitätsstudenten, sich in freien Stunden den Theaterabteilungen eines volkstümlichen Vereins zur Verfügung zu stellen. Mit den dort tätigen jungen Vereinsmitgliedern übt man ein wirklich bildendes Theaterstück ein. Vielleicht wagt man sich an ein klassisches. Ähnliche Hilfe ist im *Bibliotheks*-

[1] Über englische und nordamerikanische Settlementsarbeit vgl. Adele Schreiber: „Settlements" (Leipzig, Dietrich) und die einschlägigen Kapitel in Försters „Christentum und Klassenkampf".

[2] Vgl. die Berichte in den „Sozialen Studentenblättern" Nr. 1 und 3 von Bolzau und Metzroth, sowie die Artikel von Terhardt in den „Akademischen Monatsblättern", 25. Januar 1909, H. G. ebendort 25. Mai 1909, von Bolzau in der „Allgemeinen Rundschau", 7. Nov. 1908 usw.

wesen angebracht. Da gilt es Neuanschaffungen vorschlagen, über Auswahl und Entleihung Statistik machen, Geschmack kennen lernen und dergleichen mehr. Vielleicht ist auch die Veranstaltung eines Volksbildungsabends möglich. Den Saal und das Publikum stellen die örtlichen Vereine, den geistigen Inhalt die Studenten. Eine solche Veranstaltung ist deshalb von so großem Werte, weil durch die dazu notwendige Kleinarbeit die Studenten mit den Vertretern der handarbeitenden Stände in Verbindung kommen (sie müssen an den Vorstandssitzungen ihrer Vereine teilnehmen, sitzen neben ihnen im vorbereitenden Komitee, bringen selbst kleine Chöre von Arbeitern oder Jugendlichen zusammen) und weil es so überaus versöhnend wirkt, zu sehen, wie die jungen Vertreter der gebildeten Stände beginnen, sich ihrer Restitutionspflicht erinnern und derselben praktisch Ausdruck zu geben. Eine weitere Volksbildungsarbeit ist in der Form heimatlicher Arbeiterkurse möglich, die ganz nach Art der semestralen eingerichtet sind. Wo volkstümliche Vorstellungen im Stadttheater stattfinden, ist eine Erklärung der Theaterstücke ins Auge fassen. Dies geschieht entweder in kleinen Kreisen, in denen man mit Arbeitern und Gesellen zusammen die Stücke liest, oder vor versammeltem Verein durch einen populären sachlichen Vortrag. Was im allgemeinen die Vorträge von Studenten in Standesvereinen angeht, so empfiehlt sich weises Maßhalten, man rede nie über Nichtfachgegenstände, betrachte sich nie als führende Persönlichkeit, sondern sehe in dem Vortrag lediglich eine Art, in bescheidener Weise sich nützlich zu machen und den Mitmenschen dankbar zu sein. Im übrigen ist Sehen und Lernen wichtiger als Geben und Lehren. Neuerdings veranstaltet man kleine Ausstellungen z. B. von Wohnungsschmuckgegenständen, guter Möblierung, guten und billigen Bildern, Vasen, Vorhängen usw. für kleine Leute. Der Gedanke, derartige Ausstellungen vielleicht als Wanderausstellungen in die Hand von Studentenzirkeln zu geben, ist eines Versuches wert. Führungen durch Museen und Spaziergänge durch die Natur lassen sich zweckdienlich mit einer Gruppe von jüngen Leuten, Jünglings- und Gesellenvereinsmitgliedern zuwege bringen. Soweit die Ausnützung der Ferien.

37. Was ist von der bisher gezeichneten Bewegung zu erhoffen? Zunächst für unser gesamtes Gesellschaftsleben eine Besserung der Beziehungen zwischen den einzelnen Volksklassen. Das Studententum beginnt eine alte Schuld abzutragen, um mit Naumann zu sprechen, und sich wieder stärker in den Dienst des Staats- und Volksganzen zu stellen. Die Exklusivität der letzten Jahrzehnte wird langsam überwunden und das Vertrauen zwischen den einzelnen Volksklassen wieder stärker unterstrichen. Es findet eine Annäherung und damit eine Gesundung der Beziehungen statt. Wird das erreicht, so erfahren gleichmäßig eine Reihe von Grundsätzen ihre Förderung. Das Sittlichkeitsprinzip des Christentums wird in der Studentenschaft gestärkt, denn eine soziale Rücksichtnahme führt zu ihm. Der Ehrbegriff der alten Schule, der ohnehin im Augenblick durch den Eintritt der Frauen ins Universitätsleben schwer erschüttert ist, erfährt durch die soziale Richtung einen neuen Stoß. Der sozial Denkende kennt keine Unterscheidung des Volkes in Satisfaktionsfähige und andere. Der Kampf gegen die Trinksitte wird durch den sozialen Gesichtspunkt wesentlich erleichtert, da nunmehr von dem Privileg des Trinkens, durch das der Student der alten Zeit vor den übrigen Klassen der Gesellschaft sich hervortat, nicht mehr die Rede sein kann. Die Entwick-

lung des Vergnügens, die vielfach antisoziale, verbitternde Formen annimmt, wird durch die sozialstudentische Bewegung in das rechte Geleise gerückt, die Rücksichtslosigkeit der Kunst gegenüber den ethischen Werten des Volkstums wesentlich bekämpft.

38. Für den katholischen Volksteil speziell ist von einer erfolgreichen Durchführung der sozialstudentischen Bewegung eine Renaissance der Vinzenzvereine und eine überaus wertvolle Bereicherung des sonstigen sozialen Vereinswesens zu erhoffen. Daß sie gleichzeitig für das religiöse Leben des Studententums von Bedeutung sei, ist bereits oben angedeutet worden. Freilich kann die Regenerierung des Studententums selber durch die soziale Bewegung nicht als der Grund dieser letzteren angesprochen werden. Die sozialstudentische Bewegung ist aus der Not der Zeit entstanden, nicht aus der Absicht, das Studentum zu kurieren. „Wir sind eben keine Ärzte. Nicht das Studententum der Patient. Da wären freilich noch wichtigere Heilmittel zu erwägen, wäre Stellung zu nehmen zu manchem Problem: zur Korporationsfrage, zur Sittlichkeitsfrage, zur Bildungsfrage. Uns weckte eine andere Betrachtung: daß die Nation das alte Studentum nicht mehr trägt. Sie verlangt ein anderes, eins, das den gleichen Atem mitatmet, eins, das sich besinnt, ein Bruder des Volkes zu sein," womit nicht geleugnet zu werden braucht, daß tatsächlich in einer Förderung des sozialen Elementes für die Studentenschaft regenerierende Kraft steckt. Freilich liegen in derartigen Bestrebungen auch, wie in allem, was notwendig und gut ist, Gelegenheiten zu Mißgriffen und innere Bedenken. Förster hat sie bei Kennzeichnung der angelsächsischen Bewegung zusammengestellt und auch die Wege, die zu ihrer Überwindung gegangen werden müssen, aufgetan. Bedenken gibt's überall. Sie können aber nicht davon dispensieren, notwendige Entwicklungen zu vollziehen.[1]

---

[1] Da die sozialstudentischen Bestrebungen mit ihrem Für und Wider augenblicklich im katholischen Deutschland lebhaft erörtert werden, glaubten wir einem Führer dieser Bewegung das Wort zu einem Referate geben zu sollen. Die Redaktion.



(28. 6. 09.)



Zum Bild vom Baum in Ps. 1, 3.

Von Konstantin Rösch O. Cap., Münster i. W.

Bekanntlich wird in Ps. 1 der Gerechte mit einem fest im Boden wurzelnden und fruchtragenden Baum (V. 3), der Gottlose dagegen mit der vom leisesten Wind fortgewehten Spreu (V. 4) verglichen. Dabei ist eigentümlich, daß sozusagen alle Erklärer das Bild vom Baum nur in den drei ersten Stichen des Verses enthalten finden, den vierten Stichos aber (et omnia quaecunque faciet, prosperabuntur) auf die Person des Gerechten beziehen. Offenbar würde die Annahme, der Dichter bleibe den ganzen Vers hindurch im Bilde, mehr befriedigen. Läßt sich diese Auffassung begründen?

Der masorethische Text hat: וְכֹל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ: Dies wird allgemein übersetzt: „alles, was er (der Gerechte) tut, bringt er zu gutem Ende = gelingt". Subjekt zum Verbum עָשָׂה kann grammatikalisch sowohl der Gerechte als auch der Baum sein; denn עָשָׂה bedeutet auch hervorbringen im Sinne pflanzlicher Fruchtbarkeit; vgl. Gen. 1, 11; Js. 5, 2; Ez. 17, 8; Os. 8, 7; Hab. 3, 17 u. a. Danach ergibt sich der Sinn: alles, was er (der Baum) hervorbringt, führt er zu glücklichem Gedeihen. Vgl. auch Targum: מְרַבֵּי וּמַצְלַח.

Diese Auffassung wahrt das volle Bild und wird dadurch zugleich dem (synthetischen) Parallelismus gerecht, der verlangt, daß Inhalt und Form der Versglieder einander entsprechen. Bei der gewöhnlichen Annahme geht der Parallelismus zum Teil verloren.

Übrigens ist die hier gegebene Erklärung nicht ganz neu. Bereits der hl. Augustin, obgleich des Hebräischen nicht mächtig, versteht die Worte: omnia quaecunque faciet, prosperabuntur zunächst vom Baum, dann allegorisch vom Gerechten. Er erklärt: quaecunque lignum illud attulerit, quae omnia videlicet accipienda sunt fructus et folia, hoc est facta et dicta.[1] Wohl im Anschluß an Aug. hat die glossa ordinaria des W. Strabo: quaecunque illud lignum attulerit, prosperabuntur.[2] Von latein. Erklärern der neueren Zeit vertreten diese Auffassung Agellius: generaliter tam de fructu quam de foliis dixit, aut certe de surculis intelligendum, qui adeo vigeant, ut si plantentur, etiam ipsi convalescant et in arbores evadant.[3] Bellarmin: in quo notatur virtus activa arboris, quae concurrit ad maturandos omnes fructus.[4] Coccejus: prosperare = producere integrum, pulchrum, venustum sui simile, h. e. feliciter generare.[5] Auf den Baum wie auf den Gerechten beziehen die Worte Pet. Lombardus: et omnia . . . id est fructus et folia, facta et dicta[6] und Geier: possunt haec vel accipi tanquam pars similitudinis de arbore, quomodo Chaldaeus reddit . . . vel etiam seu ipsa similitudinis ad pium applicatio, ut cohaereat cum initio huius versus.[7]

[1] Enarrat. in Ps., Migne 36. [2] M. 113. [3] Comm. in Ps., Paris 1611.
[4] Explanat. in Ps., Colon. 1611. [5] Comm. in Ps., Amstelod. 1673.
[6] Comm. in Ps., M. 191. [7] Comm. in Ps., Dresden 1668.

Über naturalistische und religiöse Weltansicht.

Von Dr. theol. et phil. Karl Christoph Scherer, Prof. d. Philos. a. kgl. Lyzeum zu Dillingen.

Den zahlreichen Einwänden und Bedenken gegenüber, welche in neuester Zeit der Naturalismus gegen eine religiöse Weltauffassung und Lebenswertung ins Feld führt, will das nunmehr in 2. Auflage vorliegende Werk des bekannten Göttinger Religionsphilosophen Otto[1] das innere Recht der Religion oder, was nach ihm mit dieser identisch ist, der „Frömmigkeit" nachweisen. Dabei geht der Verfasser, obgleich er grundsätzlich auf dem Standpunkt der Schleiermacherschen Religionsphilosophie steht, von der Voraussetzung aus, daß die Religion doch nicht ausschließlich eine Angelegenheit des Gefühls, der reinen Innerlichkeit, nicht bloße Stimmungssache ist, sondern ohne eine Reihe bestimmter eigentümlicher Überzeugungen von Weltgeschehen und Menschenleben, deren Ursprung und Ziel, nicht bestehen kann. „Keine Frömmigkeit, auch nicht die sublimierteste und anspruchs-, weil inhaltsloseste gibt es ohne ein ganz schmales Credo, ohne einen Glauben, der ein Fürwahrhalten einer Reihe von Begriffen und Sätzen — und wären es verschwindend wenige — in sich schlösse." So schließt Frömmigkeit fromme Weltansicht notwendig in sich. Die letztere ist allerdings nicht ein Ergebnis des strengen logischen Denkens, sondern des unmittelbaren, gefühlsmäßigen Erlebens. Handelt es sich nun um eine Apologie von Frömmigkeit und frommer Weltansicht gegenüber den Angriffen und Prätensionen des modernen Naturalismus, so ist von vornherein im Auge zu behalten, daß solche Apologie nicht mehr leisten kann, als freie Fahrt und Bahn für die fromme Überzeugung und Weltansicht zu schaffen. Ganz sinn- und aussichtslos wäre nach des Verfassers Meinung eine Apologetik, welche darauf ausginge, auf dem Wege eigentlicher „Gottesbeweise" die Sätze frommer Weltansicht erstmals zu gewinnen. Fromme Weltansicht kann nicht aus der Natur abgelesen und abgeleitet werden, sie ist vielmehr fest verankert in den Tiefen des menschlichen Gemütes. Was dem apologetischen Bemühen gelingen kann, ist lediglich, Frömmigkeit und fromme Weltansicht allen Angriffen gegenüber zu bewähren und in Freiheit zu setzen. Was nun diese Anschauungen Ottos anlangt, so stimmen wir ihm insoweit bei, als allerdings die „Gottesbeweise" Religion und Frömmigkeit nicht zu schaffen und erstmalig zu begründen vermögen. Dies zu behaupten fällt aber auch keinem Apologeten, der sich der Bedeutung und Tragweite der Gottesbeweise voll bewußt ist, ein. In der Tat: es wäre schlecht um die Religion bestellt, wenn sie von den mit wissenschaftlichen Mitteln zu führenden Gottesbeweisen überhaupt abhängig wäre. Sie ist vielmehr ein Grunddatum des menschlichen Geisteslebens, das sich als solches allüberall ankündigt, darlegt und durchsetzt. Dies kann man vollauf anerkennen, ohne, wie dies bei Otto der Fall ist, so geringschätzig von den Gottesbeweisen zu denken. Wenn es sich so verhält, wie Otto ausdrücklich hervorhebt, daß Frömmigkeit ihre Weltansicht und ihre Auffassung vom Wesen und Sein der Dinge nicht so führt, wie etwa Poesie ihre luftigen Gespinste und Träume, die allen ihren Wert darin haben, daß sie Stimmungen wecken und ein Spielen des Gemütes erregen, sondern daß sie ein wirkliches Interesse an der Wahrheit und Gewißheit ihrer Sätze hat, dann müssen diese, wenn sie sich auch noch so deutlich von denen theoretischer Wissenschaft durch ihre Gemütsgrundlage unterscheiden, gleichwohl vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt werden. Und dazu reicht es schließlich nicht aus, nachzuweisen, daß der Naturalismus keine ernstliche Instanz gegen Frömmigkeit

[1] Rudolf Otto, Dr. theol. et phil., Professor der Theologie in Göttingen, Naturalistische und religiöse Weltansicht. (In „Lebensfragen" herausgegeben von H. Weinel). Zweite, verbesserte Auflage, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1909 X u. 296 S.

und fromme Weltansicht bedeutet, vielmehr letztere ganz gut neben der Wissenschaft, insonderheit der modernen Naturwissenschaft, bestehen kann, sondern es wird zu diesem Zwecke ein Gottesbeweis im strengen Sinne des Wortes zu führen sein. Dies haben die großen Denker innerhalb der mittelalterlich-scholastischen Philosophie eingesehen, dies hat aber auch neuestens der bekannte protestantische Theolog und Religionsphilosoph August Dorner (Königsberg) mit allem Nachdruck betont. Otto nimmt von Dorners Gottesbeweisen ebensowenig Notiz, wie etwa von denen katholischer Apologeten (P. Pesch, Schanz, Schell u. a. m.), sondern verbleibt im wesentlichen auf dem Standpunkt Siebecks und Euckens, die ja beide auch die Gottesbeweise ablehnen.

Trefflich ist die Kritik, die Otto an dem modernen Naturalismus in seinen verschiedenen Formen übt. Hier kann auch der katholische Apologet viel lernen; er findet bei Otto ein ungemein reichhaltiges, in logischer Hinsicht feinverarbeitetes Material für den Kampf gegen den gefährlichen Gegner. Otto begnügt sich bei seiner Würdigung des Naturalismus nicht damit, die landläufigen, längst bekannten Argumente gegen den letzteren auszuspielen, sondern er wählt für die Kritik ganz neue Gesichtspunkte und verfolgt den Gegner bis in die äußersten Schlupfwinkel. Wir gestehen, noch nirgends eine so erschöpfende, aus einem quellklaren Denken hervorsprudelnde Kritik des Naturalismus und, wie wir hinzufügen dürfen, des Materialismus gefunden zu haben, wie in dem inhaltreichen Werke Ottos. Es bringt zur vollen Klarheit, daß der von der modernen Naturwissenschaft mit Recht betonte strenge Kausalzusammenhang des Weltgeschehens zu keinem Konflikt mit der teleologischen Weltauffassung und mithin auch nicht der „frommen Weltansicht" führt, fernerhin, daß die darwinistische Entwicklungslehre und Häckels biogenetisches Grundgesetz keineswegs so allgemeiner, uneingeschränkter und einmütiger Zustimmung sich zu erfreuen haben, wie so viele materialistische Heißsporne in ihrem Kampfe gegen eine idealistische und religiöse Weltansicht glauben machen wollen; endlich wie die mechanistische Lebenslehre und die Hypothese von der generatio aequivoca nicht durch die Kritik der Außenstehenden, sondern durch die der Fachmännner die schwerste Erschütterung erfahren haben. Es ist für den Apologeten der theistisch-christlichen Weltanschauung von größtem Werte, bei Otto im einzelnen nachzulesen, welch schwerwiegende, rein empirische Bedenken die Grunddogmen des materialistischen Monismus in streng wissenschaftlichen Kreisen hervorgerufen haben. Heutzutage kann man sagen: die Voreiligkeiten des Naturalismus und Materialismus sind klargelegt und damit ist tatsächlich wieder freie Bahn für die Religion geschaffen. „Das transzendente Wesen der Dinge und die Tiefe der Erscheinung, die jene (d. h. die naturalistischen) Theorien leugneten oder zudeckten, reißt sich wieder auf. Das Inkommensurable und das Geheimnis der Welt, dessen die Religion zum Atmen vielleicht noch nötiger bedarf als des Rechtes zu teleologischer Betrachtung, bricht deutlich wieder in die allzusehr rationalisierte und mathematisierte Welt herein und stellt sich wieder her gegen die zähen, andauernden Versuche, es zu vergewaltigen."

Um für die Frömmigkeit freie Bahn zu schaffen, widmet Otto eine besonders eingehende Betrachtung der Selbständigkeit und Freiheit des menschlichen Geisteslebens. Gegenüber den Problemen, welche das letztere aufgibt, und den Tatsachen, die es offenbart, muß der Naturalismus, wie dies Otto im einzelnen besonders durch den trefflichen Nachweis des selbständigen Kausalzusammenhanges der Bewußtseinserlebnisse und der „Aktivität" des Ich dartut, vollständig versagen. Wird man vielleicht auch seine Abweisung des psychophysischen Parallelismus und seine Interpretation des Energiegesetzes als nicht ganz befriedigend und überzeugend bezeichnen müssen (die neuen Argumente, welche Ebbinghaus gegen die Wechselwirkungshypothese ins Feld geführt hat, sind von Otto nicht berücksichtigt), verflicht sich hin und wieder in die Darlegung des ganz eigen-

artigen, selbständigen Kausalzusammenhanges der menschlichen Bewußtseinsvorgänge manches, was an die mehr phantasievollen als streng wissenschaftlichen Argumentationen des neueren „Spiritualismus" (z. B. des jüngeren Fichte, cf. Otto S. 274) anklingt, so wird man doch mit dem Urteil nicht zurückhalten können, daß dem Verfasser der Beweis für die Selbständigkeit und Freiheit des Geistes trefflich geglückt ist.

Die Erörterung der Fragen nach der Unsterblichkeit des Geistes und dem Dasein und Wesen Gottes bildet den Schluß des Ottoschen Werkes. — Die Unsterblichkeit ist nach Otto eine Überzeugung, die aus andächtigem Selbsterleben des Geistes und seiner Würde lohend herausschlagen und so sich ohne viel Räsonnieren behaupten sollte. Sie ist eine Sache der großen Feierlichkeit und der tiefen Entzückung; der seiner selbst bewußt gewordene persönliche Geist, so lehrt Otto in Übereinstimmung mit dem jüngeren Fichte, weiß unmittelbar d. h. aus rein inneren Quellen, daß er ewig ist. Die philosophische Untersuchung bewährt diese Überzeugung des frommen Gemütes, indem sie die sicheren Wurzeln und die Gültigkeitsgründe in unserer Vernunft aufsucht für die hohe Idee des ewigen, wahrhaft seienden und aller schwankenden Erscheinung in Raum und Zeit ganz entrückten Wesens des freien Geistes. — Die Überzeugung von Gottes Dasein trägt das fromme Gemüt wieder unmittelbar in sich selbst. Es ist das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit und Bedingtheit, das den Religiösen zur Überzeugung von Gottes Dasein führt. Sublime dogmatische Theorien und Distinktionen tragen zu dieser Überzeugung gar nichts bei. Daß Gottes Wesen nicht nach Art des Pantheismus und der Immanenzlehre als „Weltwille" gedacht werden kann, zeigen Ottos treffliche Darlegungen im einzelnen. Sowenig wir ihm beistimmen, wenn er das Gottesbewußtsein der Frömmigkeit als reines Gefühlserlebnis bestimmt und im Anschluß hieran jede dogmatische Gotteslehre grundsätzlich bekämpft, so sehr stimmen wir ihm jedoch bei, wenn er in der von dem modernen Naturalismus übernommenen spinozistischen Formel: „natura sive deus" einen ungeheueren Mißbrauch des Wortes „deus" erblickt. Für die Religion kann, wenn anders sie wirkliche Religion und nicht ein Zerrbild derselben ist, nur der persönliche Gottesbegriff in Betracht kommen. Die Frömmigkeit braucht ein lebendiges Objekt, auf das sie ihre persönliche Beziehung, Ehrfurcht, Glaube, Liebe richten kann. Und Gott muß als ein Wesen vorgestellt werden, das über allem Weltwillen ist. Mit Recht sagt Otto: „Wir können nicht anbeten, was erst in uns selber seine Vollendung erreicht." So ist denn aller Pantheismus abzulehnen. —

Die vorstehende Skizzierung der Grundgedanken des Ottoschen Buches sowie die Heraushebung seiner Grundtendenz dürfte ergeben haben, daß es des Trefflichen und Wertvollen viel enthält und daß auch der Apologet der theistisch-christlichen Weltanschauung für eine Kritik des Naturalismus manch wertvolle Waffe ihm entnehmen kann. Anderseits jedoch konnte nicht verborgen bleiben, daß Ottos Apologie des inneren Rechtes und Wertes der Religion im wesentlichen vom Standpunkt der Schleiermacherschen Gefühlstheorie der Religion aus geschrieben ist. Diese Theorie jedoch wird, wie dies nicht nur die katholischen Apologeten der Gegenwart übereinstimmend lehren, sondern auch tiefer dringende protestantische Theologen — es sei nur an Dorner erinnert — mit allem Nachdruck betonen, der souveränen Stellung, welche die Religion im Geistesleben des Menschen einnimmt, nicht gerecht. Solange und insoweit die Religion nicht auch vor dem Forum der Vernunft ihre Rechtfertigung findet, wird der Naturalismus, der sich bekanntlich ja ganz vorzüglich mit dem Nimbus des strengen wissenschaftlichen Denkens zu umgeben weiß, in seinem Kampfe gegen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben eine Position einnehmen, die offensichtlich ungleich günstiger ist als jene, die der auf dem Standpunkt der modernen Gefühlstheorie der Religion stehende Apologet der letzteren zu behaupten sucht.



Erlasse und Entscheidungen

I. Von den Acta Apostolicae Sedis sind inzwischen die Hefte 9 und 10 erschienen. Wir notieren daraus folgendes.

1. Aus den Acta Pii PP. X. ist das päpstliche **Schreiben an die Universität Löwen** d. d. 19. April 1909 zu erwähnen. Der Hl. Vater lobt den treukirchlichen Sinn der Löwener Universität und spricht zum Jubiläum seine Segenswünsche aus. (S. 403 f.[1]

Bei Gelegenheit einer Audienz des Generalvorstandes der Vincenzvereine, H. Paul Calon, hielt Pius X. am 16. April 1909 eine **Ansprache über die Vincenzvereine** (S. 404–7). Er hebt hervor, daß der Priester „trouve dans l'apostolat laïque des simples fidèles un puissant secours, qui prépare ses voies, et par le soulagement des misères corporelles, ouvre les âmes à la vérité évangélique".

2. S. Congregatio S. Officii.

21. April 1909 (S. 465–7). Über die Befugnis zur Führung des Titels **Missionarius apostolicus** werden Bestimmungen getroffen. Die Kongregation wird z. B. nur solchen Priestern diese Ehrenbezeichnung verleihen, die, theoretisch und praktisch erprobt, wenigstens 10 Jahre hindurch auf Missionen oder in sonstiger Predigttätigkeit, besonders zuweilen außerhalb der eigenen Diözese, lobenswert gearbeitet haben. Auch die Fakultäten, die gleichzeitig mit dem Titel Missionarius apostolicus von der genannten Kongregation gewährt werden, sind neu umschrieben worden.

3. S. Congregatio Rituum.

12. Mai 1909 (S. 469). Das eben fertig gestellte Officium defunctorum der **vatikanischen Choralausgabe** wird als „authentisch und typisch" erklärt; es sei „ab omnibus Romanae Ecclesiae ritu utentibus" in der Folge zu beobachten (in posterum observandam).

H. Müller.

II. Durch die Litterae Apostolicae „Vinea electa" vom 7. Mai (S. 447–51) wurde die schon von Leo XIII. geplante Errichtung eines **biblischen Institutes in Rom** angeordnet. Als Zweck wird angegeben, in der Stadt Rom ein Zentrum für die biblischen Studien im Sinne der katholischen Kirche zu schaffen. Junge Welt- und Ordensgeistliche aus den verschiedenen Nationen sollen hier zu tüchtigen Professoren und Schriftstellern herangebildet werden. Spezielle Vorlesungen und wissenschaftliche Übungen werden die Studierenden des Instituts zu wissenschaftlichem Arbeiten erziehen, damit sie die gesunde Lehre nach den vom Apostolischen Stuhle aufgestellten und noch aufzustellenden Normen zu verteidigen vermögen. Nächster Zweck des Unterrichts ist die Vorbereitung auf die Prüfungen zum Zweck der Erlangung der Grade, die von der Bibelkommission verliehen werden. Es sind aber auch öffentliche Vorträge über biblische Fragen vorgesehen. Eine spezielle Bibliothek wird eingerichtet werden; auch soll das Institut wie gelehrte Untersuchungen und apologetische Schriften, so auch für weitere

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

Kreise bestimmte bibelwissenschaftliche Aufklärungsliteratur herausgeben. Der Rektor des Institutes wird vom Papste auf Vorschlag des Generals der Gesellschaft Jesu ernannt, die ordentlichen Professoren durch diesen mit Zustimmung des Papstes. Die Studierenden des Institutes werden bestehen aus den eigentlichen Alumnen, die Doktoren der Theologie sein und den Kursus der scholastischen Philosophie vollständig absolviert haben müssen, aus Hörern, die den vollständigen Kursus der Philosophie und Theologie hinter sich haben, und aus Hospitanten. Letztere sind aber von der regelmäßigen Benutzung der Bibliothek ausgeschlossen. Diese und andere Einzelheiten werden durch die dem Schreiben angehängten Statuten geregelt. N. Peters.

III. Das Gebiet des **Kirchenrechts** wird in folgenden Entscheidungen berührt:

1. Durch Motuproprio vom 26. Mai 1909 (S. 445—6) hob der Papst die nach dem hl. Apostelfürsten Petrus genannte **Vereinigung von Rechtsgelehrten und Advokaten** als nicht mehr zeitgemäß auf („Deletur coetus iuris consultorum et causas in foro agentium cui nomen a Sancto Petro Apostolorum principe"). Die in dem Motuproprio ob ihrer Verdienste um die Kirche und den apostolischen Stuhl belobte Vereinigung war 1878 kanonisch errichtet und von Pius IX. und Leo XIII. mit reichen Gnadenbewilligungen ausgezeichnet worden.

2. Die S. Congregatio de Sacramentis gab am 14. Mai 1909 (S. 468—9) im Anschluß an den Artikel 7 des Dekretes ‚Ne temere' folgende wichtige **Ehedispensvollmacht.** Jener Artikel 7 hatte bestimmt: „Bei drohender Lebensgefahr (d. i. wenn sich einer der Nupturienten in Todesgefahr befindet), wo der Pfarrer oder der Ordinarius des Ortes oder ein von einem dieser beiden delegierter Priester nicht zu haben ist, kann zur Gewissensberuhigung und zur (allenfalls notwendigen) Legitimation von Nachkommenschaft eine Ehe gültig und erlaubt vor jedem beliebigen Priester und zwei Zeugen geschlossen werden". Von dieser Bestimmung blieb unberührt die Fakultät des hl. Offiziums vom 20. Februar 1888, wonach der vom Bischof habituell delegierte Pfarrer pro foro externo von allen öffentlichen Ehehindernissen mit Ausnahme der Priesterweihe und der ehrbaren Schwägerschaft in gerader Linie dispensieren kann, falls die zu dispensierenden Personen in schwerer Lebensgefahr sich befinden und in der Zivilehe oder im Konkubinate leben. Diese Dispensvollmacht wird jetzt durch die Entscheidung vom 14. Mai 1909 ohne weiteres jedem Priester verliehen, der in Gemäßheit von Artikel 7 des Dekretes ‚Ne temere' gültig und erlaubt trauen kann. („Quemlibet sacerdotem, qui ad normam art. VII. decreti ‚Ne temere', imminente mortis periculo . . . matrimonio adsistere valide ac licite potest, in iisdem rerum adiunctis dispensare quoque posse super impedimentis omnibus etiam publicis matrimonium iure ecclesiastico dirimentibus, exceptis sacro presbyteratus ordine et affinitate lineae rectae ex copula licita.") J. Schulte.

IV. Aus den in der letzten Zeit ergangenen kirchlichen Erlassen und Entscheidungen heben wir für die **Liturgik** die nachstehenden hervor.

1. Litterae Apostolicae.

11. April 1909 (S. 390—4). Seligsprechung der Jungfrau von Orleans, Johanna de Arc.

11. April 1909 (S. 394—401). Aus Anlaß der 700jährigen Jubelfeier der Gründung des Franziskanerordens wurde die Kirche S. Maria degli Angeli in Assisi, unter deren Kuppel die **Portiunkulakapelle** steht, zum Range einer Basilica patriarchalis et capella papalis erhoben.

11. April 1909 (S. 452—8). Seligsprechung von 34 Märtyrern, und zwar des Dominikanermissionars Franziskus de Capillas, † 1648 („qui iure ac merito Sinarum protomartyr appellari potest") sowie der vier aus dem Pariser Missions-Seminar hervorgegangenen Missionare und der 29 eingeborenen Christen, welche in den Jahren 1861—62 in China, Annam und Tonkin das Martyrium erlitten haben.

2. S. Congregatio Rituum.

26. April 1909 (S. 417—9). Im Kanonisationsprozeß des seligen Clemens Maria Hofbauer verkündete der Hl. Vater das „tuto procedi posse" ad solemnem canonizationem.

26. April 1909 (S. 419—22). Im Beatifikationsprozeß des ehrwürdigen Benignus Joly († 1694) verkündete der Hl. Vater das „constare de virtutibus theologalibus et cardinalibus in gradu heroico".

3. S. Congregatio S. Officii.

15. März 1909 (S. 465). Eine Anfrage, ob es gestattet sei, in die **Rosenkränze** anstatt der großen Perlen Medaillen der hl. Jungfrau einzufügen und ob dies der Ablaßgewinnung im Wege stehe, wurde mit „nihil esse innovandum" beantwortet.

18. März 1909. Allen Priestern des Welt- und Ordensklerus, welche die Vollmacht haben, Rosenkränze, Kreuze und Medaillen mit den päpstlichen Ablässen zu versehen, wird die Vollmacht erteilt, solche Medaillen, die das Bild des Jesuskindes tragen, mit einem auch den Verstorbenen zuwendbaren **Ablaß** von 50 Tagen zu versehen, welcher gewonnen werden kann, so oft man die Medaille küßt und die Worte spricht: „Sancte puer Iesu benedic nos", sowie mit einem vollkommenen Ablaß, welcher von allen gewonnen werden kann, die in der Sterbestunde nach Empfang der hl. Sakramente oder wenigstens reuigen Herzens die Medaille küssen, den Namen Jesus (wenigstens im Herzen) aussprechen und den Tod geduldig annehmen (S. 276).

18. März 1909. Ein auch den Verstorbenen zuwendbarer **Ablaß** von 300 Tagen kann von allen täglich einmal gewonnen werden, welche corde saltem contrito ac devote vor dem allerheiligsten Sakramente folgendes Gebet verrichten: „Te, Iesu, verum Deum et hominem hic in sancta Eucharistia praesentem, in genua humillime provolutus, cum fidelibus terrae et Sanctis coeli mente coniunctus, adoro: ac pro tanto beneficio intime gratus, te, Iesu, infinite perfectum atque infinite amabilem, ex toto corde diligo. Da mihi gratiam, ne ullo modo te unquam offendam, atque ut, tua, hac in terra, eucharistica praesentia recreatus ad tua aeterna ac beata in coelis praesentia una cum Maria perfruendum merear pervenire. Amen" (S. 305).

Dr. Alois Fuchs, Subregens.





Fonck, Leopold S. J., Professor der Theologie zu Innsbruck, **Die Parabeln des Herrn im Evangelium**, exegetisch-praktisch erläutert. XXXIV und 927 S., 8°, Innsbruck, Rauch, 1909, 6 *M*.

Wenn ein Werk, wie das vorliegende, in 6 Jahren in 3. Auflage (5.—7. Tausend) in die Welt tritt, so ergibt sich daraus, daß durch sein Erscheinen eine empfindliche Lücke in der katholischen exegetischen Literatur ausgefüllt wurde und daß es den gehegten Erwartungen in vollkommener Weise entsprochen hat.

Für diejenigen, denen das Buch noch unbekannt ist, sei hier der Inhalt desselben sowie die Methode der Erklärung kurz skizziert. Der eigentlichen Parabelerklärung sind vorausgeschickt „Vorbemerkungen" (S. 3—66), die in gediegener Weise orientieren über den Begriff der Parabel bei profanen und alt- und neutestamentlichen Schriftstellern, über den Zweck der Parabeln Jesu, die Grundsätze für die Parabelerklärung und das Reich Gottes in den Parabeln. — Da F. den Begriff der Parabel in weitem Umfange faßt (vgl. S. 14—18), so kann er uns eine Erklärung von 72 Parabeln bieten, die er nach dem Inhalte in 3 Klassen teilt: I. Parabeln vom Himmelreich in seinem Werden, Wesen und Wirken (S. 67—464), II. Parabeln von den Gliedern des Himmelreiches und ihren Pflichten (S. 465—818), III. Parabeln vom Haupte des Himmelreiches und seiner Stellung zu den Gliedern (S. 819—912).

Die Methode Foncks ist zugleich streng wissenschaftlich und eminent praktisch. Bei jeder Parabel folgt auf das Literaturverzeichnis der griechische Text des bezw. der Evangelisten mit textkritischem Apparat, daran schließt sich der Vulgatatext und eine deutsche Übersetzung jedes Erzählers. Dann gibt F. meist eine Darlegung der Umstände der Gleichnisrede (historische Situation u. a.), eine Wort- und Sacherklärung, eine Auslegung und Anwendung (praktische Verwertung) der Parabel.

Die Wort- und Sacherklärung sind musterhaft. Hier war der Verfasser in der Lage, die reichen Kenntnisse über Land und Leute, über Flora und Fauna Palästinas, die er sich durch einen längeren Aufenthalt im Lande in den Jahren 1895 u. 96 erworben, zu verwerten, wodurch das gründliche Verständnis der Parabeln sehr gefördert wird und manche Einwürfe der negativen Kritik zurückgewiesen werden. — Die Auslegung hebt auf der Grundlage des Literalsinns deutlich und klar den Hauptgedanken der Parabel hervor und geht dann auf die einzelnen Züge des Bildes ein. — War schon in der 2. Auflage in dem Kapitel „Anwendung der P." noch mehr als in der ersten Rücksicht genommen auf die praktische Verwendbarkeit der P. für Predigt und Katechese, so hat in der neuesten Auflage gerade diese Partie eine besondere Bereicherung dadurch erfahren, daß F. bei einer Reihe von Parabeln eigene Dispositionen als Predigt- und Betrachtungspunkte hinzufügt (vgl. dazu S. 925. Das Verzeichnis der im römischen Missale verwendeten Parabeln). Dies erleichtert dem Seelsorger die hohe Aufgabe, in Predigt und Katechese den großartigen ethischen und praktischen Gehalt der Worte und Lehren Jesu seinen Zuhörern für das christliche Leben nutzbar zu machen. — Durch das ganze Buch zieht sich bei den einzelnen Parabeln eine scharfe Polemik gegen die glaubens-

lose Kritik, wie sie namentlich in dem Werke Adolf Jülichers „Die Gleichnisreden Christi" u. a. zutage tritt. — Die 3. Auflage des Buches Foncks über die Parabeln trägt den Titel „Christus, lux mundi". III. Teil, I. Band. Der Verfasser beabsichtigt, ein umfassendes, exegetisch-praktisches Erklärungswerk über den Inhalt der Evangelien in 4 Teilen herauszugeben unter dem gemeinsamen Titel „Christus, lux mundi". Die Parabeln bilden den I. Band des III. Teiles: „Die Reden des Herrn."

Der hochw. Bischof von Rottenburg spricht in seinem Geleitswort für die 2. Auflage den Wunsch aus, daß das Werk namentlich in das Studierzimmer des Seelsorgsklerus Eingang finde. Möchte dieser Wunsch in reichstem Maße in Erfüllung gehen.

H. Poggel.

Friedrich, Dr. theol. Philipp, **Die Mariologie des hl. Augustinus.** Köln, J. P. Bachem 1907. 8°. 279 S. 3,80 ℳ.

Eine wissenschaftliche Behandlung der Marienverehrung nach ihrer historischen Seite kann der günstigsten Aufnahme in den weitesten Kreisen gewärtig sein, zumal unsere Literatur hierin nichts weniger als reich ist. Der Verfasser hat ohne Zweifel recht, wenn er im Vorwort erklärt, „daß eine wahre und echte, eine von allen Auswüchsen ungesunder Frömmigkeit freie und gleichwohl lebenswarme und innige Marienverehrung notwendig auf dem Fundament einer wissenschaftlich gesicherten Mariologie ruhen muß". Und zwar gilt dies nicht bloß von der dogmatischen, sondern auch von der geschichtlichen Betrachtungsweise. Daß Friedrich, nachdem bis zum heutigen Tage keine wissenschaftliche monographische Bearbeitung der Marienlehre eines zweiten Kirchenvaters vorliegt, sich gerade den hl. Augustinus ausgewählt hat, ist sehr zu begrüßen und wird dankbarst anerkannt. Denn es wird immerfort von der größten Wichtigkeit sein, sich eine genau detaillierte Kenntnis zu verschaffen, wie und was der sowohl an sich als auch wegen seiner Einflußnahme auf die Folgezeit bedeutendste Kirchenvater über jedwede theologische oder auch über irgendwelche andere Frage gedacht und gelehrt hat. Der Verfasser hat sich seine Aufgabe keineswegs leicht gemacht. Das Material mußte aus den bekanntlich ungemein zahlreichen Schriften Augustins zusammengetragen werden, was mit möglichster Vollständigkeit unter Darbietung einer Blumenlese exquisiter augustinisch-mariologischer Texte geschah. Auch die übrige einschlägige katholische und akatholische Literatur ist in weitgehendem Maße beigezogen und verwertet.

Es macht von vornherein einen guten Eindruck und verdient Anerkennung, daß Friedrich auch die der augustinischen Mariologie vorausgehende und zugrunde liegende Entwicklung nicht unberücksichtigt läßt. In großen Zügen wird im ersten Kapitel über diese Entwicklung, angefangen von der Urkirche, eine kurze Skizze geboten, die in den folgenden Kapiteln durch näheres Eingehen auf Detailschilderungen noch weiter ergänzt wird. Denn des großen Bischofs Mariologie kann erst dann recht und in ihrem ganzen Umfange gewürdigt werden, wenn wir uns darüber klar sind: Welches Marienbild fand Augustinus als kirchliche Lehranschauung vor, da er seine Tätigkeit als theologischer Schriftsteller begann? Die einzelnen Momente werden auf S. 18 u. 19 klar und scharf zusammengestellt. Es wird gezeigt, wie die glänzendsten theologischen Namen Beiträge zu dem voraugustinischen Marienbilde lieferten, daneben aber auch die neutestamentlichen Apokryphen, wie insbesondere, angeregt durch den biblischen Bericht von der übernatürlichen Geburt Christi, die Jungfräulichkeit Mariens vor, in und nach der Geburt des Kindes und ihre Gottesmutterschaft im Mittelpunkte des Interesses standen. Die Augustinische Mariologie selbst wird in den sieben folgenden Kapiteln behandelt: Marias Abstammung — Jungfräulichkeit — Gottesmutterschaft — Gnaden und Tugenden — Sündelosigkeit — Maria im göttlichen Heilsplan — Marias Würde und Verehrung.

Mit der Frage nach Marias Abstammung beschäftigt sich Augustinus zu wiederholten Malen und namentlich in der Kontroverse mit dem Manichäer Faustus. Auch ist sie für ihn von hervorragender dogmatischer Bedeutung, da erst auf Grund der davidischen Abkunft der Mutter auch die physische Zugehörigkeit des Sohnes zum Hause Davids erwiesen ist. Als rechtlicher Untergrund für die Davidssohnschaft Christi und damit auch für dessen auf dieser Qualität basierenden Messianität genügt ihm die davidische Abstammung Josephs, an deren Tatsächlichkeit infolge des klaren Zeugnisses der evangelischen Genealogien bei Matthäus und Lukas niemand zweifelt. Denn die wahre Ehe Josephs mit der Mutter Jesu begründete rechtlich ein wahre Vaterschaft des Gatten gegenüber dem nicht von ihm erzeugten, sondern von dem Hl. Geiste empfangenen Sohne, gerade so gut, wie Augustinus beifügt, als ob er ihn anderswoher adoptiert hätte. Aber die Hl. Schrift bezeugt an verschiedenen Stellen (Röm. 1, 3; II. Tim. 2, 8; Hebr. 7, 14; Apg. 2, 30; 13, 23; Ps. 131, 11; Is. 11, 1) eine physische Abstammung Christi von David, also dem Fleische nach, die nur durch die Mutter vermittelt sein kann, demnach auch deren Zugehörigkeit zum Hause Davids zur notwendigen Voraussetzung hat. Diese letztere erhellt dem Bischof von Hippo nicht schon allein daraus, daß mit Josephs in der Hl. Schrift vorgetragener Ahnenreihe auch diejenige Mariens und damit deren davidische Herkunft gegeben sei, auch nicht daraus, daß sie vermählt war mit einem Manne aus dem Hause Davids, welch beide Momente einem Tertullian, Ambrosius, Hieronymus genügten. Waren doch die jüdischen Jungfrauen nur dann gesetzlich verpflichtet, Männer ihres Stammes zu heiraten, wenn sie Erbtöchter waren, was sich jedoch für Maria nicht nachweisen läßt. Vielmehr beruft er sich als auf ein indirektes Argument auf die wiederholt in der Hl. Schrift, namentlich durch Paulus, ausgesprochene physische Abstammung Christi von David. Nur ein einzigesmal (de div. quaest. 83 qu. 61) führt er sogar ein direktes biblisches Zeugnis an, wenn er gleich Ambrosius und Hieronymus bei Luk. 2, 4 fälschlich liest: „eo quod essent de domo David."

Im hellsten Lichte erscheint bei Augustinus an ungezählten Stellen Marias Jungfräulichkeit. Dieselbe erstreckt sich gleichermaßen auf die integritas corporis wie die virginitas mentis. Aufs klarste wird unterschieden eine virginitas ante partum, in partu und post partum, womit dem Verfasser auch die Disposition für das dritte Kapitel gegeben war. Wiederholt kehren diese drei Einzelmomente, mit unwesentlicher Variation in ein knappes sprachliches Gewand gekleidet, wieder: „Virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens"; „virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit" usw. (vgl. S. 100 u. 101). Die Bedeutung des afrikanischen Bischofs für diese ganze Lehre, die auch den vorhergehenden Vätern materiell nicht minder klar vor Augen stand und von ihnen bereits auf eine hohe Stufe der Entwicklung gebracht war, liegt darin, daß er die alte Wahrheit mit neuen Gründen zu beleuchten sucht, daß er die Beziehung der Jungfräulichkeit Mariens zu den Grunddogmen des Christentums (bes. S. 63—67. 91) herausstellt, kurz daß er die theologische Einsicht in die Frage wenigstens etwas vertieft hat. Ich sage absichtlich bloß „etwas", weil ich dem starken Lob, das Friedrich auf S. 62. 91 und sonst noch spendet, nicht zuzustimmen vermag. Des Heiligen Beweisführung aus dem Alten Testamente z. B., die allerdings auf seiner Neigung zur allegorischen Schriftauslegung beruht, enthält doch zum Teil Momente, die gar sehr an den Haaren herbeigezogen sind und die für eine nüchterne Interpretation bloß historische, nicht theologisch-dogmatische Bedeutung mehr haben. Der Verfasser findet es „merkwürdig" (S. 57. 58. 92) und drückt sein Erstaunen darüber aus, daß Augustinus im Gegensatz zu fast allen übrigen Vätern bei seiner Argumentation der jungfräulichen Empfängnis und Geburt nicht die bekannte Isaias-Stelle 7, 14: „Ecce virgo concipiet et pariet Filium etc." beigezogen hat. „Was ihn dazu bewog, ist uns nicht klar geworden." Nur in zwei

Texten unseres Kirchenvaters sieht Friedrich Is. 7, 14 verwendet, aber, wie er behauptet, ohne Bezugnahme auf das Empfängnis- und Geburtswunder. An der ersten Stelle (de consensu evang. I, c. 26 n. 41 Migne 34, 1061) findet sich allerdings unter Erinnerung an Is. 7, 14 nur ein Hinweis auf die Geburt Christi aus „illa virgo“, von welcher der Prophet geweissagt hat und durch deren Vermittlung die bereits dem Patriarchen gegebene Verheißung, daß in seinem Samen alle Völker werden gesegnet werden, in Erfüllung gegangen ist. Immerhin wird hier die Jungfrauengeburt ausdrücklich bezeugt. Im zweiten Text (de civitate Dei XVIII, 46, Migne 41, 608) wird sogar mit Emphase deren wunderbarer Charakter hervorgehoben. Nachdem Augustinus das „Ecce virgo concipiet“ wörtlich zitiert hat, fährt er unmittelbar fort: „Qui ut in se commendaret Deum, miracula multa fecit; ex quibus quaedam, quantum ad eum praedicandum satis esse visum est, Scriptura evangelica continet. Quorum primum est, quod tam mirabiliter natus est, ultimum autem, quod cum suo resuscitato a mortuis corpore ascendit in coelum.“ Die fragliche Isaias-Stelle soll also hier das Zeugnis abgeben für das erste Christuswunder, wie es in seiner wunderbaren Geburt zutage trat. Ich kann deshalb auch nicht einsehen, daß, wie Fr. S. 58 meint, in der Tat wegen „der sonstigen, auffallenden Reserve“ des hl. Augustinus zu Isaias 7, 14 die Mauriner sich hätten bewegen lassen sollen, die Echtheit eines Abschnittes im Sermo 194 in Frage zu stellen, in welchem unter Berufung auf unser Isaias-Zitat die jungfräuliche Empfängnis und Geburt noch ausgiebiger in verschiedener Weise variiert erscheint: „Videte miraculum matris Dominicae. Virgo concipit, virgo parturit, virgo post partum permansit.“ Als Grund ihres Zweifels an der Echtheit geben die Mauriner in ihrer Ausgabe (Parisiis 1689, tom. V, 899. 900, abgedruckt bei Migne 38, 1015) vielmehr an, was auch Friedrich S. 101 bemerkt, daß der Abschnitt in den ihnen vorliegenden Manuskripten und älteren Editionen nicht vorhanden und daß er wahrscheinlicher einem Ambrosianischen Sermo zuzuteilen sei nach dem Zeugnisse des Cassian. Jedoch will mir dünken, daß die Unechtheit der fraglichen Partie, die mitten im Sermo steht, nicht so ohne weiteres ausgesprochen werden könne, da sie doch sehr augustinisch klingt und weil die Theologi Lovanienses, von denen die Mauriner behaupten, daß sie „addiderant“, in ihrer Ausgabe (Parisiis 1586, tom. X, 223 als Sermo 19 in Natali Domini) auch nicht den geringsten Zweifel an der Echtheit und handschriftlichen Sicherheit verlauten lassen. Hervorgehoben soll noch werden, daß Augustinus Christi jungfräuliche Empfängnis und Geburt ausdrücklich als Glaubenssatz bezeichnet und daß er Mariens immerwährende Jungfräulichkeit auch aufs wärmste verteidigt wider deren Widersacher, namentlich gegen Jovinian und Helvidius, die er für Häretiker erklärt. Aufs schärfste verwahrt sich der Heilige wiederholt hauptsächlich gegen des ersteren Einwand, daß mit der Annahme der körperlichen Integrität der Mutter auch in partu Christi Geburt zur Scheingeburt, sein Leib zu einem Phantasma degradiert sei und dadurch dem Doketismus Vorschub geleistet werde. Die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias auch post partum stützt Augustinus nicht wie die meisten anderen Väter durch Verwendung von Ezechiel 44, 2 und Joh. 19, 26, sondern durch den Hinweis auf ihr Gelübde der Jungfräulichkeit. Es ist dies ein Lieblingsgedanke unseres Heiligen. Daß es sich für ihn nicht um einen bloßen Vorsatz, sondern um die bestimmte Vorstellung eines Gelübdes im engeren Sinne des Wortes handelt, bezeugen schon die unzweideutigen Termini, deren er sich bedient: „votum, virginitatem vovere, virginitatem Deo dicare“. Allerdings konnten die Gründe, die er für ein eigentliches Gelübde vorbringt und die auf der Interpretation von Luk. 1, 34 sowie auf dogmatisch-spekulativen Momenten beruhen, mich nicht von dessen Tatsächlichkeit überzeugen, wie es bei dem Verfasser, nach der Bemerkung auf S. 112 zu schließen, der Fall zu sein scheint.

Besonders in der Lehre von der Gottesmutterschaft Mariens hat sich Augustins Spekulation glänzend bewährt. Die Behandlung dieser Frage ist vor allem beherrscht von des Heiligen christologischen Anschauungen, die klar und durchsichtig von Friedrich dargestellt werden, und von der Polemik gegen die Häresie, namentlich gegen die Manichäer. Dieselbe gipfelt in folgenden Sätzen: Maria hat einen kompletten Menschen geboren, weil die Integrität des Menschen Christus unzweifelhaft feststeht; Maria hat den Gottmenschen geboren, da der Moment der Empfängnis der menschlichen Natur mit ihrer Erhebung zur Vereinigung mit der göttlichen Natur und zur Teilnahme an der göttlichen Persönlichkeit des Logos, kurz mit dem Vollzug der hypostatischen Union, zeitlich zusammenfiel. Maria ist demnach einerseits wahrhaft Mutter Christi, weil sie bei Bildung des Menschen Christus als Mutter tätig war, anderseits ist sie Mutter des Logos, weil der Mensch Christus als Person niemals für sich allein existierte, sondern stets nur in der Persönlichkeit des Logos. Wenn auch bei Augustinus sich der dogmatische, präzise Terminus *θεοτόκος*, Deipara, Deigenitrix, den schon die voraugustinische Theologie sich geschaffen und zur Anwendung brachte, nicht findet, so gilt ihm doch Maria als wirkliche Gottesmutter im wahren, eigentlichen und vollen Sinne des Wortes.

In den folgenden Kapiteln kommt zur Behandlung die singuläre Ausstattung Mariens mit den erlesensten Gnaden und Gaben des Hl. Geistes, die einerseits begründet ist in ihrer eigenartigen Bestimmung als Gottesgebärerin; anderseits hebt Augustin mit Nachdruck hervor, wie diese Auszeichnung der Jungfraugeburt und Gottesmutterschaft ihr auch verliehen wurde gleichsam als Lohn für die aktive Betätigung eines überreichen Tugendlebens. So herrlich die einzelnen Züge des in Maria verkörperten Frauenideals bei Augustinus auch geschildert werden, ein solch zum Beschauen fertiges, geschlossenes Charakterbild der allerseligsten Jungfrau, wie es Ambrosius in seiner Schrift „de virginibus" bietet und das auch dessen großem Schüler als Muster vorlag, finden wir bei letzterem trotzdem nicht. Unter der Gnadenausstattung, wie sie Maria zuteil geworden, nimmt die Freiheit von der Sünde die erste Stelle ein. Daß Augustin die Mutter des Herrn von jeder persönlichen Sünde durchaus frei sprach, geht aus seinen Worten so unzweideutig hervor, daß eine Kontroverse hierüber unmöglich erscheint. Er hat dieses Privileg auch als der erste unter den Vätern motiviert durch den Hinweis auf die unendliche Majestät und Ehre des Gottessohnes und auf die hohe Würde der Gottesmutter. Bedeutende Schwierigkeiten bereitet dagegen die Frage, ob der Bischof von Hippo Maria auch die Freiheit von der Erbsünde vindizierte. Der Kampf um seine diesbezügliche Meinung tobt schon jahrhundertelang, worüber Friedrich eine gut instruierende Übersicht bietet, und ist bis zum heutigen Tage nicht zur Ruhe gekommen, wie ein Blick selbst in die neuesten Lehrbücher der Dogmatik, Dogmengeschichte, Mariologie usw. zeigt. Die Behandlung dieses Problems (S. 183—233) von seiten des Verfassers bedeutet den Höhepunkt und zugleich den interessantesten Teil der Monographie, der insbesondere hier, abgesehen von der etwas breiten und langatmigen Darstellung, welche der ganzen Schrift anhaftet, volle Anerkennung gezollt werden darf. Friedrichs ruhige und besonnene, jeder übertreibenden Konsequenzmacherei abholde Interpretation und Kritik der augustinischen Gedanken und Worte ließ ihn meiner Überzeugung nach in vorliegender ungemein schwieriger Frage den allein richtigen Weg finden. Ich darf der Wahrheit gemäß gestehen, daß ich durch genaues Abwägen der einzelnen maßgebenden augustinischen Texte und Kontexte schon früher, bevor ich Friedrichs Buch gelesen, im wesentlichen zu dem nämlichen Resultate gekommen war. Der Verfasser holt mit Recht weit aus und will Augustins Stellung zur „immaculata conceptio" beurteilen aus der Gesamtlehranschauung des Vaters heraus, namentlich unter Beiziehung seiner Erbsündenlehre und der ihr annexen Probleme. Zu diesem Zwecke wird zunächst ein treffender Überblick

gegeben über des Heiligen allmähliche Entwicklung bezüglich der einzelnen einschlägigen Fragen, die vornehmlich bestimmt ward durch die wechselnde Problemstellung während der lange dauernden antipelagianischen Streitigkeiten. Für die Annahme der immaculata conceptio seitens des Bischofs von Hippo wird in erster Linie gewöhnlich geltend gemacht „de natura et gratia" c. 36, n. 42, wo es heißt: „Wegen der Ehre des Herrn will ich, daß Maria ganz und gar nicht in Frage komme, wenn von Sünden die Rede ist. Daher wissen wir nämlich, daß ihr mehr Gnade gegeben wurde, um die Sünde in jeder Beziehung (omni ex parte) zu überwinden, da sie verdiente, denjenigen zu empfangen und zu gebären, von dem bekannt ist, daß er keine Sünde hatte." So bestechend diese Worte, die eine Replik gegen Pelagius darstellen, auf den ersten Blick auch scheinen, um ein offenkundiges Zeugnis für Mariens unbefleckte Empfängnis abzugeben, Friedrich hat meines Erachtens restlos nachgewiesen, daß von Kapitel 33 der Schrift an nur von aktuellen Sünden die Rede ist und daß Augustinus dem ganzen Kontext zufolge dartun will, wie von der reinsten Jungfrau alle und jede, auch die allerkleinsten persönlichen Sünden, auszuschließen seien. Die zweite hierher gehörige Stelle findet sich im Opus imperfectum contra Iulianum Pelagianum IV, 122. Der pelagianische Bischof hatte gegen Augustinus den Vorwurf erhoben: „Jovinian hat die Jungfräulichkeit Marias vernichtet durch seine Lehre von der Beschaffenheit ihrer Geburt; du (Augustinus) verschreibst sogar Maria dem Teufel durch deine Lehre von der Beschaffenheit ihres Geborenwerdens." Unser Heiliger weist diese Beschuldigung des Häretikers zurück, indem er erwidert: „Ich verschreibe Maria nicht dem Teufel durch die Beschaffenheit ihrer Geburt und dies deswegen nicht, weil die Beschaffenheit der Geburt aufgehoben wird durch die Gnade der Wiedergeburt." Es dreht sich hier um die Frage, ob unter dieser „gratia renascendi", wie vielfach angenommen wird, die unbefleckte Empfängnis zu verstehen ist. Meiner Ansicht nach mitnichten; denn die Wiedergeburt tritt zeitlich immer später ein als die Geburt, geschweige die Empfängnis, was Friedrich S. 222. 230. 231 auch an verschiedenen anderen Beispielen aus den Schriften Augustins selbst als dessen stete Auffassung gegen Lehmkuhl sicherstellt. Wenn Friedrich S. 216 geneigt ist, der Ausdrucksweise, Maria sei mit Rücksicht auf ihre spätere Wiedergeburt durch Inkurrierung der Erbsünde dem Teufel nicht verschrieben, „eine gewisse Berechtigung" zuzusprechen, so kann ich ihm hierin nicht zustimmen. Noch weniger geht es an, nach dem Vorgange Scheebens und anderer Theologen einzig und allein aus dem Grunde in unserer Stelle die unbefleckte Empfängnis Mariens bezeugt zu sehen, „weil sonst der hl. Augustinus dem Vorwurfe des Julian gar nicht entgangen sei". In der Tat hat er ihn auch nicht widerlegt und ist des Vaters Antwort eine höchst unglücklich gewählte, was Friedrich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit darauf zurückführt, daß Augustinus faktisch durch Julians Einwand gegen seine Erbsündenlehre überrascht und nicht vollkommen der Schwierigkeit Herr wurde, dieselbe mit einer Ausnahme Mariens von dem allgemeinen Gesetze der Erbschuld und Erlösungsbedürftigkeit zu vereinbaren, so daß die Antwort eher eine geschickt verdeckte Ausflucht, denn eine stichhaltige Widerlegung darstellt. Durch ein solches Eingeständnis kann jedoch, wie offenbar von mancher Seite befürchtet wird, der Ruhm des großen Kirchenlehrers keine Einbuße erleiden, wenn man bedenkt, daß die fortschreitende theologische Entwicklung noch Jahrhunderte nötig hatte, ehe sie Allgemeinheit der Erbsünde und dadurch bedingte allgemeine Erlösungsnotwendigkeit mit Marias Freiheit von der Erbsünde zu verbinden und theologisch zu begründen wußte, und daß die größten Koryphäen der Theologie in der Früh- und Hochscholastik sich ablehnend gegenüber diesem Privileg der allerseligsten Jungfrau verhielten. Die beiden fraglichen Texte, die gewöhnlich als augustinische Belege für die Vertretung der unbefleckten Empfängnis Marias vorgeführt werden, können klar und unzweideutig nicht als solche gelten.

Manche Theologen, wie Pohle, Janssens, Lehmkuhl usw., wollen nun die unbefleckte Empfängnis von Augustinus wenigstens implicite ausgesprochen wissen in der Zusammenstellung zweier Gedankenreihen. Es sagt nämlich der Vater in Contra Iulianum V, 15, daß als Voraussetzung für die persönlichen Sünden immer die Erbsünde zu gelten habe, die in solch notwendigem Zusammenhang miteinander stehen, daß sogar Christus aktuelle Sünden begangen haben würde, wenn er die Erbsünde gehabt hätte. Nun aber leugnet der Heilige bekanntermaßen bei Maria jede persönliche Sünde. (De natura et gratia c. 36 n. 42.) Also, schließt z. B. Lehmkuhl, kann er folgerichtig nur die Freiheit von der Erbsünde bei ihr angenommen haben. Abgesehen davon, daß die beiden Schriften, denen die fraglichen Texte entnommen sind, zeitlich sechs Jahre auseinanderliegen, was bei der Entwicklung, die Augustinus in den einschlägigen Lehrpunkten durchgemacht hat, viel besagen will, hat Friedrich vollkommen recht, wenn er zugibt, daß unser logisches Denken sicherlich zu dem angegebenen Schlusse kommen kann und muß. Aber, fügt er bei, „Augustinus selbst hat diese Folgerung nicht gezogen" (S. 225), was ohne Zweifel als eine Inkonsequenz der augustinischen Theologie bezeichnet werden darf. Vielmehr begründet der Kirchenvater Mariens Freiheit von aller aktuellen Sünde einmal durch die Berufung auf die Ehre des Herrn, sodann auf die Würde der Gottesmutter, der eigens ein Mehr von Gnaden dazu gegeben ward, um die Sünde nach jeder Seite hin zu überwinden. In dieser seiner gut motivierten Ablehnung der Bezeugung der immaculata conceptio wird Friedrich noch weiter bestärkt durch des Heiligen Lehranschauung in einer Reihe von Fragen, die zu dem Problem der unbefleckten Empfängnis Mariens in enger Beziehung stehen und die im einzelnen S. 218 und 223—233 erörtert werden. Friedrich schließt seine Ausführungen mit dem ihnen homogenen Urteil eines der besten Kenner augustinischer Schriften und Theologie, des noch nicht lange verstorbenen Benediktinerpaters Dr. Odilo Rottmanner: „Man kann höchstens zugeben, daß von Augustins Annahme der vollendeten Sündelosigkeit Mariens bis zur Lehre ihrer Freiheit von der Erbsünde nur ein Schritt notwendig gewesen wäre; aber tatsächlich hat er diesen Schritt nicht gemacht."

Doch so sehr Augustinus, wie Friedrich in den beiden letzten Kapiteln auseinandersetzt, Maria eine Stellung und eine Würde zuerkennt, die durch vollkommene Einzigkeit ausgezeichnet ist, so sehr er sich bestrebt, die Gottesmutter nicht bloß als physisches, passives Werkzeug bei Verwirklichung der Inkarnation, sondern als selbständige Mittelursache unseres Heiles hinzustellen: als Urheberin oder Quelle des von Christus gebrachten Heiles hat er sie jedoch nirgends bezeichnet. Letzter, eigentlicher Urheber und Vollbringer des großen Werkes der Menschheitserlösung war ihm Gott; gleich Paulus kennt auch er nur den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen: Christus. Hier macht seine Spekulation über Marias Stellung im Heilsprozeß Halt.

Ich schließe mit dem aufrichtigen Wunsche, daß die gediegene, für die weitesten Kreise empfehlenswerte Schrift, oder wie der Verfasser selbst im Vorwort äußert, daß das reiche Edelmetall schöner und tiefer mariologischer Gedanken, welches er aus Augustins Werken zutage fördern konnte, nicht totes Kapital bleiben, sondern zu gangbarer Münze und damit zum Nutzen für viele werden möchte.

Prag. Dr. Aug. Naegle, Universitätsprofessor.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie.

Herders **Jahrbuch der Zeit- und Kulturgeschichte 1908** ist soeben erschienen (Herder, X u. 475 S., geb. 7,50 M). Wir begrüßen diesen zweiten Jahrgang mit besonderer Freude. Denn wir sehen daraus, daß der „erste Versuch", der im vergangenen Jahre für 1907 gemacht wurde, eine sympathische Aufnahme gefunden hat. Franz Schnürer zeichnet wieder als Herausgeber. Die Anlage ist im großen und ganzen die gleiche geblieben wie im Vorjahre. Auch die Mitarbeiter sind zum großen Teile dieselben. Die Theologie ist diesmal in vier getrennten Sparten (nach der bekannten bibliographischen Einteilung) behandelt; es fällt dabei auf, daß die Moraltheologie zur „praktischen Theologie" gerechnet wird. Daß die „Missionskunde" ausgefallen ist, bedaure ich lebhaft; es ist dringend zu wünschen, daß über das Missionswesen regelmäßig eigens im Jahrbuch der Zeit- und Kulturgeschichte referiert werde. Daß das Kapitel „Volkskunde" fortfiel, wird man verstehen. Ebenso, daß ein Kapitel über darstellende Kunst (Theaterwesen) in diesem Jahre neu eingefügt wurde. Auch das nunmehr neu eingeschobene Kapitel über Kirchenmusik war im ersten Jahrgange schmerzlich vermißt worden. Der reiche Inhalt des Jahrbuches gliedert sich nach folgenden Gesichtspunkten: Kirchliches Leben, politisches Leben, soziale und wirtschaftliche Fragen, Wissenschaften, Literatur, Kunst, Chronik, Totenschau. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung über das Jahr 1908 aus der Feder Kraliks bildet den Anfang. Das Ganze macht den Eindruck guter und solider Arbeit. Als Ausnahmen, die die Regel bestätigen, wird man ein paar kleine Versehen zu werten haben: S. 9 wird als Datum der Konstitution Promulgandi der 28. (statt 29.) September angegeben; S. 147: Jos. (nicht: Ad. Schulte teilte das hebräische Paternoster mit, und der Unterzeichnete schrieb über die neutestamentlichen (nicht: neuesten) Papyrusfragmente; S. 169: die Stelle über das Zinsnehmen steht im **32.** (nicht: 52.) Bande der „Texte und Untersuchungen". Das Unternehmen der Herderschen Jahrbücher der Zeit- und Kulturgeschichte ist des Vertrauens und der Unterstützung der deutschen Katholiken in reichem Maße würdig. Das zeigt auch der vorliegende zweite Jahrgang.

Der soeben zum Rektor des römischen Bibelinstitutes (s. oben S. 477 f.) ernannte P. Leopold Fonck S. I. hat die Sammlung der Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck eingeleitet mit einem Buche, dem er den Titel **Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums** gegeben hat (Innsbruck, Fel. Rauch, XIV u. 340 S., 2,20 M). Der erste Teil nennt sich: Die Schule des wissenschaftlichen Arbeitens. Hier werden u. a. Bedeutung der wissenschaftlichen Seminare, ihre Einrichtung, die Übungen und schriftlichen Arbeiten der Mitarbeiter, die Berichterstattung, die Rezension, die populär-wissenschaftliche Darstellung, die wissenschaftliche Abhandlung besprochen. Ein zweiter Teil erörtert die Methode des wissenschaftlichen

Arbeitens. Die Wahl des Themas, das Sammeln des Stoffes (Quellenkunde, Quellennachweise, Studium und Lektüre, Kollektaneen), das Verarbeiten des Stoffes (Verständnis der Quellen, ihre Beurteilung, Sichtung des Materials, Disposition), die Darstellung (Allgemeines, Schreibweise, Abkürzungen, Zitate), die Veröffentlichung (Allgemeines, Autor und Verleger, Drucklegung und Korrektur, Zugaben zum gedruckten Text, der Titel): aus dieser Übersicht mag der Leser ersehen, welche Summe von wissenswertem und brauchbarem Material hier vorgelegt ist. Foncks Arbeit ist ein Schuß mitten ins Zentrum. Wir haben kein ähnliches Werk, das in so zuverlässiger und praktischer Weise den jungen Akademiker ins wissenschaftliche Arbeiten einführt. Auch der mitten im wissenschaftlichen Leben stehende Schriftsteller und Gelehrte wird es mit Nutzen zu Rate ziehen. Wie viele Geistlichen haben Talent, Lust und auch — wenigstens zuweilen — Zeit zum Schreiben. Sie kommen vielfach nicht dazu, — weil ihnen niemand die Dornenhecke mancherlei mehr formaler Schwierigkeiten und Verlegenheiten wegräumen hilft, die zwischen dem Interesse und der Drucklegung liegt. Fonck ist ein ausgezeichneter Führer, der ein treffliches enzyklopädisches Wissen mit gutem praktischen Sinne verbindet. Die Abkürzung p = Seite und n = Nummer ist im deutschen Kontext ein Anachronismus. Für die Zitate aus der Bibel empfiehlt es sich, auf den Vorschlag Nestles (s. jetzt dessen Einführung in das Griech. Neue Testament[3] VII) wenigstens aufmerksam zu machen. Desgleichen verdient es der kleine von Graesel zusammengestellte Führer für Bibliotheksbenutzer — trotz einer aus Bibliothekarskreisen erfolgten Desavouierung —, in einer Neuauflage genannt zu werden. Vielleicht werden dann auch einige Bemerkungen über das Berliner Auskunftsbüreau und über die Auskunftstellen in Leipzig, Wien und Paris zugefügt.

Stamminger hatte recht, das schöne Buch Hettingers **Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen** zu bezeichnen als eine „Hodegetik der wissenschaftlichen und aszetischen Bildung des Priesters von den ersten Anfängen bis zu deren Vollendung, aber in freier, ungezwungener Form" (Herder, XX u. 592 S., 4,80 ℳ). Timotheus ist das Testament des feinsinnigen und edeln Würzburger Gelehrten an die akademische theologische Jugend. Daß das Buch nunmehr in dritter Auflage erscheint, — sie ist, wie die zweite, besorgt von Professor A. Ehrhard — ist ein erfreuliches Zeichen dafür, daß es unter unseren Theologen noch immer seine Freunde hat. Was der im theologischen Lehramte ergraute Verfasser über Beruf und Vorbildung des Theologen, über akademische Bildung und Seminarleben, über Naturwissenschaft und Kunst, über Philosophie und Theologie, über geistliche Übungen, Seelsorge u. s. f. dem Theologen darbietet, ist aus reichem Wissen und reicher Erfahrung geboren. Die Bemerkungen über die Stenographie (S. 136 f.) könnten in einer neuen Auflage vielleicht retuschiert oder mit einer einschränkenden Notiz versehen werden: ich weiß nicht, ob sonst irgendein praktischer Stenograph ihre Berechtigung zugeben wird.

Die Konferenzen, die J. B. Krier über **Die Höflichkeit** zusammengestellt hat, sind in 7. Auflage erschienen (Herder, XI u. 219 S., 1,00 ℳ). Das Büchlein verdient mit seinen praktischen Unterweisungen vollauf die weite Verbreitung, die es gefunden hat. Ich wünsche auch der Neuauflage gern eine freundliche Aufnahme, schließe mich aber ausdrücklich dem Wunsche der Theologischen Revue (1909, Sp. 320) an, man möge das Buch inbezug auf den „französischen Einschlag" revidieren. H. Müller.

Altes Testament.

Der erste Teil eines großen, auf sechs bis sieben Bände berechneten Unternehmens sind B. A. Ehrlichs **Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches** (Leipzig 1908, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, ℳ 9,50). Verf. hat

1899—1900 in drei Bänden ein ähnliches Werk erscheinen lassen unter dem Titel Mikrâ ki-Pheschûtô, d. i. „Die Schrift nach ihrem Wortlaute“. Dieses war aber hebräisch geschrieben und fand wenig Beachtung. Deshalb tritt es jetzt in deutschem Gewande auf, aber vertieft und inhaltlich auf das Fünffache erweitert. E. will im Gegensatze zu der einseitigen Quellenanalyse der sprachlichen und sachlichen Erklärung dienen. Er bringt in der Tat ungemein viel gutes Material bei, auch nicht wenige sehr beherzigenswerte Konjekturen, die vor anderen den Vorzug haben, sich eng an den Bestand der überlieferten Konsonanten zu halten. Als Beispiele seien aus Gen. 2, 3 f. zwei erwähnt. 2, 2 liest E.: וַיִּכְלָא אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִמְּלַאכְתּוֹ („und Gott unterließ am siebenten Tage seine Arbeit“) und 2, 3 בֵּרָא, so daß zu übersetzen wäre, „denn an ihm ruhte er, sc. Gott, von all seiner Arbeit, die er zu tun ersonnen hatte“. Das Buch bedeutet eine wesentliche Förderung der Genesis- und Exodusforschung.

Eine Fortsetzung seiner Arbeit von 1906 ist V. Aptowitzers Büchlein **Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur** (II. Heft. Sitzungsberichte der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, 160. Bd. 7. Abh. Wien 1908), eine Vervollständigung seiner Variantensammlung aus der rabbinischen Literatur zu I. Sam.

M. Blanckenhorn regt in den Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Pal.-Vereins 1909, 17—22 an, **Eine seismologische Station in Palästina** zu errichten. Als in Betracht kommende Orte schlägt er Haifa, die Höhe des Karmel hinter Haifa oder den Ölberg bei Jerusalem vor.

G. L. Robinson-Chicago behandelt ebendas. S. 1—12 **Die Kultstätten von Petra** mit dem Resultate, daß nur die große Kultstätte im strengen Sinne als ein öffentliches Heiligtum betrachtet werden kann, während die anderen privaten Charakter haben und zu Begräbnisstätten gehören. Die frühesten der Heiligtümer gehören der Nabatäerzeit (300 v. bis 100 n. Chr) an; diese gut ausgehauenen Heiligtümer haben aber die Stelle von viel älteren Kultstätten eingenommen.

M. Blanckenhorn-Halensee b. Berlin veröffentlicht in der Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. 1909. 38—109 **Studien über das Klima des Jordantales**, d. h. des unteren Jordantales zwischen dem Tiberiassee und dem Toten Meere, mit seinen infolge der Lage unter dem Meeresspiegel so eigenartigen Temperaturen, Luftdrucks-, Wind-, Niederschlags- und Feuchtigkeitsverhältnissen, auf Grund des geringen älteren Aufzeichnungsmaterials, vorzüglich aber der Beobachtungen auf vier meteorologischen Stationen (Tiberias, Jericho, Melhamije, Kasr Hadschla) und der Notizen von Reisenden, namentlich eigener aus den Jahren 1894, 1904, 1905 und 1908.

P. Haupt, **Der Name Jahwe** (Or. Lit.-Zeit. 1909, 211—14), erklärt Jahwe wieder als Hiphil = Insdaseinrufer.

Ebendas. 207—11 weist H. Grimme, **Elym, der Astrolog**, die angegebene Bedeutung für אלם nach. Der Elym ist von dem Kohen zu scheiden, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß besonders an kleineren Kultstätten der Tempelastrolog zugleich Kohen war.

In seiner Arbeit **Kasische Forschungen** (Memnon 1909 Mai. S. 1—48) erklärt A. Wirth unter dem Stichwort Die Kas in Syrien, S. 43—47, auch eine Reihe biblischer Namen aus der Sprache der Kas. So nennt er die starkbartige, großnasige kaukasische Rasse, zu der auch die Hetiter gehörten, für die Hommel den Namen Alarodier vorgeschlagen hat. Beispiele: Karmel = *Καρμυλησσος* Kariens, Kriml der Tauern; Moloch = ostkasischem malχ, malaya Sonne; Salomon = kilikischem Salmoneus.

Neue Fortschritte der Ägyptologie von A. Erman (Internat. Wochenschr. 1909, 541—50) berichten über Sethe und Schäfers Urkunden des ägyptischen Altertums, Sethes Altägyptische Pyramidentexte, Junkers Grammatik der Denderatexte und Möllers Hieratische Paläographie.

Der auf einem Turiner Kodex beruhende sahidische Text des Ekklesiastikus und der Sapienz, den P. de Lagarde in seinen Ägyptiaca herausgegeben hat, enthält nicht wenige Lücken. Eine teilweise Ausfüllung derselben ermöglicht die auf einer Papierhandschrift des Britischen Museums (Or. 5984, Cat. N. 951) beruhende Textausgabe H. Thompsons, **The Coptic (Sahidic) Version of certain books of the Old Testament from a papyrus in the British Museum** (Oxford 1908). Die Ausgabe enthält außerdem Bruchstücke aus Job, den Sprüchen, dem Prediger und dem Hohenlied. Weitere Ergänzungen zum sahidischen Sirach aus Bibelzitaten teilt O. von Lemm in seinen **Koptischen Miszellen LXII—LXV** mit (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg 1909, 363 f., St. Petersburg 1909). Zahlreicher sind die a. a. O. S. 355—63 zusammengetragenen Proverbien-Zitate. L. zeigt so, daß die seither wenig beachteten koptischen Bibelzitate nicht nur geeignet sind, große Lücken der Handschriften auszufüllen, sondern zuweilen auch bessere Lesarten als die bereits bekannten aufweisen.

Schwerwiegende Bedenken gegen **Das Programm des neuen Thesaurus der griechischen Sprache** (Internat. Wochenschr. 1909, 683—94), den die griechische Regierung unternommen hat, macht K. Krumbacher-München geltend gegenüber den programmatischen Ausführungen Chatzidakis' in der griechischen Zeitschrift Panathenaia.

J. Meinhold-Bonn, **Die Entstehung des Sabbats** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1909. 81—112), will mit der Front insbesondere gegen Hehn und Lotz seine früheren (1905) Aufstellungen, daß der israelitische Sabbat als „Vollmondsfeiertag" von den Hebräern nach Kanaan mitgebracht sei, der jüdische Sabbat dagegen als die fortrollende siebentägige Woche abschließender Ruhetag erst eine Schöpfung des Exils sei, schärfer herausheben und weiter ausführen.

H. Greßmann-Berlin, **Dolmen, Masseben und Napflöcher** (ebendas. S. 113—28) vertritt die Thesen: 1. Die Dolmen sind Grabstätten, nicht Altäre. 2. Die Masseben markieren die Gegenwart der Gottheit, sind die Vorläufer der Götterbilder, aber nicht Phalloi. 3. Die Napflöcher sind, wo sepulkrale oder profane Zwecke ausgeschlossen sind, die ältesten und primitivsten Opferlöcher; als vulvae sind sie erst spät gefaßt und dargestellt, um die fruchtschaffende Funktion der Gottheit anzudeuten.

J. Böhmer-Wiesenburg (**Tabor, Hermon und andere Hauptberge**, Archiv f. Rel.-Wiss. 1909, 313—21) übersetzt Ps. 89, 13: Den nördlichen wie den südlichen Gottesberg, du hast sie geschaffen, | Berge wie der Tabor und der Hermon freuen sich in deinem Preise.

Derselbe vertritt ebendas. S. 323—24 die Anschauung, daß **Jericho**, das er etymologisch, יְרִ(י)חָא als ursprüngliche Form ansetzend, als Mondstadt deutet, durch die Israeliten nicht völlig zerstört sei, sondern als Benjaminitische Stadt weiterexistiert habe. Achiel habe sie nur ausgebaut, Jos. 6, 26b sei eine aus 1 Kön. 16 konstruierte Weissagung. In dem Exkurs über die Rose von Jericho (S. 329 f.) meint er, daß in Sir. 24, 14; 50, 8 nicht der Oleander, sondern unsere Edelrose gemeint sei, ohne zu beachten, daß 50, 8 Hb. von einer „Rose" nichts weiß.

Berichtigung.

S. 378 Z. 4 v. u. lies גבל st. נבל, Z. 5 v. u. שֵׂעִיר וּפְלֶשֶׁת, st. וּפְלֶשֶׁת שֵׂעִיר.

N. Peters.

Neues Testament.

Neutestamentliches zur Inspirationsfrage, von Prof. Dr. A. Schulz-Braunsberg in Bibl. Zeitschr. 1909, 151—6. Daß die Inspiration die hl. Schriftsteller nicht immer vor objektiven Irrtümern bewahrt bei ihren Behauptungen in Dingen, die mit dem

Glaubensgehalt der Hl. Schrift nichts zu tun haben, sucht S. aus dem N. T. zu beweisen. I. 1 Kor. 1, 14—16 spricht der inspirierte Paulus objektiv eine Unwahrheit aus, die er v. 16 korrigiert. Die Korrektur ist auf Grund seines Gedächtnisses, also auf ganz natürlichem Wege geschehen. II. Mt. 27, 6 f. findet sich über die Entstehung des Namens Hakeldama ein ganz anderer Bericht als Apg. 1, 18, und zwar jeder als Behauptung des Schriftstellers, nicht etwa als Wiedergabe eines Gerüchtes. Nur einer kann richtig sein. III. Mt. hat 1, 18 zu dem Satze: „Joram zeugte den Ozias" drei Glieder absichtlich ausgelassen, um die Geschlechter von Abraham bis Christus in ein Schema von 3 × 14 hineinzubringen. Die Leser des Ev. wurden dadurch in Irrtum geführt.

Zum Stammbaum Jesu nach Lukas, von Dr. V. Hartl-St. Florian, in Bibl. Zeitschr. 1909, 156—73. H. bespricht zwei jüngst erschienene Arbeiten, die Erklärungsversuche zu Luk. 3, 23 bringen, von P. Vogt S. I. und Pfättisch. I. Die Übersetzung Vogts: Und wirklich stammte er selber, dieser Jesus, — der mit ungefähr 30 Jahren seine öffentliche Laufbahn antrat, obwohl er, wie man meinte, ein Sohn Josephs war —, von Heli 2c., verwirft H. unter ausführlicher Widerlegung der Ansichten V.s, daß das Stammregister eine Bestätigung der Aussage Gottes liefern solle: „Du, als Menschensohn, bist mein geliebter Sohn," und daß *αὐτός* einen Gegensatz zwischen Jesus und Joseph ausspreche. — II. Hartl widerspricht auch der Meinung von Pfättisch, der durch *αὐτός* das Sichtbare dem Unsichtbaren entgegengestellt findet, = Jesus ist Gottes Sohn und an sich (als reiner Mensch) stammte er von Heli, nicht, wie man meinte, von Joseph. — III. H. gibt einen positiven Beitrag zum Verständnis des Textes, indem er *αὐτός* auffaßt als Gegensatz zwischen Jesus, weil sein Amt beginnend (*ἀρχόμενος*), und dem zeugnisgebenden Gott sowohl als allen anderen Persönlichkeiten, die in der Vorgeschichte Gott als zeugnisgebend zur Seite stehen. Damit fällt dann die Verbindung von *ἦν* mit *τοῦ Ἡλεί*. Es ist zu verbinden mit *ἀρχόμενος* = er trat sein Lehramt an. Die Partizipialkonstruktion wird durch zahlreiche Beispiele belegt. Schluß folgt.

Aretas IV., König der Nabatäer, von Dr. A. Steinmann-Breslau (jetzt in Braunsberg) in Bibl. Zeitschr. 1909, 174—87. St. untersucht folgende Fragen: Wer ist 2. Kor. 11, 32 f., der Nabatäerkönig Aretas? In welchem Verhältnis stand Damaskus zu ihm? Was bestimmte seinen Ethnarchen, den Juden in ihrem Vorgehen gegen Paulus zu Willen zu sein? Resultate ad 1: Die Nabatäer sind arabischen Stammes gewesen. Aretas, der vierte dieses Namens, regierte von 9 vor Chr. bis 40 nach Chr. Einzelheiten aus seiner Regierung. Schluß folgt.

Lagrange, **La parabole en dehors de l'Evangile,** in Revue Biblique 1909, 198—212. Die Auffassung der Evangelisten von dem Zwecke der Parabeln Jesu wird von Loisy und Fonck, obschon sonst zwei Exegeten von ganz entgegengesetzter Tendenz und Methode, auf gleiche Weise formuliert: Für die Jünger sollte sie durch Vergleichungen die übernatürlichen Wahrheiten erläutern, für die Menge dieselben verhüllen, zur Strafe ihrer Verstocktheit. Darin aber gehen sie auseinander, daß F. diesen, von den Evangelisten angegebenen Zweck, auch als den von Jesus gewollten bezeichnet, während Loisy (wie Jülicher) die Auffassung der Evangelisten nur als eine nachträgliche Erklärung derselben für den Mißerfolg des Evangeliums bei den Juden hält, die in Beziehung stehe zu ihrem falschen Begriff von der Parabel, als einer dunklen Allegorie, während sie von Natur klar und verständlich war. Das sei sie auch im Munde Jesu gewesen. Die Evangelisten hätten, als allegorisierende Exegeten, den Sinn derselben alteriert und Dunkelheiten in seine klaren Gedanken hineingebracht. — Auf diese Weise werde der Charakter Christi als eines barmherzigen Lehrers des Volkes gewahrt, während die Autorität der Evangelisten leide, bei der ersteren Ansicht (F. u. a.) erscheine die Sache gerade umgekehrt. — Als Grundlage für die Lösung dieses Dilemmas will Lagrange die

Frage beantworten: Zu welchem Zwecke wurde überhaupt die Parabel zur Zeit Jesu von den Lehrern angewendet? Er untersucht in vorliegendem Aufsatze zunächst die Bedeutung von Allegorie und Parabel bei den Klassikern. Fortsetzung folgt.

Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes, von P. Corssen, in Zeitschr. f. neut. Wissensch. 1909, 1—46. Eine eingehende Untersuchung über die Echtheit der letzten beiden Kapitel. Resultat: Kap. 15 sei echt, während die Einwürfe gegen Kap. 16 bis heute nicht widerlegt seien. Die kürzere Ausgabe des Römerbriefes sei auf Marcion zurückzuführen.

Synoptische Studien (III), von E. Wendling-Zabern, in Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1909, 46—59. Die Untersuchung der Perikope über die Sendung des Täufers und das Zeugnis über den Täufer ergibt nach W. eine planvolle Benutzung des Mk. seitens des Mt.; er ergänzt ihn nach einer anderen Quelle. Lukas ist wahrscheinlich von Mt. und von Mk. abhängig.

Die Reiseberichte im Lukasevangelium (9, 51 — 18, 14), von Schaarschmidt, in Studien u. Kritiken 1909, 12—28. Die Annahme, es werde hier (Luk. 9, 51 ff.) die letzte Reise des Herrn, der ein Hin- und Herziehen vorangegangen sei, ausführlich geschildert, bekämpft S., da in dem Bericht nicht von einer, sondern von mehreren Reisen erzählt wird (9, 51; 13, 22; 17, 11). Er hält den ganzen Bericht für das Bruchstück eines selbständigen Evangeliums, das nicht nach 9, 50 einzuschieben gewesen wäre, sondern neben dem synoptischen Lukas, und zwar von 6, 12—21, 38 (= Mt. 12, 15 — 24, 51 und Mk. 3, 7 — 13, 37) herlaufe. Ein eingehender Vergleich des Synoptikertypus mit dem Reisebericht sucht diese These zu beweisen.

Les Actes apocryphes de Pierre (Suite), von Flamion, in Revue d'Histoire Ecclésiastique 1909, 245—77. In dieser Fortsetzung untersucht F. die Doktrin der Petrusakten. Neben ganz korrekten Äußerungen über Trinität und Christologie finden sich solche, die modalistisch bezw. doketisch lauten. Das Apokryphon ist nahe verwandt mit den Johannesakten, es hat mit ihm dieselben grundlegenden Lehren der synkretistischen Philosophie der Zeit des angehenden Kaiserreiches gemein (Neupythagoreismus und neuplatonischer Dualismus) in christlichem Gewande. Die Petrusakten sind aber zurückhaltender als die johanneischen. F. gibt in großen Zügen die Grundlinien des theologischen Systems der Petrusakten. Der Verfasser ist weder ein Repräsentant des populären Christentums des Anfangs des 3. Jahrhunderts noch ein bewußter Vertreter gnostischer Geheimlehren. Er gehört zu einer Klasse glaubenseifriger Christen, die die neuen christlichen Ideen in einem neuen literarischen Genus verbreiten wollten, aber noch unter dem Einflusse ihrer philosophischen Anschauungen standen und dadurch den Glauben gefährden konnten. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Der Rostocker Theologieprofessor W. Walther hat unter dem Titel **Zur Wertung der deutschen Reformation** eine Anzahl von ihm an verschiedenen Orten veröffentlichten Vorträge und Aufsätze zusammengestellt (Leipzig, 338 S., 5,60 M). Ihre Themata lauten: Katholische Versuche aus früherer Zeit, die Psalmen „nutzbar" zu machen. Die Früchte der römischen Beichte. Die Bedeutung der deutschen Reformation für die Gesundheit unseres Volkslebens. Worin besteht die reformatorische Lebensauffassung? Luthers Bibelübersetzung kein Plagiat. Luthers spätere Ansicht über den Jakobusbrief. Luthers Ende. Melanchthon als Retter der Schätzung der Wissenschaft. Die Schweizer Taktik gegen Luther im Sakramentsstreit. Das Zeugnis des Hl. Geistes nach Luther und nach moderner Schwärmerei. Die falsche Geistlichkeit der „Schwärmer". — Die

Sammlung interessiert besonders dadurch, daß sie zeigt, in welcher Weise heute in bestimmten streng lutherischen Kreisen Luthers Person und Werk verteidigt wird. Alles, aber auch rein alles, wird da gerechtfertigt. Das muß selbst vom protestantischen Standpunkte aus als ein viel zu viel erscheinen. Die Abschnitte 2–4, in welchen der Verfasser sich mit katholischen Einrichtungen bezw. Auffassungen beschäftigt, lassen in nicht geringem Maße die ruhige, objektive Darstellung vermissen. Es klingt etwas wie „Lutherzorn" aus ihnen. Die vielen schiefen Auffassungen derselben einzeln hervorzuheben oder zu widerlegen, dürfen wir uns hier überhoben halten.

Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts ist der Titel einer Studie, welche Ferdinand Piontek im sechsten Bande von Sdraleks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen (Breslau, Aderholz, S. 1—71) bietet. Da die handschriftliche Überlieferung der Apostelgeschichten gar zu kompliziert ist, so dienen dem Verfasser die äußeren Zeugnisse, d. h. die Nachrichten der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, als Kriterium zur Entscheidung der Frage nach dem häretischen Charakter der einzelnen Schriften. Jedoch ist aus der Bezeichnung „apokryph" nicht ohne weiteres der häretische Charakter einer Schrift zu folgern. Häretisch waren die Thomas-, Andreas-, Johannes- und auch die Petrusakten. Aus den gelehrten katholischen Kreisen fast aller Länder des römischen Reiches lassen sich Zeugnisse für die Bekanntschaft mit jenen Akten beibringen. Der älteste sicher nachweisbare Zeuge ist Eusebius. Die gründlichste Kenntnis haben Augustinus und Turribius von Astorga. Sämtliche Schriftsteller verurteilen die Akten. Besonders scharf sind ihre Äußerungen über den Lehrgehalt derselben; etwas freundlicher stellen sie sich zu den historischen Partien. Eine ausgedehnte Verbreitung im katholischen Volke wird sich, wenigstens für das 4. und 5. Jahrhundert, nicht nachweisen lassen. Die Akten sind von der katholischen Kirche, besonders in Spanien, energisch bekämpft worden.

Franz Xaver Seppelt läßt dem ersten Teile seiner Schrift **Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts,** welcher im III. Bande der Sdralekschen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen erschienen ist, im VI. Bande den zweiten Teil folgen (S. 73—139). Er behandelt in ruhig-objektiver, kritisch-eindringender Darstellung den äußeren Verlauf des Kampfes. Aus zwei Wurzeln, dem Streben des Mönchtums nach seelsorglicher Betätigung und nach Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie, den Bischöfen und der Pfarrgeistlichkeit, sind die Streitigkeiten zwischen Weltklerus und Mönchtum entstanden. Einen besonderen Grad von Heftigkeit erreichte der Streit seit dem Auftreten der beiden großen Bettelorden. Der Weltklerus erhob gegen die Orden besonders vier Vorwürfe, welche den Zehnten, die Begräbnisse, das Beichthören und die Predigt betrafen. In diese Spannung zwischen Welt- und Ordensklerus müssen die Streitigkeiten an der Pariser Universität eingereiht werden, wenn sie im einzelnen voll verstanden und richtig beurteilt werden sollen. Der Ausbruch des Streites scheint mit der Begründung eines zweiten Lehrstuhles in der theologischen Fakultät für die Franziskaner zusammenzuhängen. Das Signal zum Kampfe war das Statut, welches die Magister der Pariser Universität im Februar 1252 aufsetzten und in dem unter anderem verfügt wurde, daß jeder Orden sich mit einer Professur begnügen solle. Innozenz IV. war anfänglich den Mendikanten geneigt, doch schlug seine Stimmung in seinem letzten Pontifikatsjahre völlig um. In der Bulle Etsi animarum vom 21. Nov. 1254 beschränkte er, bezw. hob er die Privilegien der beiden Orden auf. Doch ließ sie den Orden hinreichende Rechte, die zur ersprießlichen Weiterführung ihrer Aufgaben genügten. Doch starb Innozenz bereits am 7. Dezember, und Alexander IV. hatte nichts Eiligeres zu tun als die Verfügung seines Vorgängers zu widerrufen. In der Pariser Universitätsangelegenheit entschied er durch die Bulle Quasi lignum vitae vom

14. April 1255 durchaus zugunsten der Mendikanten. Doch nahm die Universität die Entscheidung nicht an. Vielmehr beobachten wir jetzt, daß die Gegnerschaft des Weltklerus, vornehmlich in Paris, sich nicht mehr ausschließlich gegen die Dominikaner, sondern in gleicher Weise gegen die Franziskaner richtet, und zwar bekämpft man jetzt die Orden als solche. Das geschah vorzüglich durch den Traktat De periculis novissimorum temporum des Wilhelm von St. Amour. Am 5. Okt. 1256 verurteilte Alexander die Schrift Wilhelms von St. Amour, und damit ward der Sieg der Mendikantenorden endgültig. An die geschilderten Vorgänge schloß sich eine literarische Fehde beider Parteien an. Die feindselige Haltung der Pariser Universität flaute allmählich ab. Doch wurde durch die Kämpfe das Korporationsgefühl derselben mächtig gestärkt. Ihre Opposition hatte sich zunächst gegen die Mendikanten gerichtet, übertrug sich aber naturgemäß bald auf den Verteidiger und Bundesgenossen derselben, den Papst, während sie Stütze und Rückhalt am französischen Episkopat und Klerus fand. So kündet sich hier zum erstenmal leise die Stellung an, welche die Universität im 14. und 15. Jahrhundert, in der Zeit der großen Reformkonzilien, einnehmen sollte.

P. Paschalis Robinson O. F. M. untersucht im Archivum Franciscanum Historicum 1909, 181—96, von neuem die Frage, in welches Jahr der **Anfang des Minoritenordens** zu setzen sei. Er kommt unter Zugrundelegung der Lebensdaten des Heiligen von Assisi zu dem Resultate, daß der Beginn des Ordens mit der Bestätigung der ersten Regel durch Innocenz III. zum Jahre 1209, und zwar vor Ende Mai, vielleicht aber auch zum 16. oder 23. April anzusetzen sei.

Bellesheim zeigt in den Historisch-politischen Blättern B. 143, S. 624—29, die Edition **neuer Urkunden zur Geschichte der englischen Katholiken im achtzehnten Jahrhundert** an. Es sind Aktenstücke, Einzelnotizen, mündliche Überlieferungen, Briefe, Auszüge aus protokollarischen Verhandlungen der Beratungen der englischen Geistlichen, welche der Priester Dr. John Kirk (1760—1851) gesammelt hat. John Hungerford Pollen S. I. und Edwin Burton haben sie jetzt herausgegeben (London 1909, XVI u. 293 S.).

Wie K. Benrath in der Historischen Zeitschrift Bd. 102, S. 567—73 mitteilt, hat er im Schlobittener Schloßarchiv mehr als vierzig **Briefe Paul Sarpis** an den jungen Burggrafen Christoph von Dohna, die bislang weiteren Kreisen unbekannt waren, angetroffen und Einsicht darin nehmen können. Christoph war 1608 als Vertrauter des Fürsten von Anhalt, der damals die kurpfälzische Politik leitete, nach Venedig gesandt worden, um Fühlung mit dem Senat zugunsten der Union zu gewinnen. Bei dieser Gelegenheit trat er in nahe Beziehung zu Sarpi. Unter den mit dem 5. Sept. 1608 beginnenden Schreiben ist zunächst keines, in welchem nicht von den Aussichten der evangelischen Bewegung in Venedig die Rede ist. Erst die späteren unterlassen es, auf diesen Gegenstand zurückzukommen. Mit etwa 1613 oder, wie O. Rein meint, mit 1615 war jede Aussicht auf Einführung des Protestantismus geschwunden. Daneben war es vor allem der Abschluß der Union mit seinen eventuellen politischen und religiösen Folgen, was den Briefschreiber bewegte. Die neuaufgefundenen Briefe sollen demnächst im Wortlaut veröffentlicht werden. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Durch seine **Mahnrede an die Jünglinge über die Lektüre der heidnischen Klassiker** hat Basilius d. Gr. ohne Zweifel viel dazu beigetragen, daß die antike Literatur als Bildungsmittel der studierenden Jugend in die christlichen Schulen aufgenommen wurde. Doch ist man in älterer wie neuerer Zeit in der Wertschätzung der

Schrift vielfach zu weit gegangen, so daß man für die großen Mängel derselben fast das Verständnis verlor. Ein junger bayrischer Philologe, **Georg Büttner**, hat darum in einer Würzburger Dissertation über des Basilius Mahnrede (München, Druck von Kutzner 1908) eine quellenmäßige Untersuchung angestellt und den Beweis erbracht, daß die volltönenden Lobsprüche neuer und älterer Bewunderer erheblich zu modifizieren sind. C. Weymann bringt im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1909, 2. H., 287 ff. eine eingehende Besprechung der Dissertation Büttners, indem er zugleich seinerseits eine Reihe sehr beachtenswerter Bemerkungen zu einzelnen Kapiteln der Mahnrede des großen Kappadoziers beifügt.

Pfättisch, P. J. M. O. S. B., **Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen,** auf ihre Echtheit untersucht (Straßb. Theol. Stud. Bd. IX, 4. H.). Freiburg, Herder 1908 (XII u. 117 S., ℳ 3,60). Eine eindringende und sorgfältige Arbeit, die die Echtheitsfrage zwar im bejahenden, jedoch sehr eingeschränkten Sinne dahin löst, daß diese Rede, wie sie uns Eusebius (vita Const. IV, 32) mitteilt, nur eine teilweise Übersetzung und im übrigen eine durch den griechischen Übersetzer erweiterte Ausarbeitung der ursprünglichen nach Form und Inhalt kürzeren lateinischen Originalrede Konstantins ist. Die Studie ist sehr geeignet, über die seit fünfzig Jahren geführte Kontroverse leicht und ausgiebig zu orientieren (vgl. die Rezension von Prof. Stiglmayr [Feldkirch] in der Ztschr. f. kath. Theol. 1909, S. 346 ff.).

Die **21. Rede des hl. Gaudentius,** Bischofs von Brescia, de vita et obitu beati Filastrii ep. praedecessoris sui, wird von Prof. Dr. Knappe im letzten Jahresbericht des Kgl. Gymnasium Karolinum (Osnabrück 1908) auf ihre Echtheit untersucht. Gegen Fr. Marx u. a. sucht K. durch eine genaue Darlegung des Inhaltes der Rede, sowie insbesondere durch eine bis ins kleinste Detail gehende Untersuchung und Vergleichung der eigentümlichen Sprache und des charakteristischen Stiles dieser Rede mit den allgemein als echt anerkannten Reden darzutun, daß kaum noch ein Zweifel an der auch von den beiden Brescianer Handschriften bezeugten Autorschaft des Gaudentius aufkommen kann. Die Abhandlung ist zugleich ein dankenswerter Beitrag zur Latinität des Gaudentius und das Muster einer Detailuntersuchung.

Während fast sämtliche pseudocyprianische Schriften, soweit sie Hartel s. Cypriani opera III (1871, Wiener Ausgabe der lat. Väter) herausgegeben hat, seitdem eine monographische Behandlung erfahren haben, war der keineswegs uninteressante Traktat **de duocim abusivis saeculi** („über die zwölf Widersprüche dieser Welt") bisher nicht näher untersucht worden. Nunmehr hat Hellmann (in Texte und Untersuchungen Bd. XXXIV, Heft 1) auf Grund eines viel reicheren handschriftlichen Materials, als wie es Hartel zu Gebote stand, eine neue Ausgabe der Schrift besorgt und zugleich eine eingehende Untersuchung über deren Alter, Ursprung und Bedeutung für die mittelalterliche lateinische Literatur, sowie für die Nationalliteratur, insbesondere die deutsche, angestellt, die diese Schrift in einem neuen Lichte erscheinen läßt. Danach wäre sie im 7. Jahrhundert im südlichen oder südöstlichen Irland entstanden. In der Tat wurde dieser merkwürdige Traktat schon früher von einigen dem hl. Patrik, dem Apostel der grünen Insel, zugeschrieben. Die zwölf Widersprüche dieser Welt sind: sapiens sine operibus, senex sine religione, adulescens sine oboedientia, dives sine eleemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege. (Vgl. Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft 1909, 382.) A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik, Konfessionskunde.

Die Arbeit von Dr. M. Schinz über **Die Wahrheit der Religion** (Zürich, Seemann, 1908) setzt sich zum Hauptziel, die Religionsphilosophie eines Eucken, Dorner, Tröltsch, Wundt, Siebeck, James, Höffding u. a. mittels eingehender Darstellung und Kritik „in engere Beziehungen zueinander zu setzen". Kann man auch den Standpunkt des Verfassers nicht teilen, so darf man es doch begrüßen, daß er uns eine zuverlässige Analyse der aktuellen religionsphilosophischen Strömungen gegeben hat.

Die philonische Theologie hat gegenwärtig das Interesse weiterer theologischer Kreise. Das neueste Werk ist eine religionsgeschichtliche Studie über **Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum** von dem Leipziger Theologen Hans Windisch. „Ein religiös interessierter Jude, der weder zum altgläubigen Judentum noch zur christlichen Gemeinde gehört, der aber zur Zeit des Ursprungs unserer Religion gelebt und gewirkt hat, soll uns sagen, was für ihn Religion ist und was er seinen Hörern und Lehrern an religiösen Gedanken und Erfahrungen geboten hat. Wie kaum ein zweiter fordert er zum Vergleich mit den Kräften und Personen des Urchristentums auf. Die religionsgeschichtliche Vergleichung, die nicht auf Vorurteilen und nicht auf Postulaten, sondern nur auf Tatsachen baut, ist das letzte Ziel, das ich verfolge" (Vorwort S. IV). Im 1. Teile (S. 3—78) analysiert der Verf. die Frömmigkeit (d. i. Theologie) Philos, möglichst mit dessen eigenen Worten; der 2. Teil (S. 79—135) schildert die Eigenart und die Quellen der philonischen Frömmigkeit und deren Einfluß auf das Neue Testament und Christentum. Der Behandlung dieses letzten, wichtigsten Punktes kann man Sorgfalt und Vorsicht nicht absprechen. Im übrigen wird ein kritischer Leser noch manche Fragezeichen zu den Darlegungen des Verf. setzen dürfen. Ob z. B. der Glaubensbegriff Philos, um nur dies hervorzuheben, wirklich unter Abweisung des intellektualistischen Momentes als ein „Erleben Gottes" aufzufassen ist? (S. 28 f.) Ob der protestantische Theologe da nicht seinen eigenen Glaubensbegriff in Philo hineingelesen hat?

Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China bezeichnet O. Franke (in: „Archiv f. Religionswissenschaft", XII. Bd., 1909, 207—220) als einen der großartigsten Vorgänge der Geschichte des menschlichen Geisteslebens. F. kommt zu dem Ergebnis, daß der Ausgangspunkt der am Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts einsetzenden buddhistischen Propaganda das Gandhara-Tal gewesen sei und daß der Buddhismus in der älteren Form des Hinayana (= kleiner Wagen) etwa in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in China (bezw. Turkistan) festen Fuß gefaßt habe. (Vgl. diese Zeitschrift S. 143—45.)

Die Frage **Buddha oder Christus?** glaubt der protest. Pfarrer Rittelmeyer (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften Nr. 57, Tübingen, Mohr 1909) folgendermaßen beantworten zu dürfen: „Buddha wird immer der hochgeistige Lehrer einzelner bleiben, der beruhigende Meister besonders abgestimmter, zarter, schwermütiger Naturen, nicht derer, die die Welt erobern. Jesus aber wird, seinem innersten Geist und Wesen nach, der König der Menschheit werden" (S. 34 f.). „Daß er der Person Jesu nicht völlig gerecht" werde mit seinem Vergleiche, gesteht der Verfasser S. 6 selbst von vornherein; da möchte ich fragen: „Wozu dann die Broschüre?" Buddha und seine Religion werden m. E. idealer geschildert, als die echten Quellen gestatten.

In den **Additamenta ad Synopsim Theologiae pro anno 1908**, die Ad. Tanqueray herausgibt (Desclée et Socii [Romae, Tornaci, Parisiis] 1908) ist dem Abdruck des Dekretes ‚Lamentabili' eine längere, gute Abhandlung: ‚De Methodo Apologetica' und dem Nachdruck der Enzyklika ‚Pascendi' ein gleichfalls lesenswerter

Aufsatz: ‚De Modernismo' vorangestellt. Was der Verfasser allerdings über den ‚Modernismus in Germania' (p. LXXX sq.) schreibt, zeugt von einer bedauerlichen Unkenntnis in der deutschen Theologie. Hermann Schell ist durchaus kein Modernist im Sinne der Enzyklika gewesen. Welches Maß von Unkenntnis und Leichtfertigkeit offenbart sich aber in den wenigen Worten: „Inter eius (scil. Schell) discipulos (!) Schnitzer et Schrörs annumerandi sunt." Wie Schrörs zum Modernismus steht, möge der Verfasser aus dessen Aufsatz: „Ein modernistischer Zwischenfall in Frankreich" (Literar. Beilage der Kölnischen Volkszeitung, 1908, Nr. 31) gütigst nachlesen und dann revozieren.

Nach recht kurzer Zeit hat das Schriftchen von A. Heinen: **Moderne Ideen im Lichte des Vaterunsers** (Kempten, Kösel, 1,50 ℳ) schon den Erfolg einer zweiten Auflage. Man sieht, wie die Nachfrage nach gehaltvollen apologetischen Arbeiten unvermindert stark ist. In ungezwungener, inniger und lebenswahrer Verbindung mit den Vaterunserbitten, die in programmatischer Kürze die ganze Weltanschauung Jesu Christi und seiner Religion enthalten, führt die Darstellung des gedankenreichen und gutbelesenen Verfassers ansprechend aus, was für die moderne Menschheit an Wahrheit und Erhabenheit, an Kraft und Schönheit das Christentum zu bieten hat. Dem Geistlichen kann die Schrift bei seiner homiletischen und apologetischen Tätigkeit fruchtbare Anregung geben, und sie würde das m. E. noch besser tun, wenn die Gedanken in eine etwas straffere Disposition gebracht worden wären. Würde die Gedankenfolge auch im Drucke angedeutet, so ließe das Buch sich noch viel angenehmer lesen.

Dem Gedanken der Wiedervereinigung der christlichen Bekenntnisse gilt ein umfangreiches Buch von Dr. Gustav Küßner: **Was ist Christentum?** Ein Mahnruf und Programm für alle, denen die religiöse Not unseres Volkes zu Herzen geht (Leipzig, Hinrichs 1909). Der Verfasser kann von einer katholischen Zeitschrift nicht erwarten, daß sie sein Buch anerkennend erwähne. Das ist keine ehrliche deutsche Art, grundlos die Friedensbestrebungen der katholischen Kirche und die Friedenskundgebungen kirchlicher Würdenträger als unehrlich zu beargwöhnen, wie es der Verfasser S. 110 ff. beliebt. Ein Studium des Katholizismus aus katholischen Quellen könnte dem Verfasser nicht schaden; erst dadurch würde er qualifiziert, über den Unionsgedanken zu schreiben.

Da neben den Mahnungen zur Friedensliebe heute leider auch noch oft genug polemische Stimmen gehört werden, darf dem Geistlichen eine gute Kenntnis der prinzipiellen Differenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht fehlen. In Möhlers **„Symbolik** oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften" haben wir ein klassisches Werk, das nicht veraltet. Die Verlagsanstalt in Regensburg gibt soeben die siebte Auflage der Symbolik heraus (3,20 ℳ), nachdem die sechste erst 1906 erschienen war.

H. Opitz S. I. gibt in der kleinen Schrift: **Hin zu Rom!** Kleine Erzählungen nach Dr. Räß (Wien, Norbertus-Dr. 1907, 0,80 ℳ) glücklich ausgewählte Proben aus dem dreizehnbändigen Konvertitenlexikon des hochsel. Bischofs von Straßburg. Die wunderbaren Siege der Glaubensgnade kann der Seelsorger oft mit Nutzen dem Volke durch den Hinweis auf konkrete Beispiele illustrieren.

Die Schrift von Lic. A. Bruckner, **Erweckungsbewegungen.** Ihre Geschichte und ihre Frucht für die christliche Kirche (Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 1909) deckt sich in der prinzipiellen Beurteilung der Erweckungen mit der früher (s. diese Zeitschrift S. 510) angezeigten Broschüre von Schian. Die evangelische Kirche soll sich dem Einfluß der Bewegung nicht verschließen, sondern sich ihre Kräfte und Wege möglichst zunutze machen. Die Kirche brauche die Erweckung, damit sie sich nicht an die Welt verliere; die Erweckung brauche aber auch die Kirche, um an ihr den Halt vor

Entartung zu finden. Was der Verfasser S. 178 über die katholische Frömmigkeit sagt, ist falsch. Auch den geschichtlichen Ausführungen über die Erweckungen kann ich nicht immer beipflichten; manche Mitteilungen über die neueren protestantischen Gemeinschaftsbewegungen haben aber hohes Interesse. J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Von dem beliebten und verbreiteten **Lehrbuch der Dogmatik** von Pohle erschien Ende 1908 der erste Band bereits in der vierten Auflage (Paderborn, 6,40 M). Gewiß ein schöner Erfolg für den Verfasser und ein erfreuliches Zeichen für den Aufschwung des dogmatischen Interesses in weiteren theologischen Kreisen. Abgesehen von kleineren Verbesserungen und zahlreichen Literaturnachträgen, unterscheidet sich die „neue Ausgabe nicht wesentlich von den früheren" (Vorwort). Doch ist die Gotteslehre um 10 Druckseiten gewachsen. Die Trinitätslehre dagegen stimmt auch in der Seitenzahl mit der ersten Auflage fast überein. Den schon von anderen ausgesprochenen Wunsch, in „technischer Hinsicht" die Verbesserung anzubringen, daß die Kolumnentitel genauer und durchgreifender die behandelte Materie kennzeichnen, wiederholen wir im Interesse des Buches. Im übrigen eignen wir uns das Schlußwort der Vorrede an, daß „die neue Auflage durch die Gnade Gottes zu einer reichen Quelle theologischer Bildung und Belehrung sowohl für angehende Theologen als auch für weitere Kreise im deutschen Seelsorgsklerus werden möge!" Unserer Zeit ist nur noch gedient mit der frischen echten Kost dogmatischer Wahrheiten, alles Legendarische und nur Erbauliche ohne feste Grundlage in der Kirchenlehre hat die Kraft der Anziehung wie der Wirkung verloren.

Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (XV u. 395 S., Innsbruck, 4,40 M) von E. Dorsch S. I. Unseren Lesern sind wir ein paar Worte über die Geschichte dieses Buches schuldig. Subregens Dr. Wieland veröffentlichte eine Schrift über den Altar in der Zeit vor 315 „Mensa und Confessio" (1906); diese sonst sehr interessante Arbeit gab wegen der Behauptung, daß in der Kirche bis auf Irenäus die Eucharistie nur wegen der sie herstellenden Gebete und wegen des Mahles als Opfer gegolten habe, nicht aber als objektive Darbringung (Oblation einer Gabe), mehrfach Anstoß in Kreisen der wissenschaftlichen Theologen. Gegenäußerungen mußte W. manche anhören; eine besonders eingehende und scharfe Polemik auch von Dorsch (Zeitsch. f. k. Theol. 32. Bd., S. 307—352). Hierauf antwortete W.: „Die Schrift Mensa und Confessio und E. Dorsch (1908 S. 2—113). Die Replik auf diese „Antwort" ist obige Schrift: „Zur Abwehr". Leider ist die Polemik längst schon zu stark persönlich geworden, als daß sich ein allseitiger objektiver Nutzen für die sehr wichtige Frage erwarten ließe. Vorläufig muß man den Kampf erst austoben lassen. Möchte das recht bald geschehen. Dann aber wird es notwendig sein, noch einmal auf die äußerst wichtige Frage zurückzukommen, wobei, wie so oft, die Wahrheit vielleicht in der Mitte liegt.

Die Bußlehre der Frühscholastik untersucht P. Polykarp Schmoll O. F. M. (Veröffentlichungen a. d. Kirchenhistor. Seminar, München, XVI u. 163 S., 3,80 M) auf Grund von gedruckten und ungedruckten Quellen. Er beginnt mit Anselm und schließt mit Thomas. Es werden ungefähr 60 Autoren auf ihre Bußlehre geprüft. Wir können natürlich nur die Entwicklungslinie markieren. Die Schwierigkeit lag für die Scholastiker darin, aus den vielen Bußelementen einen Sakramentsbegriff zu bilden, vor allem die subjektiven Teile, Reue, Bußleistung, auf denen seit alters ein entscheidender Ton lag, mit dem objektiven der kirchlicher Lossprechung zu vereinigen. Erst Thomas hat das vermocht. Von starker Nachwirkung war Abälards These, daß die vollkommene Liebesreue unmittelbar die göttliche Gerechtigkeit nach sich ziehe. Es blieb also kaum Platz für das Sakrament. Hugo v. St. V. betont demgegenüber auch die Absolution der

Kirche, drang aber nicht durch, weil er den Einwurf, daß eine Kreatur keine Gnade bewirken könne, nicht zu lösen vermochte. Eine Mittelpartei von Schülern Abälards (Roland, Gandulph, Omnebne, besonders der Lombarde) forderte die Absolution, aber nur als Deklaration des Schulderlasses; dazu trat noch wirklicher Erlaß eines Teiles der zeitlichen Strafen. Robert Pulleyn schrieb der Absolution Vermehrung der Gnade und Tilgung von Sündenfolgen zu. Andere, wie Richard v. St. V., meinen, auf Grund der Reue finde eine bedingte, in der Beichte (Absolution) erst die unbedingte Nachlassung statt. Alle diese Lösungen befriedigten nicht dauernd, weil sie halbe waren. Fruchtbar erwies sich aber die Anlegung des Schemas von Materie und Form des Aristotelismus, der nun bekannt wurde. Man unterschied nach ihm die attritio (von der zuvorkommenden Gnade) und contritio (von der hlm. Gnade, informierte Reue). Ferner wird die Absolution als Form von der Kontrition als Materie des Sakramentes gefaßt und dadurch die bisher vermißte Einheit des Sakramentes wie eine Verbindung der objektiven Richtertätigkeit der Kirche mit der subjektiven Bußtätigkeit des Sünders erzielt (Alex. Hal., Bonaventura, Albertus). Thomas hat hier die letzte Klarheit gebracht. Die Absolution als Form bewirkt die Vergebung; sie wirkt auch die Gnade Gottes als causa instrumentalis. Das Sakrament bewirkt nicht nur die Disposition des Büßers für die Gnade, sondern die Gnade selbst. Doch fordert er, wie die Vorgänger die vollkommene Reue, sei es vor, sei es in dem Empfange. Tritt die Rechtfertigung vor dem Empfange ein, so doch nicht ohne das votum sacramenti (Trident.). Die indikative Form der Absolution lag in der Konsequenz dieser Theorie. Mit dieser Skizze sollte der reiche Inhalt der Schrift nur angedeutet werden. Wer sie liest, wird nicht erwarten, daß die Väter schon in diesen Dingen eine einheitliche Anschauung vertreten, da die Scholastiker noch so disparate Theorien über die subjektiven und objektiven Akte und ihren Wert vortrugen. Der Hauptton lag bei den Vätern auf der Tugend der Buße, bei den Hauptscholastikern rückte er langsam auf die Absolution. Skotus sieht in ihr allein sogar das ganze Sakrament, dessen Materie und Form.

Inwiefern ist der Begnadigte ein übernatürliches Ebenbild Gottes? beantwortet G. Birkle (Regensburg, Manz 1908, IV u. 208 S.). Auf spekulativem Wege sucht Verf. in selbständiger Weise die Behauptnng zu begründen, „daß der Mensch im Stande der Gnade Gott selber unmittelbar, in konkreter Weise erfaßt und in ihm alles Sein. Dieses übernatürliche konkrete Erfassen Gottes wird habituell mit dem Gesamtleben des Menschen in Verbindung gesetzt durch die übernatürlichen Tugenden und Gaben. Durch diese wird für die einzelnen Lebensakte die Beistandsgnade vermittelt, welche diese Akte so erhebt, daß sie ein aktuelles konkretes Erfassen Gottes selber werden. Dadurch ist das Leben des Menschen ein Abbild des Lebens Gottes, das ja auch ein aktuelles Erfassen seiner selbst ist.“ Es wird stark, vielleicht etwas zu stark betont, daß die Glorie wesentlich gleich der Gnade ist und, fußend auf diesem Axiom der Scholastik, wird der Inhalt des dies- und jenseitigen Lebens fast ganz ineinander geschoben. Das Johannesevangelium läßt sich hier reichlicher benutzen als die Synoptiker, weil es die vita aeterna schon hier beginnen läßt, aber auch bei Johannes scheidet der Herr doch durchaus das Glauben hier vom Sehen oder wie Verf. sagt: vom „konkreten Erfassen“, dort. Mit welchem Organ und welcher Kraft soll dies konkrete Erfassen stattfinden, wenn das lumen gloriae fehlt? „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.“

Eine deutsche katholische Dogmengeschichte, die den modernen wissenschaftlichen Forderungen entspräche, besitzen wir leider nicht, auch nicht im Werke von Schwane. In Frankreich findet eine solche von J. Tixeront, Histoire des Dogmes, I Paris (1905) und II (1909) die beste Aufnahme. Sie ist auch in Deutschland schon ziemlich bekannt und verbreitet. Der erste Band behandelt die vornizänische Theologie, der zweite, soeben

erschienene die Periode von Athanasius bis Augustin (318—430). Auf den Inhalt braucht man nicht einzugehen, da jeder nichts anders erwartet, als die Entwicklung der Kirchenlehre. Aber hervorheben müssen wir, daß diese Entwicklung nach gesunden kritischen Prinzipien dargestellt wird. Verf. bemerkt in seiner Vorrede, daß seit dem Erscheinen des ersten Bandes die Enzyklika ‚Pascendi' veröffentlicht worden sei. Sie habe ihm jedoch keinen Anlaß gegeben, seine Arbeitsweise zu ändern. Mit ganzer Seele sei er bei den Vätern als deren Schüler. Aber diese Achtung vor den Vätern fordere nicht, daß man unvollkommene Spekulationen oder gar Fehler in einzelnen Punkten verschleiere. Hier müsse der Respekt vor der Wahrheit allem anderen vorgehen! Der Preis der einzelnen Bände beträgt nur 3—4 Franken. Das theologische Französisch liest sich leicht.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Johann Michael Sailer als Moralphilosoph ist der Titel einer Monographie, die Philipp Klotz als 3. Heft der Stölzleschen „Studien zur Philosophie und Religion" veröffentlichte (Paderborn, Schöningh, VIII u. 174 S., 3,40 ℳ). Die hübsche Studie erneuert in pietätvoller Arbeit die Erinnerung an den edlen Sailer, dessen wichtige Stellung in der Geschichte der christlichen Ethik allgemein anerkannt ist. Klotz bietet einen Überblick über Sailers Leben und Stellung in der geistigen Entwicklung seiner Zeit und legt Sailers Grundanschauungen in und zu der Moralphilosophie sowie sein moralphilosophisches System dar. Ein Schlußabschnitt beschäftigt sich in vorsichtig abwägender Kritik mit der Bedeutung der Moralphilosophie Sailers für seine Zeit und mit der Frage: Was kann Sailers Moralphilosophie noch für uns heute sein? „Das treue Festhalten an den Grundsätzen des Evangeliums Christi, die folgerichtige Anwendung des höchsten Prinzips aller christlichen Moral, der Liebe, auf die großen Fragen des sittlichen Lebens begründete die hervorragende Bedeutung Sailers und seine Erfolge in der Vergangenheit und sichert ihm auch dauernde Anerkennung in Gegenwart und Zukunft."

Unter dem Titel: **Christentum und Klassenkampf. Sozialethische und sozialpädagogische Betrachtungen** (4.—6. Tauf., Zürich 1908, 296 S., 4 ℳ) hat der bekannte Züricher Ethiker Friedrich Wilhelm Förster eine Reihe von Aufsätzen zusammengefaßt; sie haben „trotz der Verschiedenartigkeit der Themata doch alle das Gemeinsame, daß sie die außerordentliche Bedeutung des pädagogischen Gesichtspunktes auch für die sozialen Konflikte und Aufgaben betonen" (S. 5). Zur Behandlung kommen folgende 7 Themata: Die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage; soziale Arbeit der studierenden Jugend in England und in Amerika; Klassenkampf und Ethik; psychologische und pädagogische Gesichtspunkte für Unternehmer und Betriebsleiter; können Attentate den gesellschaftlichen Fortschritt befördern? die Dienstbotenfrage und die Hausfrauen; der Bildungswert des häuslichen Berufes. Ich habe das Buch mit flammender Seele gelesen und reiche Anregung daraus geschöpft. Ich sage offen: auch reiche Belehrung. Jeder Geistliche sollte es gelesen haben, ehe er sich mit der sozialen Frage weiterhin theoretisch oder praktisch beschäftigt. Wer das literarische Schaffen des Verfassers genauer verfolgte — natürlich auch dasjenige, das vor der „Jugendlehre" liegt — kann sich nur freuen über die Entwicklung des ernsten und tiefschriichen Gelehrten. F. W. Förster wird zweifellos seinen Weg noch weiter gehen, vorwärts und aufwärts in das Hochland christlicher Weltanschauung und Lebensauffassung. Möge es ihm gelingen, der ganzen Macht und Kraft des katholischen Sittlichkeitsideals mit seinen übernatürlichen Motiven und Triebkräften inne zu werden, vor allem auch die sittigende, seelenläuternde und seelenstärkende Gewalt der Sakramente wie überhaupt

der kirchlich organisierten Seelsorge mehr und mehr zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. Was uns F. W. Förster so wahr und so warm von der zentralen Bedeutung der christlichen Lehre der Selbsterziehung und Selbstüberwindung zu sagen weiß, bietet dem Geiste strahlendes Licht und dem Willen starken Antrieb: aber die ganze Weite und Tiefe der im Katholizismus ruhenden sittlichen Kräfte und Ideale hat er noch nicht auszuschöpfen vermocht. Eben weil wir seine Arbeit so hoch bewerten, wünschen wir sehnlichst ein weiteres Ausreifen dieses seltenen Geistes und edlen Charakters.

Von Göpferts **Moraltheologie** ist soeben der erste Band in sechster Auflage erschienen (Schöningh, X u. 551 S., 4,80 ℳ). Er bringt den Lehrstoff der allgemeinen Moral und aus der speziellen Moral die Behandlung der drei göttlichen Tugenden und der Tugend der Gottesverehrung. Göpferts Bestreben geht besonders darauf, „neben theoretischer Bestimmtheit und Klarheit der Begriffe und Sätze auch deren praktische Anwendung auf die verschiedensten Verhältnisse möglichst eingehend zu zeigen." Daraus erklärt sich einerseits die Beliebtheit dieses Handbuches bei denen, die in der täglichen Praxis der Seelsorge stehen. Anderenteils muß man diesem Umstande Rechnung tragen, wenn man das Werk gerecht beurteilen will. Es kam dem Verfasser nicht darauf an, eine tiefere spekulative, psychologische oder ethische Begründung der Grundsätze der katholischen Sittlichkeit zu versuchen. Ebensowenig war es ihm um die Darlegung der historischen Entwicklung der positiven Sittlichkeitsnormen oder ihrer wissenschaftlichen Behandlung zu tun. Derlei sucht man deshalb bei Göpfert ziemlich vergebens. Er will eben zunächst der Seelsorgspraxis dienen. Freilich hätte m. E. hie und da trotzdem von den erwähnten Punkten etwas mehr geboten werden können — gerade im Interesse der Praxis. So z. B. in bezug auf das Verhältnis von Religion und Moral, auf die Lehre von den evangelischen Räten und auf die Erörterung der Hemmnisse der Willensfreiheit. S. 398 heißt es, die Instrumentalmusik diene „mehr dem Ohrenkitzel"; S. 98: die Dispens sei gültig, „wenn mehrere teils wahre, teils falsche Ursachen angegeben sind, so oft eine wahre Ursache zur Dispens genügend ist"; S. 46: „Man nimmt eben an, daß eine Kommunität, die einen Usurpator erträgt oder ihn auch nur nicht vertreiben kann, stillschweigend ihm die Gewalt überträgt, sie durch Gesetze zu leiten". An diesen Stellen halte ich eine Modifikation für angebracht. Die Spendung der hl. Kommunion in Privatoratorien ist seit 1907 bezüglich derer gestattet, die der hl. Messe beiwohnen; ausgenommen ist der erste Ostertag (zu S. 431).

Als einen „Beitrag zur sozialen Frage" bezeichnet O. Schilling seine Monographie **Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur** (Herder, 1908, XIV u. 223 S.). Der Verfasser bespricht die Hauptvertreter der altkirchlichen Literatur (bis Isidor von Sevilla), indem er bei den einzelnen die Anschauungen und Theorien über Reichtum und Eigentum darlegt, sie in ihrer Grundidee zu erfassen sucht und auch den Zusammenhängen mit der heidnischen Philosophie nachgeht. Als „Grundlegung" schickt er eine Erörterung über die biblischen Grundsätze voraus. Der „Anhang" bringt die Anschauungen des hl. Thomas über das Eigentum. Die Arbeit ist an sich schon sehr verdienstlich. Daß sie inmitten der geistigen Strömungen der Gegenwart einen besonders aktuellen Wert hat, sieht jeder, der an unserm wissenschaftlichen und praktisch-sozialen Leben nicht ganz achtlos vorübergeht. Was S. 20 über das „soziale Ideal" des Verfassers der Didache im Anschluß an Did. 4, 8 gesagt wird, ist, wie überhaupt die Beurteilung der Didache, etwas zu modifizieren, wenn man, wie der Unterzeichnete, an eine jüdische Ur-Didache glaubt.

Das schöne Buch des Bischofs W. von Keppler: **Mehr Freude. Ein Ostergruß** (Herder, 199 S., 1,80 ℳ) hat einen wohlverdienten Erfolg; das „neunte bis zwölfte Tausend" wird bereits ausgegeben. Von den verschiedensten Seiten hört man, welch

freudigen Widerhall die herzerquickenden Essays in den Seelen der Leser finden. Vgl. oben S. 406.

Cornelius M. Rechenauer SDS. hat sein Werk **Seelenleitung, Beichte und Kommunionempfang** in Frauenklöstern und den übrigen religiösen Genossenschaften mit Laienoberen nach der zweiten Auflage von Franco-Huber, Dekret Quemadmodum (über die Gewissensrechenschaft), sowie gemäß den einschlägigen Entscheidungen des Hl. Stuhles und den Dekreten Sacra Tridentina Synodus (über den täglichen Empfang der hl. Kommunion) verfaßt (Regensburg, Pustet, 212 S. 1,20 ℳ). Im Anhang bietet er das Fragenverzeichnis für den vorgeschriebenen Triennalbericht an die hl. Kongregation der Ordensleute. Der Verfasser behandelt seinen Gegenstand in wohl disponierter und klar durchgeführter Darstellung. Sein Werk kann den in Betracht kommenden Kreisen, zunächst den Beichtvätern in Klöstern und religiösen Instituten, den Laienoberen männlicher Genossenschaften und den Oberinnen gut empfohlen werden.

H. Müller.

Katechetik.

Im Jahre 1907 ließ Prof. C. Krieg das zweite Buch seiner „Wissenschaft der Seelenleitung" unter dem Titel **Katechetik oder Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenate** erscheinen (Herder, gr. 8⁰, XVI u. 496 S. 7,50 ℳ). Nach der Einleitung „Die Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenate" handelt der Verf. im ersten Teile von dem persönlichen Träger des Katechumenates, im zweiten Teile von den Tätigkeiten des Katechetenamtes mit den beiden Hauptstücken „Katechetische Didaktik oder Unterrichtslehre" und „Die Lehre von der katechetischen Zucht". K. hat die neueren Bewegungen auf dem Gebiete der Katechetik genau verfolgt und weiß in allen Fragen ein sicheres und richtiges Urteil abzugeben; er verachtet nicht das bewährte Alte, verwirft aber auch nicht, was die Neuzeit Brauchbares bietet.

Bei Ulr. Moser in Graz erschien im vorigen Jahre das **Lehrbuch der Katechetik** (8⁰, XIV u. 508 S. 6,00 ℳ) von Dr. Simon Katschner, Dozent für Katechetik und Pädagogik an der Universität Graz. Das Lehrbuch ist die zweite Aufl. von Katschners Katechetik, die für Lehrerseminarien berechnet war und jetzt nach den katechetischen Vorlesungen an der theologischen Fakultät in das vorliegende Lehrbuch umgearbeitet ist. Im ersten Teil bringt K. die Geschichte der kath. Katechese, im zweiten Teile die Theorie der Katechese. Im ersten Hauptstück des zweiten Teiles verdienen die Ausführungen über Ausbildung und Weiterbildung des Katecheten besondere Beachtung. Auch K. hat die neuen Anschauungen über die verschiedenen katechetischen Fragen gewürdigt und wählt selbst stets den goldenen Mittelweg. Die Gliederung des Stoffes könnte etwas übersichtlicher sein.

Obschon Habrichs **Pädagogische Psychologie** nicht zu den literarischen Erzeugnissen auf katech. Gebiete gehört, so sei hier doch wegen des Nutzens, den das Studium dieser Psychologie dem Katecheten bringen kann, darauf hingewiesen, daß das Werk in dritter, verbesserter und vermehrter Auflage (12. u. 13. Tausend) erschienen ist. (Kösel, gr. 8⁰, XLIV u. 660 S. 7,50 ℳ.)

In der frisch geschriebenen Schrift **Unser Religionsunterricht. Seine Mängel und deren Ursachen** (Wien, St. Norbertus Verlag, 1907, 8⁰, XV u. 280 S. 2,80 Kr.) spricht Wilhelm Pichler sich offen über die Mängel des Religionsunterrichtes in Österreich aus; er führt Klage über den Katechismus, die Bibl. Geschichte, das Kindergebetbuch, die Anschauungsmittel, den Lehrplan und die Unterrichtsmethode. Die Ursachen der Mängel findet er in der Schwierigkeit des Religionsunterrichtes, in der Geringschätzung der katechetischen Tätigkeit, in der Unterschätzung der natürlichen Hilfsmittel, in der

ungenügenden Vorbildung der Katecheten, in dem Inspektionssystem und vor allem in dem katechetischen Dilettantismus. Diese kurze Inhaltsangabe läßt genügend erkennen, daß Pichlers Buch auch für Katecheten außerhalb Österreichs hohe Bedeutung hat.

Sehr wertvoll für alle Katecheten ist der Bericht über den im September 1907 in München abgehaltenen katechetischen Kurs **Der Münchener katechetische Kurs 1907** von Dr. Jos. Göttler (Kösel, 1908, gr. 8°, 562 S.), sowie der **Bericht über den zweiten pädagogisch-katechetischen Kurs in Wien** vom 16.–29. Februar 1908, herausgegeben vom vorbereitenden Komitee (Kirsch, Wien 1908, Lex. XXX u. 555 S.).

Schon seit Jahren hat man gegen die Behandlung des katechetischen Lehrstoffes in konzentrischen Kreisen gesprochen und geschrieben; neuestens wendet sich gegen die konzentrischen Kreise in der bisherigen Weise wiederum Dr. Jos. Göttler in seiner Broschüre: **Ein Einheitsreligionslehrplan** (Valentin Höfling, München 1908, 1.00 *M*). Im ersten Teile untersucht G. die Grundsätze, nach denen ein guter Lehrplan zu entwerfen ist, im zweiten Teile schlägt er einen Einheitslehrplan vor, wobei er die Verhältnisse in Bayern (7 Jahre Volksschule und 3 Jahre Sonntagsschule) berücksichtigt. Eine glatte Annahme aller seiner Vorschläge erwartet G. selbst nicht; seine Broschüre wird voraussichtlich zu einer längeren Diskussion Veranlassung geben.

Da die Bischöfe Bayerns vor etwa zwei Jahren sich entschlossen haben, die 5. Aufl. des von Linden S. I. verbesserten Katechismus von Deharbe zunächst versuchsweise einzuführen, haben sich verschiedene Stimmen gegen den Katechismus Deharbe-Linden erhoben. Das **dritte Quartal-Heft zum Magazin für Pädagogik 1908** (Verlag des kath. Schulvereins für die Diözese Rottenburg, zu beziehen durch den Lehrer Wenger in Stuttgart, Wilhelmspl. 8 gegen Einsendung von 0,50 *M*) bringt einen Entwurf zu einem neuen Katechismus für die Diözese Rottenburg. Vorauf geht eine Abhandlung über die Grundsätze, nach denen ein guter Katechismus abzufassen ist. Dabei werden die Vorzüge dieses Entwurfes dem Lindenschen Entwurfe gegenüber betont. Der Weihbischof Dr. Justus Knecht wendet sich ebenfalls gegen Linden in seiner bereits in zweiter Auflage erschienenen Broschüre **Zur Katechismusfrage** mit besonderem Hinblick auf die Bearbeitung des Deharbeschen Katechismus von P. Linden (Herder 1909, Lex. 58 S. 0.70 *M*). K. vermißt in Linden verschiedene Definitionen, die nach seiner Ansicht im Katechismus nicht fehlen dürfen, vielfach auch dogmatische Korrektheit, ferner die erhabene, salbungsvolle Sprache des alten Deharbe. Was K. gegen Linden vorbringt, gilt aber auch für andere neuen Katechismen, z. B. auch für den als besonders gut gerühmten Augsburger Katechismus, desgl. für den Rottenburger Entwurf. K. nennt speziell noch den Katechismus von Färber. Eine scharfe Kritik übt an Linden auch Dr. M. Hartl in seiner Schrift **Ein prüfender Blick in Deharbe-Lindens mittlern Katechismus** (Linz 1908). Am Ende der gewiß notwendigen Katechismusreform stehen wir also noch nicht, da sich die Katechetiker bis jetzt noch nicht einmal über die Prinzipien völlig einig sind.

Von Hilfsmitteln für den Religionsunterricht, die in letzter Zeit erschienen sind, seien erwähnt: Waldeck, **Lehrbuch der kath. Religion** für Lehrerseminarien (Herder 1908, 10. Aufl., 5 *M*). Dess. Verfassers **Handbuch des kath. Religionsunterrichtes** für Präparandenanstalten (Herder 1909, 3. Aufl., 4,80 *M*), auch zur Vorbereitung für den Unterricht in Volksschulen geeignet. **Katholische Volksschulkatechesen** von Johann Ev. Pichler (St. Norbertus Verlagshandlung, Wien, 6,90 Kr.). Erster Teil: Glaubenslehre.[3] 1909. Zweiter Teil: Sittenlehre.[2] 1907. Dritter Teil: Von den hl. Sakramenten.[2] (Mit Erstbeichte-, Erstkommunion- und Firmungsunterricht) 1907. Vierter Teil: Vom Gebete. (Drittes und viertes Tausend.) 1908. P. schließt seine Katechesen an den Katechismus für Österreich an, verfährt text-synthetisch ähnlich wie die Münchener Methode, weicht aber

von letzterer insofern wesentlich ab, als er der begriffl. Einheit nicht eine anschauliche Einheit zugrunde legt. Wenn wir auch nicht unter allen Umständen für die anschauliche Einheit eintreten, so glauben wir doch, daß Pichlers Katechesen bedeutend wirksamer wären, wenn auf die Einheit der Anschauung mehr Gewicht gelegt wäre. Der Seminardirektor J. Gründer hat den ersten Teil von Schröders **Hilfsbuch zum kath. Katechismus,** zunächst für das Bistum Paderborn in vierter, vollständig umgearbeiteter Auflage erscheinen lassen. (Junfermannsche Buchhandlung, Paderborn 1909, kl. 8°, XII u. 444 S., 4,00 ℳ.) Der Inhalt von Schröders Hilfsbuch ist vermehrt — vielleicht etwas zuviel — und vielfach korrekter gefaßt; auch in methodischer Hinsicht ist das Hilfsbuch verbessert; die Katechesen sind nach den formalen Stufen streng gegliedert. G. verfährt zunächst text-synthetisch, läßt aber auf die Synthese als ersten Teil der Vertiefung die Analyse folgen; wir betrachten dies als einen großen Vorzug vor anderen katechetischen Handbüchern. Die Anwendungen verraten überall den praktischen Schulmann. Hauptgewicht ist bei der Anwendung auf die Festigung freudigen Glaubens in den Kinderherzen gelegt. Im **Ergänzungswerk zu den homiletischen und katechetischen Studien** (Series thematica: 1. Bd. Religiöse Grundfragen) S. 341—470 gibt Prof. Meyenberg recht gute Winke über Anwendung der verschiedenen katechetischen Methoden und illustriert die Methoden durch konkrete Beispiele. Aber es mutet uns doch sonderbar an, wenn M. diesen Abschnitt betitelt: Katechetisches über den Glauben; denn der Abschnitt enthält auch Katechesen über die Tugend, die Gnade, das 5. und 6. Gebot, sogar eine Predigt. Im Schöninghschen Verlage sind drei Handbücher zum Gebrauche für die Perikopenstunde erschienen, nämlich in dritter Auflage das **Handbuch für den Unterricht in der Liturgik** von Rektor Jos. Schiffels (X und 470 S., 5,60 ℳ); **Die Perikopenstunde.** Ein Handbuch für den Unterrichtsgebrauch von Rektor Joh. Bendel (X u. 288 S., 3,40 ℳ), und **Katechetisches Handbuch zur Erklärung der sonn- und festtäglichen Evangelien** von Religionslehrer L. Wagenmann (XVI u. 316 S., 3,80 ℳ). Schiffels Handbuch hat den Vorzug, daß es nicht nur eine Erklärung der Perikopen, sondern der ganzen Liturgik bringt; die Erklärungen stehen aber hier und da mit der Geschichte im Widerspruch. Bendels Perikopenstunde zeichnet sich aus durch Kürze, der Stoff ist aber nicht so übersichtlich gegliedert wie in dem Handbuch von Wagenmann. Die Methode ist in allen drei Handbüchern dieselbe.

Die im Verlag der Köselschen Buchhandlung in Kempten monatlich erscheinenden **Katechetischen Blätter** (jährlich 4,00 ℳ) haben mit Beginn dieses Jahres den Redakteur gewechselt. Der langjährige Redakteur Dr. A. Weber, der sich um die Katechese große Verdienste erworben hat, machte dem Prof. Dr. Jos. Göttler und dem Stadtpfarrprediger Heinrich Stieglitz Platz; beide haben sich bereits auf katechetischem Gebiete bewährt. Daß auch unter den neuen Redakteuren frisches Leben in den Katechetischen Blättern herrschen wird, beweisen die vielen akuten und praktischen Themata, die in den ersten fünf Nummern des laufenden Jahrganges behandelt sind. Die Blätter haben seit Januar auch ein schmuckes, vornehmes Gewand bekommen.

Vom 29. August bis zum 4. September dieses Jahres wird in München wiederum ein **katechetischer Kurs** abgehalten werden. Die verschiedenen katechetischen Fragen, wie die religiösen Übungen, Disziplin, das Schulleben überhaupt, speziell Methode und Lehrplan werden unter dem Gesichtspunkte „Religiöse Erziehung" behandelt werden.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.



(30. 6. 09.)



Deutschland.

Aufsehen erregte in Süddeutschland in den vergangenen Monaten der Fall Tremel. Am 5. April 1908 war dem Pfarrer Tremel von seinem Diözesanbischofe, dem Erzbischof von Bamberg, das Auftreten in öffentlichen liberalen Versammlungen verboten worden. Gleichwohl trat er am 22. Januar 1909 als Redner in der (statutenmäßig geschlossenen) Jahresversammlung des Jungliberalen Vereins Bayreuth auf. Wegen Mißachtung des erzbischöflichen Verbotes wurde Tremel daraufhin in Disziplinaruntersuchung gezogen, die am 9. Februar vor dem Generalvikar in Gegenwart von zwei Domherren stattfand. Das Disziplinargericht forderte von Tremel ein öffentliches Bekenntnis, daß er durch sein Auftreten im Jungliberalen Verein Ärgernis gegeben habe und daß er dasselbe wieder gut machen wolle. Zugleich sollte er das Versprechen abgeben, nie mehr in einer liberalen Versammlung aufzutreten. Tremel erklärte sich nur zum Austritt aus dem genannten Vereine bereit und verweigerte die Erfüllung der übrigen Forderungen. Nach wiederholten Strafandrohungen erhielt Pfarrer Tremel unter dem 6. März ein Schreiben des erzbischöflichen Ordinarius, daß er nunmehr ipso facto der suspensio a divinis verfallen und auf seine Kosten für seine Pfarrei ein Vikar quoad spiritualia ernannt worden sei. Die Erwartungen und die Befürchtungen, welche man an den Fall geknüpft hatte, wurden am 24. März durch die loyale Erklärung des Pfarrers Tremel zerstört, mit welcher er seiner geistlichen Behörde gegenüber sein aufrichtigstes Bedauern über den Vorfall aussprach und öffentlich Gehorsam seinem Erzbischof gelobte.

Universitätsprofessor Rein (Jena) hielt Mitte März im Braunschweiger Lehrerverein einen Vortrag über die Reform des Religionsunterrichts, von dem aus nur noch ein Schritt zur Forderung der Bremer Lehrer war: die Schule soll nicht mehr christlich sein. Er gipfelte in den folgenden Thesen:

1. Der Religionsunterricht muß durchaus auf geschichtlichem Boden ruhen. 2. Der Katechismusunterricht gehört nicht in die Schule. 3. Es kommt nicht auf die Masse des Stoffes noch auf die Anzahl der Religionsstunden an. 4. Im Religionsunterricht sollen keine Prüfungen eingerichtet werden. Ferner will Rein den Unterricht in der biblischen Geschichte für die ersten vier Schuljahre streichen. Derselbe soll ersetzt werden durch Märchen, deutsche Sagen, z. B. Nibelungen, Gudrun usw. Vom fünften Schuljahre ab soll dann gelehrt werden: die Geschichte der Patriarchen, Moses', der Könige, Propheten, Leben Jesu und der Apostel.

Im anhaltischen Landtage kam es Ende März bei der zweiten Etatslesung zu einer lebhaften Debatte, da die Freisinnigen den Antrag gestellt hatten, daß der konfessionelle Religionsunterricht den Organen der Kirche unter Ausschaltung desselben aus den Lehrplänen der Staatsschulen überlassen werde. Der Minister gab jedoch seiner ablehnenden Haltung in Worten Ausdruck, die von echt christlichem Geiste durchdrungen waren.

Der preußische Kultusminister hat anfangs März in einem Streitfalle dahin entschieden, daß in solchen Fällen, wo die Altkatholiken als besondere Parochien anerkannt seien, der altkatholische Pfarrer neben dem römisch-katholischen in die Schuldeputation (Schulvorstand) zu wählen sei.

Die bayrischen Bischöfe traten in der Woche nach Ostern zu einer auf zwei Tage berechneten Konferenz in Freising zusammen, bei welcher über die Katechismusfrage, die Kirchengemeindeordnung, die Frage der geistlichen Schulaufsicht usw. beraten wurde. Zugunsten der letzteren erließen sie eine nachdrückliche gemeinsame öffentliche Erklärung.

In Rottenburg tagte am 21. April die fünfte Dekanekonferenz dieser Diözese, zu der außer den Dekanen je ein von der Geistlichkeit gewählter Vertreter eines jeden Dekanats, im ganzen 67 Geistliche aus dem Sprengel berufen worden waren. Besonders eingehende Beratung fand über die Frage eines neuen Diözesankatechismus statt. Das Resultat der Verhandlungen dürfte wohl sein, daß man den bisherigen Katechismus noch beibehält bis zur endgültigen Klärung der Frage.

Am 6. Mai ging eine von 957 katholischen Geistlichen Württembergs unterzeichnete Bitte an die erste Kammer, sie möge den Beschlüssen der zweiten Kammer zu den Artikeln 72—80 des Entwurfes eines Gesetzes betreffend die Abänderung einiger Bestimmungen der Gesetze über das Volksschulwesen, wodurch der Einfluß der Ortsgeistlichen unterbunden würde, die Zustimmung versagen. Die Kundgebung schließt mit den Worten: „Wir Geistliche ... wissen uns einig mit der katholischen Bevölkerung des Landes, wenn wir nun auf Grund vorstehender Darlegung die ... Erste Kammer bitten, sie möge den Beschlüssen der Zweiten Kammer betreffend die Orts- und Bezirksschulaufsicht und betreffend den Oberschulrat, soweit hierdurch der Einfluß und die Wirksamkeit des geistlichen Standes in Bezug auf die Schule gegen seither beschränkt wird, im Interesse der christlichen Erziehung der Jugend, sowie der Erhaltung der christlichen Weltanschauung und Gesittung in unserem Volke ihre Zustimmung versagen."

Kardinal und Erzbischof Fischer (Köln) erließ am 11. April ein herzliches Hirtenschreiben, worin der Kirchenfürst zur zahlreichen Teilnahme am 20. internationalen Eucharistischen Kongreß in Köln (5. bis. 8. August) einladet.

Nachdem Mitte März das päpstliche Breve, wonach Domkapitular und Regens Illigens zum Weihbischof von Münster bestätigt wurde, eingetroffen war, wurde er am 28. März (Passionssonntag) feierlichst zum Bischof konsekriert. Als Titulardiözese wurde ihm Germanice in Numidien verliehen.

Am 4. Mai starb der Erzbischof von München-Freising, Dr. v. Stein, nach kurzem Kranksein im 78. Lebensjahre.

Köln, Ende Mai 1909. Dr. P. A. Kirsch.

Belgien und Holland.

Wir erhalten folgende Zuschrift von Herrn Universitätsprofessor J. Vercoullie zu Gent:

„Geehrte Redaktion! Sie schreiben (S. 163 d. J.) über einen Artikel von mir, daß er ‚nur den einen Erfolg hatte, öffentlich meine krasse Unwissenheit in religiösen Dingen darzutun und so mein wissenschaftliches Ansehen zu vermindern'. — Erlauben Sie mir, Sie auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß dieser mein Artikel ein geschichtlicher Bericht über das Entstehen und das Wesen des Modernismus und über die Arbeit der Modernisten war. Alle sich darin befindende Theologie kommt nicht von mir, sondern

von den Modernisten. Ich könnte begreifen, daß man mir vorwürfe, einen ungenauen Bericht gegeben zu haben. Das hat aber noch niemand gewagt. Der mir gemachte Vorwurf richtet sich also eigentlich an die Modernisten. Daß diesen Gelehrten eine ‚krasse Unwissenheit in religiösen Dingen' anhaftet, wird wohl niemand glauben. Bedeutet aber der Vorwurf, daß ich Einstimmung mit dem Modernismus bezeugt habe, dann befinde ich mich mit meiner Unwissenheit in gelehrter Gesellschaft.

Gent, 8. 5. 09. Ergebenst Prof. J. Vercoullie."

Unser Gewährsmann antwortet:

In unserer Umschau hatten wir zunächst den Eindruck konstatiert, der durch den Artikel des Prof. Dr. Vercoullie hervorgerufen war: Die Öffentlichkeit hat sich kaum darüber aufgeregt, und (für diejenigen, die die Frage interessierte) hatte dieser Artikel nur den einen Erfolg, Dr. Vercoullies wissenschaftliches Ansehen und Prestige zu vermindern. Es liegt auf der Hand, daß es unmöglich ist, mathematisch einen solchen Eindruck zu messen, und daß wir keine allgemeine und öffentliche Abstimmung im Lande veranstaltet haben, um unsere Behauptung zu stützen. Wir haben uns bezogen auf diejenigen Auskunftsmittel, die man in solchen Fragen gewöhnlich anwendet: auf die bezüglich des fraglichen Artikels veröffentlichten Schriften und auf die Äußerung von kompetenten Fachleuten. Und wir bleiben bei unserer Anschauung, daß der allgemeine Eindruck immer noch derselbe ist trotz dem, was Prof. Vercoullie seinen Gegnern antwortete.

Die große Frage aber ist die, zu wissen, ob diese Einschätzung des Dr. Vercoullie verdient ist. Wir antworteten im bejahenden Sinne, indem wir sagten, der Universitätsprofessor von Gent habe öffentlich seine krasse Unwissenheit in religiösen Dingen dargetan. Dr. Vercoullie läßt unsere Anschauung nicht zu; „denn," so sagt er, „mein Artikel war ein geschichtlicher Bericht über das Entstehen und Wesen des Modernismus und über die Arbeit der Modernisten ... Der mir gemachte Vorwurf richtet sich also eigentlich an die Modernisten." Hier befindet sich Dr. Vercoullie in einem Irrtum. In seinem Artikel ist er zweifellos Berichterstatter. Aber er ist auch mehr als das. Im Verlaufe der Lektüre muß der Leser oft zweifeln, ob der Autor in seinem Namen spricht, oder ob er fortfährt, die Anschauungen anderer zu berichten. Manchmal gibt er offen ein Urteil über den Wert der modernistischen oder rationalistischen Theorien und selbst über die Kirche ab; und zwar in Wendungen wie die folgenden sind: „In unserer Zeit ist die einzige Religion die Wissenschaft und der einzige Gott ist die wissenschaftliche Wahrheit ... Delitzsch hat durch die Ergebnisse der alten Ausgrabungen bewiesen ... Loisy hat bewiesen ..., hatte leichte Mühe, zu beweisen, daß ... — der Modernismus hat bewiesen, daß die Kirche nicht mehr weiß als diejenigen, die sie aufklären soll," und am Schluß geht er so weit, sich zum Schiedsrichter zwischen dem Modernismus und der Kirche aufzuwerfen, und gestattet sich, ihre Zukunft vorauszusehen. Ein solches Verfahren setzt bei dem Autor eine tiefe Kenntnis nicht bloß der modernistischen Systeme, sondern auch der ihrer Gegner voraus. Wenn er diese Kenntnis nicht hat, so ist seine Handlungsweise unwissenschaftlich, und man hat das Recht, ihm seine Unwissenheit in dieser Frage vorzuhalten.

Was nun aber diese Kenntnis angeht, so zeigt Dr. Vercoullie nicht, daß er sie besitzt. Er hört nur eine Partei teilweise und verurteilt die andere, er prüft nicht die Theorien und die Erklärungen katholischer neuerer Autoren über die Erklärungen der Authentizität der Vulgata durch das Konzil von Trient, über das Komma Johanneum, über die Beweise für die Gottheit Jesu Christi, über den Aufenthalt des heil. Petrus in Rom, über eine Menge anderer Fragen, bei denen er sich damit begnügt, die

modernistischen und rationalistischen Erklärungen anzugeben. Er weist den schon längst aus der Mode gekommenen Systemen von Strauß und Renan eine große Bedeutung zu, er scheint die jedem Theologen geläufigen und fundamentalen Unterscheidungen zwischen dogmatischen und disziplinären Dekreten, zwischen Artikeln des Glaubens und frommen Legenden nicht zu kennen. Auch die neueren Werke über die biblische Frage scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein, so die von Hummelauer, Poels, Höpfl, Peters, Göttsberger, Prat, Saleilles, Zanecchia usw. Unter solchen Umständen ist es etwas unbesonnen, sich über die modernistischen und katholischen Spezialisten zu stellen, um ein definitives Urteil abzugeben über Fragen, die die ganze Gesamttheologie betreffen; und ich glaube nicht, daß ein Gelehrter, wie z. B. Harnack, über sein Spezialgebiet hinausgehen würde, um ein Urteil ex cathedra über eine Reihe von Fragen zu fällen, die eine Revolution auf dem Gebiete der medizinischen Wissenschaft hervorzurufen imstande wären. Prof. Vercoullie scheint zuzugestehen — das ist auch das, was mehr oder weniger aus seinem Artikel hervorgeht —, daß er im Einverständnis ist mit dem Modernismus und sich freut, sich so mit seiner Unkenntnis in gelehrter Gesellschaft zu befinden. Ein armseliger Trost! Denn es ist kein großes Verdienst, sich auf die Seite einiger Gelehrten zu stellen mit seiner Ansicht, wenn man sich nicht die Mühe gegeben hat, die Werke ihrer ebenso gelehrten Gegner zu lesen, die eine Zierde der Universitätskanzeln sind, auf denen sie dozieren. Übrigens ist die Gesellschaft, von der er auf Grund seines Artikels das Recht zu sprechen hat, vielleicht nicht so gelehrt, wie es nach seinem Reden den Anschein erwecken möchte. Er spricht nicht von den Theorien von Le Roy über das Dogma, auch nicht von den Theorien Tyrells; er stützt sich einzig und allein auf einige Schriften Loisys, auf zwei Bücher Houtins und auf die „Vérités d'hier?“ von Le Morin. Ohne die Erudition Loisys in Zweifel setzen zu wollen, wird es wohl erlaubt sein, darauf aufmerksam zu machen, daß das Buch von Le Morin nicht den wissenschaftlichen Charakter hat, den es zur Schau trägt, und was das letzte Buch von A. Houtin (La question biblique au XX. Siècle) angeht, so möge Dr. Vercoullie in der Revue d'histoire ecclésiastique (t. VI, 1906, pp. 690—93) nachlesen, was man von der Unparteilichkeit des Autors und von seiner Kompetenz in bibelkritischen Sachen zu halten hat.

Der Artikel des Dr. Vercoullie ist also wirklich nicht derart, daß er einem Professor der philosophischen Fakultät der Universität Gent Ehre machen könnte.

Antwerpen, 13. Mai 1909. Prof. August Bruynseels.

Bulgarien.

Schon vor einiger Zeit erschien in der Wetscherna Poschta ein Artikel des Redakteurs dieses größten Blattes von Sofia unter dem Titel: „Union oder Phanar? Das Heil Bulgariens und der heiligen bulgarischen Kirche“. Wir geben denselben nachstehend in deutscher Übersetzung:

„Es gibt Augenblicke, in welchen die heilige Synode sich mit Recht fragen kann, von welcher Seite die heilige apostolische bulgarische Kirche die meisten Leiden und Herausforderungen erduldet. Ist dies seitens des Phanars der Fall oder seitens der dummen Klique Pobjedonoszeffs? Niemand hat in der Tat das bulgarische Exarchat so verfolgt wie Rußland, das doch von uns die heilige Taufe empfangen. Vom Phanar verführt, hat die russische Kirche mitgeholfen, unsere Seelen durch fünf lange Jahrhunderte in der härtesten Sklaverei zu halten. Als wir endlich aus eigenen Kräften und nach langwierigem Kampfe das Joch des Phanars, der uns anathematisierte, abgeschüttelt, erkannte Rußland allein dieses Schisma an. Im Jahre 1906 verlangte die russische Synode von der russischen Regierung als ersten Beweis der Versöhnung mit Bulgarien

die Übertragung unseres Exarchen von Konstantinopel nach Tirnowo und hört seitdem nicht auf, zu gleichem Ziele in Konstantinopel zu intriguieren. Nachstehend ein Brief aus Saloniki, der uns eine charakteristische Tatsache über die Beziehungen der russischen Diplomatie zu unserer Nationalkirche bietet.

Saloniki, den 14. Dezember 1907.

Am St. Nikolaustage (6. Dez.) feierte man in der hiesigen russischen Kapelle ein Te Deum zu Ehren des Zaren. Das ganze diplomatische Korps war zugegen. Unter den Anwesenden bemerkte man besonders den griechischen Metropoliten Alexander, der seit 7 Jahren nicht den Fuß in eine russische Kirche gesetzt hatte. An demselben Tage legte man nachmittags um 3 Uhr den ersten Stein zu einem russischen Spital. Unter den offiziell erschienenen Persönlichkeiten war auch Hilmi Pascha und die höheren Offiziere. Bei der Mahlzeit nach der Feierlichkeit trank man auf die Gesundheit des Zaren und des Sultans, während die Musik die Nationalhymne spielte. Auch der griechische Bischof war da. Was aber befremden muß, war, daß man die griechische Waisenanstalt und das Orpheum der rumänischen Schulen zuließ, während man den Chor der bulgarischen Kinder zurückwies. Warum das? Bedarf es noch anderer Beweise, daß die russische Kirche die bulgarische verfolgt? Hat sie uns nicht die Hälfte des Berges Athos weggenommen, indem sie unser altes Kloster von Khilander ankaufte, um es den Serben zu geben? Hat die russische Kirche nicht Firmilian auf den Bischofssitz von Üsküb gebracht, der doch kanonisch von unserem Metropoliten Sinesius besetzt war, und ihn bevollmächtigt, sich Exarch von Unter-Moesien zu nennen? Noch heute trägt sein Stellvertreter diesen Titel. Welches ökumenische Konzil hat Rußland gestattet, Unter-Moesien zu teilen und zwei orthodoxe Bischöfe über eine und dieselbe Diözese zu setzen, welche bereits 6 Jahrhunderte eher bestand, als die Russen das Christentum angenommen? Ja, auf diese Fragen werden wir freilich keine Antwort erhalten, denn wir wenden uns an die Synode des Nordens, welche Ohren hat, um nicht zu hören, Augen, um nicht zu sehen, eine Synode, welche der Heilige Geist mit Taubheit geschlagen hat, um den anderen Kirchen Christi ein heilsames Beispiel zu geben. Wir versagen es uns, alle beklagenswerten Schritte der heiligen russischen Synode aufzuzählen und zu untersuchen, einer Synode, die in einem Jahrhundert, in dem die Irreligion mit Riesenschritten fortschreitet, in dem die Pforten der Hölle sich tosend vor der verwirrten Menschheit öffnen, sich damit beschäftigt — die Synode, welche gern die Hagia Sophia in Konstantinopel ihr eigen nennen möchte —, den Kampf gegen den Exarchen zu entflammen und unter den Südslaven Intriguen zu säen und statt des Friedens die Verwirrung der Sprachen zu predigen. Angesichts der russischen Intriguen, die uns bei Schipka und im Phanar verfolgt, in Saloniki während eines Te Deum, in Üsküb, aus dem es uns verjagt, ja selbst in Sofia, wo es sich eine Kirche und daneben sein Feke (türkisch: Kloster) baut, im Angesicht all dieser Tatsachen haben wir das Recht, die Frage zu stellen: wen sollen wir vorziehen, den Phanar oder Rom? Heutigentags kann die heilige orthodoxe bulgarische Kirche stolz aufstehen, und, Beweise in Händen, gegen die Lügenchronik des schlauen Photius protestieren, der die Taufe des Boris einem griechischen Bischof zuschreibt. Das ist falsch. Der Name dieses Bischofs ist Cyrillus. Aber dieser kam erst, als Paul Boris[1] bereits getauft und ihm einen Glauben sine macula et ruga gegeben hatte. Die heilige russische Synode hat endlich anerkannt, daß vor der Taufe des Boris

[1] Am 2./15. Mai 1907 wurde das tausendjährige Erinnerungsfest an seinen Tod in Bulgarien gefeiert. Leider war auch Boris schon Byzantiner, oder wie der Minister in der Festrede sagte: „Durch seine geschickte Politik gelangte er dazu, unserer Nationalkirche volle Unabhängigkeit zu sichern.“

teinische Missionare in Bulgarien tätig waren. Aber Anastasius der Bibliothekar sagt uns in der Vorrede zum VIII. ökumenischen Konzil, daß der bulgarische Zar durch den katholischen Priester Paul getauft wurde. Die Russen, welche von uns die heiligen Bücher und selbst ihren ersten Metropoliten Zamblak von Tirnowo, der später Metropolit von Moskau wurde, erhalten haben, bestreiten uns heute die Reinheit des Glaubens. Doch das ist noch nicht alles. In den Ausgaben der russischen Synode fälscht man selbst die bulgarische Geschichte. So oft zum Beispiel die lateinischen Schriftsteller vom bulgarischen Zaren sprechen, wandeln die Russen dies in „bulgarischen Fürsten" um, als ob sie nicht beide Titel von uns entlehnt hätten: Zar und Fürst. Indem sie die Geschichte fälschen, indem sie uns in unseren eigenen Augen verdemütigen, indem sie uns in Mazedonien und in Konstantinopel verfolgen, glauben sie für die Einheit der Kirche zu arbeiten, während sie sich als wahre Scythen vor den Wagen des Phanar spannen. Unsere Aufgabe ist, daran zu denken, uns von dieser verhängnisvollen Vormundschaft freizumachen und unsere ganze nationale Kraft auf die Vereinigung im wahren Glauben zu richten, fides sine macula et ruga, den, welchen wir von Anfang an erhalten haben."

Im Jahre 1906 zählte *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* noch etwa 100000 Griechen in Bulgarien. Von diesen bildeten 81923 im Norden, 65207 in Ostrumelien geschlossene Gemeinden, während etwa 5000 in der Zerstreuung lebten und gegen 12—15000 bulgarisiert waren. Indes alle diese Griechen waren mit Ausnahme von 8090 Hellenen bulgarische Untertanen. Im Juli des gleichen Jahres zählten die Griechen noch 113 Kirchen unter 5 Metropoliten und 145 Priestern, dazu 12 Klöster mit 14 Hieromonachen. An Schulen besaßen sie 66 mit 186 Lehrern oder Lehrerinnen, die 7741 Kinder unterrichteten. — Von alledem ist zurzeit wenig mehr übrig. Die meisten Kirchen sind in die Hände der Bulgaren übergegangen, die einen jenen gewaltsam entrissen, die anderen mit sanftem Zwange in Besitz genommen. Die neuen Herren haben meist die griechischen liturgischen Bücher durch slavische ersetzt. Vielleicht kommen einige wieder an ihre früheren Eigentümer zurück, doch wie viele? Die griechischen Schulen wurden im Jahre 1907 insgesamt geschlossen. Die, welche wieder eröffnet werden, müssen nach Beschluß des Ministerrates vom 28. September 1907 ihren hellenischen Charakter ablegen. Die Griechen im Lande fühlen die Notwendigkeit, sich ein wenig mehr mit den Bulgaren zu verschmelzen und treten mehr oder minder aufrichtig für die Interessen ihres neuen Vaterlandes ein. Der Phanar klagt bei der Hohen Pforte; ob diese den Willen hat, ihm zu helfen, und wenn ja, ob ihre Macht dazu ausreicht?

Breslau, April 1909. A. Arndt S. I.,
Konsultor der Propaganda.

Missionswesen.

Der Verein der Glaubensverbreitung erzielte im verflossenen Jahre eine Gesamteinnahme von 6402586, der Kindheit Jesu-Verein eine solche von 3761954 Franken. Die Jahressumme der gesamten katholischen **Missionsalmosen** mag sich mit Einschluß der kleineren Missionsvereine, Privatkollekten und Einzelgaben nach vorsichtigen Schätzungen auf etwa 20 Millionen belaufen. Dagegen brachten nach dem Missionary of the World (Weserzeitung vom 6. Mai) die Protestanten i. J. 1907 95726000 ℳ auf, wovon 42 Millionen auf die nordamerikanische Union, 39 Millionen auf Großbritannien entfielen. Die englischen Protestanten allein leisten also beinahe doppelt soviel wie die Katholiken der ganzen Welt. Nicht der einzige, aber ein wesentlicher Grund für dies bedrohliche

Übergewicht des Protestantismus ist die intensive und planmäßige Fürsorge, welche der protestantische Seelsorgeklerus in Europa wie in Amerika der Heidenmission zuwendet.

In **Deutsch-Südwestafrika** missionieren die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau den nördlichen, die Oblaten des hl. Franz von Sales den südlichen Teil der Kolonie. Die geringe, durch den Aufstand noch mehr dezimierte Bevölkerungszahl und der Einfluß der um viele Jahrzehnte älteren protestantischen Mission (Rheinische Mission von Barmen) stecken der eigentlichen Missionstätigkeit enge Grenzen, während die Seelsorge für die weißen Kolonisten ständig wachsende Anforderungen an die Patres stellt. Die Zahl der eingeborenen Katholiken (Betschuanen, Hereros und Hottentotten), von denen weit über die Hälfte auf die nördliche Präfektur entfällt, wird in Bälde das erste Tausend erreicht haben. Für das Heidenapostolat im Norden der Kolonie bieten sich, wenn einmal das Ovamboland erschlossen ist, bessere Aussichten. Beide Missionen haben für ihre praktische Erzieherarbeit an den Schwarzen seit Jahren ehrenvolle Anerkennung sowohl seitens der Regierungsvertreter wie auch seitens der weißen Ansiedler gefunden. Welche Opfer an Geld und Menschenleben das friedenvermittelnde Wirken des P. Malinowski unter den Hottentotten dem Reiche um die Jahreswende 1906/7 erspart hat, ist noch in aller Erinnerung. Was Generalleutnant von Trotha in Deutsch-Südwest gesehen, gab ihm den Anlaß zu dem Zeugnis: „Überall auf der Erde, wo ich katholische Missionen in Tätigkeit gesehen habe, in Ostafrika, in China und nun im West, überall dasselbe Bild tatkräftiger Arbeit, hinreißender Pflichttreue, immer mit der Devise: „Labora et ora“ und überall mit sichtlichem Erfolg.“

Eine ähnliche friedenstiftende Aufgabe wie P. Malinowski in Südwest löste unlängst Bischof Broyer von der Maristenmission auf **Samoa**. Die Köln. Volkszeitung Nr. 446 vom 26. Mai berichtet nach der Frankfurter Zeitung: „Alle aufständischen Samoaner, die vielen Zulauf von der Insel Upolu erhielten, sammelten sich auf Sawaii ... Nach dem Abbruch der Verhandlungen schien ein bewaffnetes Eingreifen der Marine unvermeidlich. Da erbot sich im letzten Moment der katholische Bischof und die Leiter der anderen Missionen, zu den Aufständischen zu fahren und den Versuch zu machen, dieselben umzustimmen. Ihren vereinten Bemühungen gelang dies, und nach drei Tagen lieferten sich der Oberführer Lanati mit sämtlichen Unterführern aus.“

In dasselbe Kapitel gehört es, wenn der Lyoner Missionar P. Defoin auf **Samos** von der kirchenfeindlichen französischen Regierung eine Ehrenmedaille erhielt, weil sein mutvolles Auftreten im Vorjahre bei der Beschießung der aufständischen Insel durch die Türken zahlreichen Eingeborenen das Leben rettete. Sein Haus und die Schwesternstation, durch die französische Flagge vor dem Bombardement geschützt, wurde ein Asyl für viele Schismatiker (Écho des Miss. Afr. de Lyon 1909, 66).

In der Oeuvre des écoles d'Orient 1909, 45 erzählt der Lazarist P. Cazot von den Schwierigkeiten des Apostolates in **Mazedonien**. Die Christen fühlen sich nach dem Erlaß des Verfassungsediktes etwas freier, aber schon beginnen sich wieder neue Banden zu bilden, die das Land beunruhigen, und der alte Zwist zwischen Griechen und Bulgaren zeitigt immer neue Mordtaten. Da die alten, vom Schisma übergetretenen Popen weder predigen, noch beichthören, ja nicht einmal den Katechismus lehren können, wendet sich die Hauptsorge der Lazaristen dem Priester- und Knabenseminar zu, um einen tüchtigen Klerus heranzuziehen. Im Vorjahre wagten die Patres wegen der mazedonischen Wirren nicht, die Popen zu den Jahresexerzitien zu versammeln, und dieser einmalige Ausfall machte sich bereits derart bemerkbar, daß die hl. Übungen — jedenfalls ein Beweis für deren heilsame Wirkung! — bald nach Ostern 1909 nachgeholt werden sollten. Die Laien empfangen die Sakramente nach orientalischem Brauch nur während

der Fastenzeit, die dreimal im Jahre eintritt. Das ist dann auch die Zeit der Volksmissionen, während deren die Söhne des hl. Vincenz durch Anpassung an die Lebensweise der Bulgaren, ohne Stuhl, Tisch und Bett, bei strengstem Fasten und einer Abstinenz, die Eier-, Milch- und bisweilen selbst Fischspeisen untersagt, sich großen Anstrengungen und Opfern unterziehen. Da auch der Mittwoch Abstinenztag ist, zählt man im ganzen 200 Abstinenztage im Jahre!

Auf den **Philippinen** hat außer den früher genannten Genossenschaften auch die holländische Provinz der Missionare vom hlst. Herzen ein Arbeitsfeld auf der Ostküste der Südinsel Mindanao übernommen. Im Norden von Luzon wurde der Steyler Missionsgesellschaft durch den Bischof von Vigan die Provinz Abra (Pastoration verlassener Katholiken und Heidenmission) anvertraut. — Auf Vorschlag des Bischofs Hendricks von Cebu wurde ein eingeborener Filipino, Rev. Gorordo, zum Weihbischof ernannt. Als Zeichen für das ernste Bestreben, den einheimischen Klerus auch für die Verwaltung höherer kirchlicher Ämter zu erziehen, ist dieser vorbildliche Schritt freudig zu begrüßen.

Wangeroog (Nordsee),[1] 14. Juni 1909. F. Schwager S. V. D.

[1] Auf mehrere Zuschriften aus dem Leserkreise von „Theologie und Glaube" sei mit gütiger Erlaubnis der Redaktion bemerkt, daß Priester in dem hiesigen neuen Erholungsheim „Meeresstern" der Schwestern U. L. Frau Aufnahme und beste Verpflegung finden. Der Verfasser.

Berichtigung.

In meine letzte Umschau „Rom und Italien" hat sich ein Versehen eingeschlichen. Es handelt sich um die Stelle, wo von der neuen „Roma sotterranea" die Rede ist (Heft 5, S. 420). Professor Marucchi hat nämlich als ersten Teil des Werkes eine Arbeit über das Coemeterium Domitillae, nicht über das C. Priscillae fertiggestellt.

Rom, 26. Mai 1909. Dr. Ubaldo Mannucci.



(28. 6. 09.)



Das Licht der Verklärung (lumen gloriae).

Von Alois Stockmann S. I., München.

Gott ist reines Licht ohne Finsternis, Schatten oder Makel, Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae (1 Jo. 1, 5). – Gerade deshalb bleibt er an sich für den Menschen unnahbar und verborgen, (Deus) lucem inhabitat inaccessibilem (1 Tim. 6, 16).

Zwei Mittel gibt es indes, um ein Objekt, das für die geschaffene Erkenntnisfähigkeit zu hell und zu blendend ist, sichtbar zu machen: die Abblendung des Glanzes durch einen anderen Gegenstand ermöglicht eine mittelbare Erkenntnis, die Erhöhung der Sehkraft in der Fähigkeit eine unmittelbare Anschauung.

Auf beide Weisen offenbart sich Gott dem Menschen: die Abschwächung der Helligkeit vollzieht sich in der sichtbaren Schöpfung, die Steigerung des Erkenntnisvermögens in der Verklärung durch das lumen gloriae. Der

---

Literatur. **Petrus Lomb.**, IV Sent. dist. 49 (dazu die Kommentatoren). — **Alb. Magnus**, De appr. p. X, 7. — **Thomas**, Contra gent. l. III, c. 53—54; De verit. q. 10 a. 11; In IV, dist. 49, q. 2; S. theol. I. q. 12; I, II, q. 1—5 (dazu die Kommentatoren, z. B. Becanus, Bannez, Salmant.). — **Scotus**, III dist. 14, q. 2. — **Capreolus**, In IV, dist. 49, q. 4. — **Dom. Soto**, In IV, dist. 49, q. 2. — **Billuart**, diss. IV, a. 5. — **Ferrari**, I Tr. disp. II, q. 1 sqq. — **Dionys. Carth.**, De quattuor hominis novissimis p. IV. — **Suarez**, De Deo, l. II, c. 14—16. — **Vasquez**, disp. 42 46. — **Ripalda**, De ente sup. disp. 100. — **Lessius**, De summo bono l. II, c. 8. — **Franz v. Sales**. Traité de l'amour de Dieu, l. III, chap. 14.

Von den Neuern: **Franzelin**, thes. 16. — **Schnütgen**, Die visio beatifica, ihr Wesen und ihre theologisch-philosophische Berechtigung. Würzburg, 1867. — **Bautz**, Der Himmel spekulativ dargestellt. Mainz, 1881. — **Scheeben**, Dogmatik, besonders (IV) § 414—416. Derselbe, Die Mysterien des Christentums, § 92. Freiburg, 1903, 1898. — **Gutberlet**, Das lumen gloriae (Pastor bonus 1902, 297—307). — **Atzberger**, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und im Neuen Testament. Freiburg, 1890. — **Heinrich**, Dogmatische Theologie fortges. von Gutberlet, (X.) § 631. Münster, 1904.

Für den geschichtlichen Teil sind von besonderer Bedeutung: **Petavius**, De Deo l. VII, c. 8 und **Thomassinus**, Theolog. dogm. t. I, l. VI, c. 15. Wo nichts weiter angegeben wurde, beziehen sich diese Literaturangaben auf den Traktat De Deo uno. Natürlich müßte ein vollständiges Literaturverzeichnis fast sämtliche scholastische Autoren und bei den einzelnen wieder die meisten ihrer Werke anführen. Doch dürfte die Vergleichung der ebengenannten Schriften eine gründliche Einsicht in die Frage ermöglichen.

Ausdruck „Verklärungslicht" (lumen gloriae) bedeutet also, ganz allgemein genommen, jene Kraft, die unsern endlichen Geist dereinst befähigt, den unendlichen Gott direkt und unmittelbar zu schauen, wie er ist.

Die selige Anschauung Gottes in der Verklärung gehört zu den Fundamentalgeheimnissen unseres heiligen Glaubens; sie ist Ziel- und Richtpunkt unseres übernatürlichen Lebens. Man begreift daher sehr gut jene besondere Sorgfalt, welche die alten Scholastiker diesem Abschnitte der Theologie widmeten, mögen auch manche ihrer seltsamen Spekulationen über das lumen gloriae in unserer Zeit weder Verständnis noch Interesse mehr finden.

Im folgenden wird zunächst der geschichtlichen Entwickelung und dem dogmatisch sichern Inhalt des Begriffs eingehende Aufmerksamkeit gewidmet und sodann aus den zahlreichen, sich zum Teil widersprechenden Ansichten der alten Scholastiker eine annehmbare Erklärung von der Natur dieses geheimnisvollen Lichtes zu geben versucht.

I. Geschichtliche Einführung.

1. Unsere Erkenntnis Gottes im Jenseits.

Licht, Klarheit, Glanz sind selbst nach der Auffassung der Heiden die notwendigen Merkmale eines seligen Zustandes nach dem Tode. Ja, in der Überzeugung mancher Völker des Altertums besteht die höchste Seligkeit im andern Leben in einem lichtvollen Schauen der Gottheit und der darausfolgenden Vergöttlichung des Geschöpfes.

Nach dem Totenbuch der Ägypter ist das erste, was in der Unterwelt das geistige Auge der Seele in Erstaunen setzt, der ungewohnte Glanz der Sonne, die sich hier zum erstenmal in voller Schönheit zeigt und die Seele zu einem herrlichen Lobgesange begeistert. Die Seele des Gerechten tritt sodann ein in die Seligkeit des Osiris oder Ra, des Sonnengottes, darf ihn auf seiner Bahn begleiten, wird gewissermaßen eins mit ihm und findet darin ihre höchste Wonne.

Daß den Persern die Seligkeit nur in einem reinen Lichte denkbar war, ist bei ihrem Feuerdienste selbstverständlich. Das Zendavesta versetzt den Vollgenuß des Glückes nach dem Tode in den blendenden Lichtglanz und den unausgesetzten Umgang mit guten Geistern. Unter den sieben Himmeln Zoroasters heißt der zweithöchste „Himmel des unendlichen Lichtes", der höchste „Urlicht".[1]

Die griechische Philosophie, besonders die neuplatonische, bietet ähnliche, ja zum Teil noch viel überraschendere Berührungspunkte mit der christlichen Lehre von der seligen Anschauung. Von den vielen Aussprüchen, welche Thomassinus[2] von Plato und dessen Schülern anführt, ist wohl jener Plotins der merkwürdigste, da er geradezu an das lumen gloriae im scholastischen Sinne des Wortes erinnert: „Davon müssen wir überzeugt sein, daß wir dann endlich jenes höchste Gut sehen, wenn der Geist plötzlich Licht empfängt; denn dieses Licht kommt von dem Gute selbst. – – Wahrlich, dies ist das wahre Endziel des Geistes, dessen Licht zu empfangen und dadurch selbst es zu schauen, nicht

[1] Vgl. über die diesbezüglichen Anschauungen der heidnischen Völker Joseph Knabenbauer S. I., Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg 1878 (Erg. 6 der „Stimmen aus Maria Laach").

[2] A. a. O.

durch das Licht eines anderen, denn auch die Sonne sehen wir nicht durch fremdes Licht." So weit Plotin.[1] Man darf freilich nicht vergessen, daß die Lehre dieses Philosophen bereits vom Christentum beeinflußt ist.

Wenn bei den Heiden vielfach eine so hohe Auffassung sich geltend machte, so liegt zum vornherein die Annahme nahe, daß beim israelitischen Volke der Glaube an die selige Anschauung Gottes in der Verklärung wenigstens nach seinen wesentlichen Bestandteilen vorhanden sein mußte. Selbstverständlich erscheint er nicht mit der Klarheit, wie im Neuen Testamente. Der Himmel blieb den Gerechten des Alten Bundes noch verschlossen, der „Schoß Abrahams" bedingte keine visio beatifica. So falsch es ist, was von rationalistischer Seite (Kant u. a.)[2] behauptet wird, das Alte Testament anerkenne nicht das Fortleben der Seele nach dem Tode, geschweige denn die Anschauung Gottes, so wird man doch die Unvollkommenheit der jüdischen Auffassung zugeben müssen. Den klarsten Ausdruck der Überzeugung einer einstigen Verklärung sehen viele Exegeten in der Stelle bei Job (19, 25 ff.): „Ich weiß es ja, daß mein Erlöser lebt, und an dem jüngsten Tage aus dem Staube werde ich erstehen; und wiederum werde ich umgeben sein von meiner Haut und in meinem Fleische schauen meinen Gott. Ihn werde schauen ich, ich selbst und meine Augen werden Ihn erblicken, und nicht ein anderer; es ruht dies mein Hoffen in meinem Busen." Hierher gehört auch Ps. 16, 15: „Ich aber schaue in Gerechtigkeit dein Angesicht, sättige mich beim Erwachen an deiner Gestalt"[3] (Ego autem apparebo conspectui tuo, satiabor, cum apparuerit gloria tua). Die Ansicht, daß hier von der visio beatifica die Rede sei, hält Rohling wenigstens für wahrscheinlich, während Atzberger geradezu sagt: „Hier sei bemerkt, daß der hebräische Text in Ps. 16, 15 auf einen Lohn im jenseitigen Anschauen Gottes nach dem Erwachen aus dem Todesschlaf gedeutet werden muß (wie selbst Böttcher zugibt), während Vulgata und LXX in diesem Sinne gedeutet werden kann."

Wenn wir im Pentateuch das Leben im Jenseits kaum erwähnt finden, so ist wohl zu bedenken, daß sich in den eschatologischen Anschauungen des Alten Testamentes ein ständiger Fortschritt findet. Atzberger[4] schreibt: „Es mag hier bemerkt sein, daß die Menschen seit dem Sündenfalle durch das Gefühl der Sünde und Strafwürdigkeit von der Nähe Gottes zurückgehalten werden (Gen. 3, 8 ff.) und darum sich noch nicht zu dem Gedanken erschwingen konnten, daß im Schauen und der Gemeinschaft Gottes Seligkeit liege. — — Das Schauen Gottes bringt den Tod, nur durch besondere Ausnahme kann wer Gott sieht, am Leben bleiben" (vgl. Gen. 16, 13 ff.; 32, 30 u. a.).

Dem Christentum blieb es vorbehalten, die Lehre über das Jenseits, sowohl von den falschen Zusätzen und Ausschmückungen der Heiden, als auch von der unvollkommenen Fassung, die ihr das Judentum gegeben, zu befreien und sie den Gläubigen in ihrer reinen Schönheit und Erhabenheit vor Augen zu stellen.

So bestimmt Schrift und Überlieferung des Neuen Testaments dem geschaffenen Geiste nur die mittelbare Erkenntnis Gottes als eine ihm natürliche zuschreiben, so entschieden verkünden sie uns, daß wir Gott dereinst sehen werden, wie er ist. Nach 1 Kor. 13, 12 ist unsere diesseitige Erkenntnis

[1] Ennead. V l. III, c. 17. [2] Vgl. Atzberger a. a. O. S. 17 f.
[3] Nach dem Hebr. [4] A. a. O. S. 34, Anmerkung 1.

Stückwerk, wir sehen nur wie durch einen Spiegel im Rätsel, dereinst aber werden wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen — *τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* — so wie wir von Gott geschaut und erkannt werden.[1]

Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, die Stelle oder auch die Zeugnisse der Überlieferung, die für sie in Betracht kommen, zu untersuchen. Genug, daß die Theologen einstimmig in ihr den klassischen Schriftbeweis für die Wahrheit der einstigen Anschauung Gottes erblicken. Hier möge nur noch die feierliche Definition Benedikts XII. vom Jahre 1336 über die visio beatifica folgen, welcher Entscheid auch für die Auffassung des Begriffes lumen gloriae bis zu einem gewissen Punkte ein sicherer Wegweiser ist:

„Wir definieren, daß nach allgemeiner göttlicher Anordnung die Seelen aller verstorbenen Heiligen nach dem Leiden und Tode unseres Herrn Jesus Christus (wofern und sobald dieselben vollkommen gereinigt sind, nicht aber erst nach dem letzten Gerichte) in der Gemeinschaft der Engel — — gesehen haben und sehen die göttliche Wesenheit durch direkte Anschauung und von Angesicht zu Angesicht (visione intuitiva et etiam faciali), so zwar, daß kein Geschöpf als angeschauter Gegenstand dazwischentritt, sondern, daß die göttliche Wesenheit unmittelbar sich bloß, klar und offen ihnen zeigt, sowie, daß die so Anschauenden die Wesenheit Gottes genießen, ja, daß die Seelen der Verstorbenen aus diesem Schauen und Genießen wahrhaft selig sind und das ewige Leben und die ewige Ruhe besitzen" (Denzinger, Ench.[10] n. 530).

So klar und bestimmt diese Entscheidung lautet, über das Licht der Verklärung gibt sie noch keinen Aufschluß.

2. Entstehung und Bedeutung des Begriffs lumen gloriae.

Die hl. Schrift spricht von Gott zu wiederholten Malen als von dem Lichte (Jo. 8, 12; 1 Jo. 1, 5; 1 Tim. 6, 16 u. a.). Ja er ist das ewige Licht: Erit tibi Dominus in lucem perpetuum (Is. 60, 19), dem wir einstens gleichen werden (1 Jo. 3, 2),[2] wie der hl. Thomas die Stelle erklärt, „durch Teilnahme an seinem Lichte".

Diese und ähnliche Stellen durften von den Scholastikern wenigstens als Andeutungen für die Korrektheit ihrer Auffassung vom lumen gloriae betrachtet werden. Der Text indes, welcher nach dem Zeugnis des gelehrten Oratorianers Thomassinus allgemein als beweiskräftig angeführt wurde und vermutlich die Entstehung des vielumstrittenen Begriffs bewirkte, ist die Stelle Ps. 35, 10: „Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen — denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte schauen wir Licht." Auch der Catechismus Romanus zitiert,[3] wie es scheint, den Text mit den Worten: „Id vero (visionem beatificam) lumine gloriae assequemur, quum eo splendore illustrati Deum verum in eius lumine videbimus."

Dennoch darf die berühmte Stelle wohl kaum zu Gunsten dieser Auffassung ausgelegt werden, und Vasquez bemerkt mit Recht: „Verum inde nihil probari potest (disp. 42 c. 2 ad 6). Schon Estius erklärt den Vers so: „In lumine tuo . . . perinde ac si dicatur: In te temetip-

[1] Vgl. mit dieser Stelle 1 Jo. 3, 2.
[2] Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.
[3] Beim letzten Glaubensartikel.

sum videbimus.“ Und Bellarmin meint: „Quoniam Deus lux est . . . ideo recte dicitur, ‚in lumine tuo‘, id est, in ipsa tua divinitate, quae lux est, non in figuris et aenigmatibus videbimus lumen i. e. te ipsum.“ Dann aber fährt er fort: „Recte quoque Theologi ex hoc loco colligunt lumen gloriae. . . . Nam Deus lux quaedam est, sed inaccessibilis . . . et ideo . . . videbimus quidem lumen, quod est ipse Deus, sed in lumine ipsius, id est, adiuti lumine gloriae. . . Sed prior explicatio videtur magis literalis.“

Nach den neuern Exegeten ist indes hier überhaupt nicht von der seligen Anschauung die Rede.

Die hl. Schrift bietet also, wie man sieht, nur Andeutungen, nichts direkt Beweisendes für die Tatsache des Verklärungslichtes. Eine einzige Stelle dürfte hier eine Ausnahme machen. Sie findet sich in der Geheimen Offenbarung bei der Beschreibung der Stadt Gottes und lautet: „Die Stadt benötigt nicht der Sonne und nicht des Mondes, daß sie leuchten in ihr; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Und wandeln werden die Völker in ihrem Lichte“ (21, 23 f.). „Und Nacht wird ferner nicht sein und nicht benötigen sie des Lichtes einer Leuchte und nicht des Lichtes der Sonne, weil der Herr Gott sie erleuchten wird und sie werden herrschen in Ewigkeit der Ewigkeiten“ (22, 5). Mit dieser Stelle hat die Lehre vom Verklärungslichte in der hl. Schrift jedenfalls schon ein gewisses Fundament.

Unter den Vätern dürfte der hl. Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf den großen Athanasius der scholastischen Auffassung vom lumen gloriae wohl am nächsten kommen; er sagt: „Was für die Sinnenwesen die Sonne, das ist Gott für die vernunftbegabten Geschöpfe. Jene erleuchtet die sichtbare Welt, dieser die unsichtbare, die eine macht die leiblichen Augen sonnenhaft (ἡλιοειδεῖς), der andere die geistigen Wesen gotteshaft (θεοειδεῖς). Und wie jene den Schauenden und dem Geschauten, den einen die Fähigkeit zu sehen, den andern die gesehen zu werden verleiht und dabei selbst das schönste der sichtbaren Dinge bleibt, so gewährt Gott den erkennenden Wesen und den Gegenständen des Erkennens, den einen das Erkennen und den andern das Erkanntwerden und ist selbst das Höchste alles Erkennbaren.“ [1]

Auch die folgende Stelle beim hl. Augustin [2] muß wohl vom Lichte der Verklärung gedeutet werden: „Verumtamen si percepto Baptismate de hac vita emigraverit, soluto reatu cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, iustificatos praesentia Creatoris illuminat.“

Thomassinus [3] und Petavius [4] führen noch viele Aussprüche der Väter an, wobei sie aber stets ein lumen gloriae in ihrem Sinne zu beweisen suchen. Da jedoch die Frage nach der Natur des Verklärungslichtes im zweiten Teil ihre eingehende Erörterung finden wird, so genüge hier die Bemerkung, daß sich aus den Vätern etwas Bestimmtes in diesem Punkte nicht beweisen läßt. Selbst Petavius schließt seine interessante Untersuchung mit den Worten: „Quocirca de illo lucis officio, et usu, qui in Scholis percrebuit, nihil apud antiquos expressum habetur, nisi quod vis quaedam

[1] Migne, Patr. gr. XXXV, 1083. [2] De peccat. merit. l. I. c. 19. [3] Theolog. dogm. t. I, l. VII, c. 16. [4] De Deo l. VII, c. 8.

naturali superior et auxilium requiri dicitur, quo mens ad tantam contemplationem posset assurgere."

Immerhin war das theologische Fundament für die Lehre vom Verklärungslichte in Schrift und Überlieferung vorhanden, und man versteht, wie die Scholastiker von diesen gegebenen Elementen aus zu ihrer bestimmten Auffassung und vollendeten Theorie fortschreiten konnten. Es geschah dies in ganz natürlicher Weise auf dem Wege der Analogie mit der Sinnenerkenntnis.

Nur das Licht macht uns die Körper sichtbar. Durch seine Einstrahlung in das Auge vom geschauten Gegenstand her wird dieser letztere uns gegenwärtig, er dringt nach seinem idealen Sein in das Organ, um sich mit ihm zu verbinden. Dieselbe Vergegenwärtigung, nur in viel höherem Maße, muß aber jene Kraft bewirken, mögen wir sie nun wie immer nennen, welche uns die Anschauung Gottes ermöglicht. Nicht zwar, als ob Gott eines geschaffenen Mittels bedürfte, das ihn erst an sich sichtbar machte: Gott ist ja selbst das reinste Licht. Aber unser Geistesauge ist schwach, es kann den blendenden Glanz seines Schöpfers nicht ertragen. Die matte Sehkraft muß also gehoben, gestärkt werden. Eine solche Stärkung, die in einer übernatürlichen Hilfeleistung Gottes besteht, wird daher passend „Licht" genannt, da sie gleich dem körperlichen Lichte den Akt des Sehens ermöglicht. Doch ist es zum Unterschied von jenem ein subjektives Licht. Wegen seiner wundervollen Wirkungen der Seligkeit oder Verklärung, die es erzeugt, war die Bezeichnung lumen gloriae von selbst gegeben.[1]

Da man überdies eine dreifache Vollkommenheit des Geschöpfes unterschied: perfectio naturae, gratiae et gloriae, so mußte man folgerichtig auch eine dreifache entsprechende Erkenntnis annehmen, was wiederum auf ein dreifaches Licht hindeutete, das zu dieser Erkenntnis im Verhältnis stand. Der Urheber dieses dreifachen Lichtes ist Gott: als Schöpfer in der Ordnung der Natur, als Erlöser im Reiche der Gnade, als Vollender und Beglücker im Zustande der Verklärung. — So fügte sich die Lehre vom Verklärungslichte harmonisch ein in die tiefe, christliche Auffassung von Gottes allumspannendem Wirken und in das ganze, konsequente System der Scholastik.

Aber wann entstand dieser Ausdruck lumen gloriae, und wer hat ihn zuerst gebraucht? Ich habe mir viele Mühe gegeben, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu finden, ohne daß es mir indes vollständig gelungen wäre. So viel auch die alten Scholastiker über das Verklärungslicht spekulieren, so karg sind sie andererseits in der Angabe positiver Belege. Von den Neuern haben meines Wissens nur Franzelin[2] und Oswald[3] einige allgemein gehaltene Angaben über die Entstehungszeit dieses Ausdruckes. Ersterer meint, im 13. Jahrhundert, letzterer, vor 600 Jahren habe man angefangen, von einem lumen gloriae zu sprechen. So bleibt denn nichts anderes übrig, als der Reihe nach bei den hauptsächlichsten Vertretern der mittelalterlichen Scholastik nachzuforschen.

Petrus Lombardus († 1164) scheint den Ausdruck in der Tat noch nicht zu kennen. Der Himmel heißt bei ihm zuweilen freilich schlechthin gloria. Den Unterschied zwischen der Gotteserkenntnis auf Erden und derer im Jenseits bezeichnen die Begriffe cognitio per speculum und cognitio per speciem.

---

[1] Vgl. die lichtvolle Erklärung des hl. Thomas (Contra gent. l. III, c. 53).
[2] A. a. O. [3] Eschatologie, 5. Aufl. S. 47.

Die letztere ist die unmittelbare, aber wir erfahren vom Magister nicht, worin sie eigentlich besteht. — Richard von St. Viktor († 1173) kennt ebenfalls die Bezeichnung noch nicht. Ja, er erklärt die Psalmstelle 35, 10 von der Erleuchtung Gottes in diesem Leben. — Alexander von Hales († 1245) und Wilhelm von Paris († 1249) kommen der spätern scholastischen Lehre schon etwas näher. Über die Anschauung Gottes sprechen sie bereits bestimmter, aber ohne vom Verklärungslichte zu handeln.

Albert der Große entwickelt zwar in dem Buche De apprehensione p. X, 7 mit voller Klarheit die ganze ausgebildete Theorie vom Lichte der Verklärung, aber wenn die Echtheit dieser Schrift nicht schon anderweitig angezweifelt würde, so dürfte vielleicht eben dieser Umstand dazu berechtigen. Dagegen finden wir in seinem Kommentar zu den Sentenzen, der sicher echt und mutmaßlich zwischen 1240 – 50 geschrieben ist, zum erstenmal den Ausdruck lumen gloriae, wenn auch offenbar noch nicht als feststehenden terminus technicus. Albert erklärt das videre per speciem des Magisters. — Erst bei Thomas und Bonaventura vollzieht sich langsam die Prägung des Wortes. Der diesbezügliche Unterschied zwischen den früheren Werken des Aquinaten und seiner Summa theol. ist unverkennbar. Der Ausdruck lumen gloriae begegnet uns im Kommentar zu den Sentenzen, den der Heilige als Baccalareus zu Paris zwischen 1252 – 57 schrieb, sodann im Traktat De veritate aus dem Ende der fünfziger und in der Summa contra gent. aus dem Anfang der sechziger Jahre. Indessen ist es mehr die Sache, d. h. die übernatürliche Hilfe beim Akte der Anschauung, welche klarer als von den bisherigen Theologen hier vom englischen Lehrer erörtert wird. Dieselbe Sache wird häufig mit anderen Worten bezeichnet und nur gelegentlich auch durch lumen gloriae. Die Berechtigung dieser letzteren Ausdrucksweise leitet er, wie oben erwähnt, in seiner Summa contra gent. aus der Analogie mit der Sinnenerkenntnis ab. Dagegen steht für ihn der Begriff in seiner Summa theol. durchaus fest, das Wort ist geprägt und bedarf keiner weiteren Erklärung. Lumen gloriae ist von da an bei allen Theologen die stehende Bezeichnung für die übernatürliche (geschaffene) Kraft, welche den Akt der seligen Anschauung ermöglicht.

3. Das Dogma.

Die Tatsächlichkeit des Verklärungslichtes ergibt sich schon zur Genüge aus dem bisher Gesagten. Die Anschauung Gottes ist einerseits für jeden geschaffenen Geist absolut übernatürlich, kann also durch keine noch so große Steigerung der natürlichen Kräfte, durch keine noch so vorzügliche Bedingungen und Umstände dem Geschöpfe zukommen, andererseits ist sie das von Gott bestimmte Endziel der vernünftigen Kreatur. Der Reihe nach wurden Häretiker, welche in dieser oder jener Form das Gegenteil behaupteten, von der Kirche verurteilt — Eunomianer, Reformatoren, Jansenisten, Semirationalisten, Ontologisten.[1] Die Tatsache eines übernatürlichen Beistandes beim Akte der visio beatifica ist daher ebenso feststehend, wie die Anschauung Gottes selbst.

Zum gleichen Schlusse gelangen wir durch die Betrachtung der übernatürlichen Akte hier in dem status viae. Bekanntlich ist auch zur Setzung dieser der besondere Beistand Gottes, das lumen gratiae erforderlich. Ja,

[1] Vgl. Scheeben, Dogmatik § 414.

wir brauchen für die Tugendakte nicht nur die gratia actualis, sondern auch — wenigstens, ut actus connaturaliter elici possint — den Habitus der betreffenden Tugend. Nun bleibt aber im Himmel von den theologischen Tugenden nur die Liebe, der Glaube dagegen geht in Schauen über. Der Habitus des Glaubens muß also auch durch einen solchen des Schauens ersetzt werden, d. h. eine Kraft ist erfordert, die — ob in Form oder doch in Wirkung ein Habitus, ist hier noch gleichgültig — jedenfalls vereint mit dem Verstande den Akt des Schauens ermöglicht.

Das direkteste und wichtigste Zeugnis indessen für die Existenz, ja für die Notwendigkeit des Lichtes der Verklärung ist die bekannte Definition des Konzils von Vienne vom Jahre 1311—12. Es handelte sich auf dieser Kirchenversammlung unter anderm um fünf Sätze der Begharden, welche vom Konzil als häretisch verworfen wurden.

Die Begharden waren eine Art religiöser Genossenschaft, die in Deutschland und in den Niederlanden im 13. Jahrhundert mächtig blühte. Aber gerade um die Zeit des Konzils verfielen sie mancherorts in Ausschweifungen und Häresie. Begharden, Fraticellen, Lollarden wurden im Laufe des 14. Jahrhunderts wegen ihres tollen, fanatischen Treibens zu einer wahren Landplage. Es scheint, daß die vom Konzil verurteilten Irrlehrer meist Deutsche waren und daß die Beguinen ähnliche Irrtümer lehrten.[2] Auch nach der Kirchenversammlung verwarf Johannes XXII. nicht weniger als dreimal noch die Lehren dieser Schwarmgeister, ihre Ansichten von der natürlichen Vollkommenheit und Sündenlosigkeit der Gerechten und die daraus entspringende Zuchtlosigkeit ihres Lebens.

In dieser Beleuchtung ist der von Klemens V., beziehungsweise vom Konzil als ketzerisch bezeichnete Satz zu verstehen, welcher für uns hier in Betracht kommt. Er lautet: „Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum" (Denz. n. 475).

Durch die Verwerfung dieses Satzes ist, wie Lessius richtig bemerkt, das Gegenteil definiert: „Ubi advertendum, concilium eo ipso quod damnat partem negantem, definire aiantem; nimirum: quod anima indiget."[1] Es ist also eine Glaubenswahrheit, daß es ein Licht der Verklärung gibt und zwar zum mindesten in dem allgemeinen Sinne, worin damals alle Schulen übereinstimmten; denn das Konzil nahm gerade den Ausdruck der Theologen in seine Formel auf und gebraucht die Worte lumine elevante animam, was die Schwarmgeister eben geleugnet hatten.

Solange man daher, wie schon bemerkt, unter dem geheimnisvollen Lichte nichts anderes versteht, als eine der Seele für die Anschauung Gottes notwendige Kraft, und von der genauern Bestimmung ihrer Natur absieht, gehört der Lehre vom lumen gloriae zum Dogma der katholischen Kirche.

II. Spekulative Darlegung.

1. Natur des Verklärungslichtes.

Das Dasein der Seele in der Verklärung ist Leben, ewiges, unvergängliches Leben, wie Schrift und Überlieferung an unzähligen Stellen bezeugen. Dieses Leben betätigt sich naturnotwendig in den Akten des Verstandes und

[1] Vgl. Viva, p. I, disp. II, q. 3. [2] A. a. O.

des Willens. Auch die Anschauung Gottes ist also ein Lebensakt des Geschöpfes.[1]

Wie bei solchen Akten überhaupt, so muß daher auch in der seligen Anschauung der Gegenstand, das Objekt so beschaffen sein, daß es vom Geiste erfaßt, in unserm Falle, geschaut werden kann, d. h. es muß an sich sichtbar, gegenwärtig für den Geist und lichtvoll sein. Die Erkenntniskräfte ihrerseits müssen, wenn auch nicht im Sein (secundum esse), so doch im Begreifen (secundum habitudinem) zum Gegenstande im Verhältnis stehen. Ein Fehler auf der einen oder anderen Seite macht die Anschauung unmöglich.

Ein Körper mag z. B. an sich sichtbar und genügend gegenwärtig sein, fehlt das Licht, so bleibt er auch für das gesunde Auge unsichtbar. Der Fehler liegt hier auf Seite des Objektes. Andererseits hat die Sonne alle Eigenschaften, welche wir für das Objekt fordern, sie ist sichtbar, gegenwärtig, lichtvoll. Dennoch vermag das Auge des Maulwurfes sie nicht zu schauen. Der Mangel ist auf Seite der Sehkraft.

Wenden wir diese einfachen Wahrheiten aus dem Bereiche der Sinnenerkenntnis auch in der Frage nach der visio beatifica an. Deus summe intelligibilis gilt bei den Theologen als unumstößlicher Grundsatz. Auch ist Gott allgegenwärtig und das reinste Licht, ohne Beimischung von Schatten. Alle Bedingungen von Seite des Objekts sind also erfüllt. Somit kann die Tatsache, daß wir ihn nicht sehen, nur in der Beschränktheit unseres Geistes ihre Erklärung finden, und Aufgabe des lumen gloriae, das nach der Lehre des Glaubens die Anschauung Gottes ermöglicht, ist es, diesen Mangel auf Seite des geschaffenen Verstandes zu ersetzen.

Damit sind wir der Frage nach der Natur des Verklärungslichtes einen bedeutenden Schritt näher gekommen. Drei wichtige Punkte aus dem Gesagten verdienen besondere Beachtung:

a) Der Akt der seligen Anschauung ist ein Lebensakt des Geschöpfes.
b) Das lumen gloriae ersetzt einen Mangel auf Seite des geschaffenen Verstandes.
c) Dieser Mangel ist dem Geiste innerlich.

Die Anschauung Gottes ist ein Lebensakt des Menschen. — Somit sind alle jene Ansichten über die Natur des Verklärungslichtes zum vornherein als unrichtig zu bezeichnen, welche eine Untätigkeit des Menschengeistes bei der visio beatifica voraussetzen. Solche sind: α) Das geheimnisvolle Licht bringt allein die selige Anschauung hervor, der Mensch hat diese letztere lediglich in sich aufzunehmen. So viele Thomisten, besonders Capreolus und Dominikus Soto. β) Das Licht der Verklärung ist eine Disposition, auf welche hin Gott selbst den Akt der Beschauung eingießt. So nach dem Zeugnisse des Suarez, Skotus und Paludanus. Es wird sich nachher zeigen, mit welchem Rechte man Skotus diese Ansicht zuschreibt. γ) Lumen gloriae und visio beatifica fallen zusammen, sind eine von Gott eingegossene Qualität. Auktoritäten für diese Doktrin werden nicht genannt, es wird lediglich von Capreolus behauptet, einige Theologen seien dieser Ansicht.

All diesen Meinungen liegt die eine Idee zugrunde, die selige Anschauung sei etwas so Hohes, so Erhabenes, daß der Mensch in keiner Weise hier mitzuwirken vermöge. Die Antwort darauf ist, wie mir scheint, einfach:

[1] Eine eingehende Beweisführung findet sich bei Schnütgen, a. a. O. § 6.

Gerade darin, daß der geschaffene Geist von Gott zu einem Akte erhoben wird, der seine geschöpfliche Natur weit übersteigt, ja dessen innere Möglichkeit wir gar nicht zu erfassen imstande sind, gerade darin besteht das mysterium stricte dictum, das wir von der visio beatifica behaupten; die Tatsache dieser Erhebung aber steht durch die Offenbarung fest. Es bleibt also dabei, der Ausgangspunkt für eine annehmbare Erklärung der Natur dieses Lichtes ist der Satz: Die Anschauung Gottes ist ein Lebensakt des Geschöpfes.

Ich sagte ferner: Das lumen gloriae hat einen Mangel, eine Unzulänglichkeit auf Seite des geschaffenen Verstandes zu ersetzen. – Also haben wir es nicht auf Seite des Objektes zu suchen. Es ist daher, schon abgesehen von vielen andern Gründen, weder der hl. Geist, wie Thomassinus,[1] noch der mit der Seele verbundene Gott, wie Petavius,[2] noch endlich die species intelligibilis impressa, das Erkenntnisbild, wie Vasquez meinte.[3]

Zu der Ansicht, das Licht der Verklärung sei der hl. Geist, bemerkt Franzelin: „Hoc placitum seu potius figmentum renovavit Thomassinus, idque modis concipiendi et loquendi confusissimis et mea quidem opinione prorsus falsis.“[4] Die Hauptpunkte in der diesbezüglichen Lehre des gelehrten Oratorianers sind: 1. Visio est formaliter actus Dei; ergo visio increata qua Deus videt seipsum. 2. Verbum ipsum est species impressa in beatis. 3. Lumen gloriae est ipse Spiritus Sanctus.

Thomassinus glaubt freilich seine Lehre bei den Vätern zu finden, von denen er viele Stellen anführt, die allerdings sich zum Teil als confirmationes, niemals aber als Beweise vorbringen ließen, wenn seine Ansicht und nicht vielmehr das Gegenteil anderweitig feststände. Gott kann ja lumen gloriae genannt werden, wie nachher noch gezeigt wird, aber nicht in erster Linie und es ist dies sicher nicht der Sinn, welcher der Definition des Konzils zugrunde liegt. Überdies soll uns Thomassinus erklären, weshalb es verschiedene Grade in der Anschauung Gottes gibt, wenn doch derselbe hl. Geist das Verklärungslicht ist, wenn alle Seligen dasselbe verbum increatum als Erkenntnisbild besitzen, ja, wenn der Akt des Schauens selbst nur der ungeschaffene, unendliche, göttliche Akt ist, wodurch Gott sich selbst erkennt.

Was gegen Thomassinus, das gilt, wenn auch nicht im gleichen Maße gegen Petavius, der übrigens seine Ansicht, das Licht der Verklärung sei Gott in Verbindung mit der Seele, nur als wahrscheinlich hinstellt. Auch gegen ihn steht, wie wir gesehen, jener defectus ex parte potentiae non obiecti, ferner die übereinstimmende Lehre der Theologen zur Zeit des Konzils, endlich der Wortlaut der Definition, welche von einer Erhebung (elevatio) des Geistes spricht. In bezug auf das letztere bemerkt der hl. Thomas treffend – und zwar wird die Stelle vom Kommentator des Petavius selbst angeführt –: „Lumen increatum non proprie elevat hominis intellectum, nisi quatenus aliquid in ipso intellectu Deus operatur supra naturam eius; nam ipsum lumen gloriae increatum per seipsum non unitur formaliter intellectui; sicut voluntas non elevatur ad amandum per ipsam caritatem increatam, et per essentiam Dei, sed quatenus in voluntate aliquid infundit“ (De attr. Dei l. II, c. 14., n. 5).

Petavius ließ sich allem Anscheine nach durch zwei Gründe zu seiner Ansicht verleiten. Einerseits schienen die Väter mehr in diesem Sinne zu

[1] A. a. O. [2] A. a. O. [3] A. a. O. disp. 43 c. 7. [4] A. a. O. 204.

sprechen, andererseits faßte er die Analogie mit der Sinnenerkenntnis zu eng und nahm folgerichtig das Verklärungslicht als lumen obiectivum, gerade wie das materielle Licht. Aus den Vätern läßt sich indes, wie Petavius ja schließlich selbst zugibt, nichts Sicheres über die Natur des Verklärungslichtes feststellen, und Ferrari[1] weist auch im einzelnen nach, daß jene Stellen, auf welche Petavius sich beruft, ohne jede Schwierigkeit anders ausgelegt werden können. Dem materiellen Lichte aber gleicht das lumen gloriae nur darin, daß beide das Schauen ermöglichen. Aus dieser Ähnlichkeit folgt keineswegs, daß es auch ein objektives Licht sei; Gott braucht, wie schon angedeutet, keiner Beleuchtung, wohl aber die Erkenntnisfähigkeit des Geschöpfes einer Kräftigung.

Gegen die Ansicht Vasquez' vom lumen gloriae als Erkenntnisbild spricht im einzelnen noch die fast übereinstimmende Meinung der Theologen, daß es bei der seligen Anschauung überhaupt keine species intelligibilis impressa gebe. Das Konzil hätte daher, wie Tanner[2] nicht ohne kleine Bosheit bemerkt, nicht nur die Begharden, sondern auch die Mehrzahl der Theologen verurteilt. Das Konzil definierte offenbar das natürliche Unvermögen des menschlichen Geistes für den Akt des Schauens (etiam obiecto perfecte proposito), während Vasquez dieses Unvermögen schließlich und letzlich leugnen muß. — Eine eingehende Widerlegung findet Vasquez bei Lessius,[3] doch genügt hier zu wiederholen, was von den meisten Theologen immer als fester Grundsatz aufgestellt wurde: Nicht durch irgendwelche Abschwächung des Glanzes im Objekte, sondern durch Erhebung der Sehkraft im Geschöpfe wird die visio beatifica ermöglicht.

Ich sagte drittens: Der Mangel, die Unzulänglichkeit ist dem geschaffenen Geiste innerlich. — Wenn so, dann besteht das lumen gloriae auch nicht in einer Hilfeleistung Gottes, die keinen inneren Kräftezuwachs bewirkt, was die Ansicht des Durandus sein soll, und es bleibt nur die Entscheidung zwischen einem **auxilium actuale** und **habituale**.

Die innere Unmöglichkeit des ersteren läßt sich nicht nachweisen. Warum sollte das wunderbare Licht nicht ähnlich, wie die wirkliche Gnade in einem bloßen übernatürlichen Beistand Gottes bestehen können, wofern nur in der Fähigkeit ein innerer Kräftezuwachs stattfindet? Indessen wird doch von den meisten Theologen das lumen gloriae als Habitus, als eine Qualität bezeichnet und zwar aus folgenden Gründen: a) Das Konzil verwirft, wie Suarez[4] scharfsinnig bemerkt, zwei Irrtümer deutlich: die Behauptung von der natürlichen Möglichkeit der visio beatifica und die Leugnung des lumen gloriae. Ist aber letzteres nichts anderes als die übernatürliche Hilfeleistung Gottes (auxilium actuale), so scheint der zweite Irrtum im ersten schon enthalten zu sein. b) Der Ausdruck lumen bezeichnet mehr etwas Bleibendes, Habituelles und wurde auch zur Zeit des Konzils von den Theologen meist so verstanden. c) Die Analogie mit der heiligmachenden Gnade und den Tugenden legt eine solche Auffassung nahe.

Somit ist das Verklärungslicht als eine geschaffene, übernatürliche, von Gott eingegossene Kraft zu denken, die nach Art eines habitus operativus ganz ähnlich wie die eingegossenen Tugenden im Verstande bleibt (inhaeret),

[1] A. a. O. [2] A. a. O. [3] De Deo uno, disp. II. q. 6 dub. 3—4.
[4] A. a. O. c. 14 n. 7.

denselben stärkt und zur Setzung jenes wundervollen Aktes der Anschauung Gottes erhebt.[1]

Gott selbst kann ja auch lumen gloriae genannt werden, insofern er uns als entferntere Ursache erleuchtet und ebenso der Akt der visio, insofern er eine Wirkung des Verklärungslichtes ist; aber wer so redet, muß sich erinnern, daß er nicht von dem lumen gloriae spricht, welches auf dem Konzil zur Sprache kam.

2. Seine Notwendigkeit.

Nachdem einmal die Natur des Verklärungslichtes, soweit das überhaupt geschehen konnte, bestimmt ist, löst sich die Frage nach seiner Notwendigkeit verhältnismäßig leicht. Das lumen gloriae im weiteren Sinne, d. h. der übernatürliche Beistand Gottes wird zum Akte der seligen Anschauung selbstverständlich unbedingt erfordert; die Definition des Konzils von Vienne läßt in dieser Hinsicht keine Zweifel übrig. Aber gilt dies ebenso vom lumen gloriae im engern Sinne, dem habituellen Lichte, von dem die Theologen reden? Natürlich muß diese Frage von allen jenen einfach verneint werden, welche eine andere Erklärung über die Natur dieses Lichtes geben. So hat man es vielleicht zu verstehen, wenn Durandus und Skotus zuweilen als Gegner dieser Notwendigkeit bezeichnet werden.

Durandus lehrt, soweit ich ihn verstehe, folgendes: Hier auf Erden ist die Anschauung Gottes wegen der Hindernisse von Seite des Körpers und der damit verbundenen sinnlichen Erkenntnis unmöglich. Wird aber dereinst die Hülle der Sinnlichkeit abgestreift, so folgt die klare Erkenntnis Gottes ohne weiteres. Eine Zustandsänderung, nämlich das Aufhören des status viae und das Eintreten in den status gloriae ist also alles, was der Geist zur visio beatifica benötigt.[2]

Diese Auffassung leugnet tatsächlich die strenge Übernatürlichkeit der seligen Anschauung und damit die Notwendigkeit des lumen gloriae. Weil aber Durandus anderseits wieder zugesteht, die Zustandsänderung sei ein Gnadengeschenk, so begreift man, daß die Theologen aus ihm nicht recht klug werden. Suarez glaubt, er leugne nur die Notwendigkeit eines habituellen Verklärungslichtes, während Bautz versucht ist, ihn der häretischen Lehre der Begharden zu beschuldigen, schließlich aber meint: „Jedenfalls ist Durandus' Ansicht, wie wir es bei ihm gewohnt sind, wenn nicht inkorrekt, so doch recht unklar und seltsam."

Über die Ansicht des Skotus sind selbst die Skotisten nicht einig. Entschieden betont er die Übernatürlichkeit der visio beatifica (IV dist. 49, q. 11 in fine). In bezug auf das lumen gloriae und dessen Notwendigkeit unterscheidet er so: Wird die visio nur von Gott eingegossen ohne Lebensakt des Geschöpfes zu sein, dann braucht es streng genommen keines, im andern Falle ist es erfordert. Skotus scheint sich aber für die erstere Annahme zu entscheiden, bemerkt indes (I dist. 17, q. 2 in fine): „Nullus negat communiter in gloria habitum luminis gloriae in intellectu: Et iste ex parte intellectus potest poni correspondere charitati ex parte voluntatis."

[1] Suarez, De attribut. div., l. II, c. 14 definiert das lumen gloriae folgendermaßen: qualitas creata ac virtus intellectualis supernaturalis et per se infusa intellectui, qua reddatur proxime potens et habilis ad videndum Deum.

[2] De Deo uno l. IV, dist. 49, q. 2.

Wie auch immer Durandus und Skotus sich zu der Frage stellten, die Großzahl der mittelalterlichen Scholastiker und mit ihnen die neueren Theologen haben selbst für das Verklärungslicht im engern Sinne immer wenigstens eine necessitas ordinaria (ut actus visionis connaturaliter elici possit) angenommen. Diese Notwendigkeit scheint selbst dann zu bestehen, wenn wir nach Analogie mit der Gnadenlehre neben dem auxilium habituale zugleich ein auxilium actuale verlangen, was übrigens bisher noch niemand tat, und die heiligmachende Gnade als principium dignificans genügen würde.

Die absolute Notwendigkeit dagegen wird lediglich von einigen Thomisten[1] behauptet und läßt sich in der Sprache der Schule folgendermaßen in zusammenfassender Weise widerlegen: L. g. non concurrit ad visionem tamquam potentia vitalis, nec tamquam tota virtus agendi, nec tamquam causa formalis, sed tamquam habitus operativus complens intellectum in genere causae efficientis. Atqui talem influxum Deus supplere potest per auxilium actuale.

3. Die Wirkungen.

Durch das Licht der Verklärung wird der geschaffene Geist gottförmig (deiformis). Die Anschauung Gottes ist eine Teilnahme an jenem Schauen, das die Seligkeit Gottes selbst ausmacht. Gottes Wesen tritt an die Stelle des Erkenntnisbildes, und so hat unser Verstand im wirklichen, wenn auch unvollkommenen Sinne ein göttliches Erkennen.[2] Diese Gottähnlichkeit besteht daher keineswegs in einer bloßen Ausbildung oder Steigerung der natürlichen Kräfte, sondern in einer wesentlichen Umgestaltung oder Erhöhung der geschöpflichen Natur. Zwar hört das Geschöpf nicht auf, endlich, beschränkt, geschaffen zu sein, aber es ist seiner ganzen Tätigkeit nach in einer höheren, ihm von Natur völlig unerreichbaren Sphäre. „Nam qui illo (Deo) fruuntur," sagt der Römische Katechismus,[3] „quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quamdam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur."

Durch diese wunderbare Gottähnlichkeit erhält der Geist auch eine Fassungskraft ins Unendliche, er wird jetzt in der Tat fähig, das unbegrenzte, höchste Gut, seinen eigenen Schöpfer zu schauen und durch die Anschauung in seliger Liebe zu besitzen. Wie das körperliche Licht dem Auge die ganze weite Welt eröffnet, so daß unser Sehorgan diese gewissermaßen in sich aufnimmt, so bewirkt dieses göttliche Licht, daß der Geist, dem es leuchtet, sozusagen den unendlichen, unfaßbaren Gott zu seinem Eigentume macht.

Hat unser Verstand einmal diese Fassungskraft erlangt, dann bringt er zugleich mit dem Lichte der Verklärung als Wirkursache den Akt des Schauens hervor. Wir sehen hier zwei Ursachen zu einem Tätigkeitsprinzip sich verbinden, so zwar, daß die ganze Wirkung sowohl von der einen, als

[1] Capreolus, a. a. O.; Dom. Soto a. 4; Bannez IV, q. 12, a. 5.

[2] „In der Tat ist der Name ‚Vergöttlichung des Geistes' (deificatio, θέωσις) schon von den Zeiten der Väter her der klassische Ausdruck für den erhabenen Zustand des geschaffenen Geistes, welcher die Anschauung Gottes bedingt, und er bezeichnet namentlich auch in ihrer ganzen Größe diejenige ‚Herrlichkeit', welche in dem Namen lumen gloriae gemeint ist." (Kirchenlexikon², Art. Anschauung Gottes.)

[3] A. a. O.

auch von der anderen Ursache hervorgebracht wird. Zugleich tritt die Wesenheit Gottes an Stelle des Erkenntnisbildes (species impressa). Der Akt wird also durch den Verstand ein Lebensakt, durch das lumen gloriae übernatürlich, durch die Wesenheit Gottes ihr Bild und nicht das eines anderen Objektes. Wenn daher auch die göttliche Wesenheit nicht eigentlich die Form des menschlichen Geistes genannt werden kann, so ersetzt sie doch die species impressa creata. Auch das geistige Wort (species expressa) ist durch die innige Gegenwart Gottes unnötig gemacht.

So wird denn Gott geschaut, wie er ist, nicht zwar mit der Vollkommenheit, wie Gott selbst sich erkennt und begreift, aber auch nicht etwa bloß analog, sondern nach dem Gott eigenen, unendlichen Sein. Freilich gibt es Grade in der seligen Anschauung, je nach der Art und dem Maße des lumen gloriae, aber das Wesentliche bleibt: es ist ein Erkennen Gottes, bei dem kein Geschöpf als angeschauter Gegenstand dazwischentritt, ein unmittelbares beseligendes Schauen.

Diese Wirkungen des himmlischen Lichtes sind so wunderbar und das hiervon bedingte Leben übersteigt so sehr all unser Denken, daß die Worte fehlen, um all dies würdig zu schildern. Divina haec plane sunt, sagt wiederum der Römische Katechismus, neque ullis verbis explicari aut cogitatione comprehendi a nobis possunt. Er sucht dann wenigstens durch ein Beispiel uns das Leben in der Verklärung einigermaßen anschaulich zu machen: Wie das Eisen ins Feuer gehalten selbst zu Feuer wird, ohne daß es seine Natur völlig aufgibt, so werden auch die Seligen im Himmel von dem Feuer der Gottesliebe erfaßt und erscheinen wie göttliche Wesen, ohne aufzuhören, Geschöpfe zu sein. Ja, eine weitere Kluft trennt sie von dem geschöpflichen, d. h. beschränkten, unvollkommenen Sein, das sie vorher waren, als diejenige ist, welche das im Feuer glühende Eisen von dem kalten Metall, das es früher gewesen, scheidet.

Zu diesem wesentlichen und für uns unfaßbaren Glück in der Anschauung und Liebe Gottes, gesellen sich für die seligen Geister, was wir einigermaßen zu begreifen vermögen, ein erhabener, überirdischer Glanz, eine früher nie gekannte Ehre, ein tiefer, ungetrübter Friede, die in den Worten des Apostels angedeutet liegen: „Gloria et honor et pax omni operanti bonum." Dies in bezug auf den Geist.

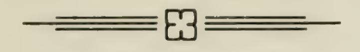
Auch der Körper nimmt an der Verklärung nach seiner Auferstehung teil. Wenn bei der Seele ein Ausgießen der göttlichen Natur und damit eine Vergöttlichung des Geschöpfes stattfindet, so tritt beim Leibe eine überirdische Vergeistigung ein. Zwar wird das körperliche Auge nicht unmittelbar zur Anschauung Gottes erhoben, weil das einen Widerspruch in sich schließt, aber es vermag die Werke Gottes unvergleichlich klarer und ungetrübter zu betrachten als im diesseitigen Leben.

Sowohl die Vergöttlichung der Seele, als auch die Vergeistigung des Leibes werden bedingt und gefordert durch das Geheimnis der Menschwerdung des göttlichen Wortes. „Nicht die natürliche Bestimmung der Kreatur", sagt Scheeben,[1] „ist Grund und Maßstab der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll, sondern die unbegreiflich hohe Würde und Weihe, welche die Kreatur durch ihre Verbindung mit dem Gottmenschen und durch ihn mit Gott er-

[1] Mysterien, S. 581 f.

halten hat." Ja die Menschwerdung ist das Vorbild, das Geheimnis der hochheiligen Dreifaltigkeit das Urbild unserer einstigen Vereinigung mit Gott in der Verklärung, und darin liegt, wie Scheeben betont, der letze Grund für die Unbegreiflichkeit der visio beatifica.

Einen schwachen Dämmerschein der kommenden Dinge haben wir schon hienieden in der Wiedergeburt durch die Gnade. Schon das Licht der Gnade verleiht dem Menschen eine wunderbare Erhabenheit und Schöne; und doch ist es nur die Morgenröte, die hinweist auf die Sonne, das geheimnisvolle Licht der Verklärung; denn „die Verklärung des Geschöpfes", sagt der Märtyrer Maximus[1] so schön, „ist eine Erhebung desselben über alles Natürliche und Endliche, eine unmittelbare und unendliche und ins Unendliche gehende, allmächtige und allgewaltige Tätigkeit Gottes: woraus für diejenigen, die sie in sich aufnehmen, eine unaussprechliche und mehr als unaussprechliche Freude und Wonne entspringt, für die man in der Natur der Dinge weder Grund noch Vorstellung, weder Begriff noch Ausdruck findet."



Der 110. Psalm.

Von Dr. Alfons Schulz, Professor am Lyceum Hosianum in Braunsberg.

Daß ich mit den folgenden Ausführungen alle Fragen lösen werde, die mit dem 110. Psalm (109. in der Vulgata) zusammenhängen, glaube ich selbst nicht. Ich will nur einige Gedanken, die mir bei der Bearbeitung des Psalms für die Vorlesung gekommen sind, den Fachgenossen zur geneigten Prüfung vorlegen. Zugleich möchte ich aber auch einem größeren Leserkreis einen kleinen Begriff von den gewaltigen Schwierigkeiten geben, mit denen der Exeget oft zu kämpfen hat — selbst bei Stellen der Hl. Schrift, die man hundertmal und öfter im Jahre rezitiert, wie unseren Psalm.

Vers 1.

Nur hier scheint mir der Text vollständig gesichert zu sein: „Ausspruch Jahwes an meinen Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache."

Lagrange wird recht haben mit seiner Behauptung, daß das Bild unseres Verses auf Dan. 7, 9 ff. beruht.[2] „Ich schaute, bis daß Thronsessel hingestellt wurden und der Alte der Tage sich setzte . . . Das Gericht setzte sich darauf, und die Bücher wurden aufgeschlagen. Und ich schaute im Nachtgesicht, und siehe, es kam einer in den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn und kam bis zum Alten der Tage und wurde vor sein Angesicht gebracht. Und ihm gab er Gewalt und Ehre und das Reich, daß alle Völker, Geschlechter und Zungen ihm dienten. Seine Gewalt ist ewige Gewalt, die nicht genommen, und sein Reich ein Reich, das nicht zerstört wird." Auch hier soll der Messias an der richterlichen Tätigkeit Gottes teilnehmen (vgl. Mt. 19, 28; Offbg. 3, 21), und es soll ihm unumschränkte Gewalt gegeben werden — auf ewig.

[1] Casini, Quid est homo? c. 1 § 7.
[2] Revue biblique 1905, 48 f. .

Nach Lagrange soll dieser Vers im Himmel spielen. Das ist nicht gesagt. Ps. 110 hat offenbar Berührungen mit Ps. 2.[1] Dort heißt es V. 6: „Ich aber bin eingesetzt von ihm auf Sion, seinem heiligen Berg" — mit dem Erfolg, daß er seine Feinde mit eisernem Stabe zerschmettern und wie Töpfergeschirr zertrümmern kann (V. 9). Wenn aber der Messias dort seine Feinde vom Sion aus besiegen kann, warum nicht auch hier, zumal da die Feinde, die ihm zu Füßen gelegt werden sollen, nicht gut in den Himmel gebracht werden können? Auch in Dan. 7 wird nach Tillmann[2] das Gericht auf Erden abgehalten. Endlich wird in V. 2 auch der Sion als Ort des Thronens genannt. Im Text ist aber nirgends angedeutet, daß ein Ortswechsel vorgenommen ist.

V. 1 besagt also, daß Jahwe auf dem Berge Sion als Richter thront und den Messias zur Teilnahme an seinem Richteramt auffordert — mit der Verheißung, daß er seine Feinde besiegen werde.

Vers 2.

Zenner übersetzt[3]: „Dein machtvolles Zepter wird ausstrecken Jahwe von Sion her. Herrsche inmitten deiner Feinde." Das klingt hart. Warum heißt es „dein Zepter", „das Zepter deiner Macht"? Wenn Jahwe einen Stab ausstreckt, dann muß es doch sein Stab sein und nicht der des Messias! Anderseits hat ja der Messias nach V. 1 von Jahwe volle Macht erhalten. Warum streckt er da nicht selbst den Stab seiner Macht aus, ebenso wie er Ps. 2 selbst die Feinde mit eisernem Stabe zerschmettern soll? — Happel übersetzt den Vers als Wunsch. Das ist nach Ps. 128, 5 vollkommen gerechtfertigt, zumal wenn man im zweiten Gliede וְרֵדָה liest.[4] Er würde dann lauten: „Jahwe möge dein mächtiges Zepter von Sion her ausstrecken, damit du herrschen kannst inmitten deiner Feinde." Allein was soll solch ein Wunsch nach der deutlichen Verheißung in V. 1? Happel ist der Meinung, daß in V. 2 „die baldige Erfüllung der vorausgehenden Verheißung erfleht werde", und beruft sich dabei auf die Anlage von Ps. 85. Dort stehen jedoch die Verse 2—4 und 5—8 gar nicht in dem Verhältnis von „Verheißung" und „Bitte um Erfüllung"; vielmehr enthält 2—4 den Bericht über eine früher erteilte Wohltat, 5—8 eine Bitte um weitere Wohltaten.[5] Auch in diesem Falle bliebe die Härte, daß Jahwe nicht sein eigenes, sondern ein fremdes Zepter ausstrecken würde.

Nach Reinke, der bei der Lesart רדה „herrsche" stehen bleibt, wird der Zusammenhang zwischen a und b dadurch hergestellt, daß er vor b לֵאמֹר „indem er spricht" ergänzt,[6] so daß b ein Wort Jahwes an den Messias wäre. Dann müßte aber das Ausstrecken des Stabes eine Zeremonie sein, die dem Messias die Macht überträgt. Das ist es aber nicht, sondern eine Bewegung, die gegen die Feinde gerichtet ist.

[1] Vgl. Happel in der Theolog.-prakt. Monatsschrift, Passau 1906, 270.
[2] Der Menschensohn (Bibl. Stud. XII, 1) Freiburg 1907, 88 f.
[3] Die Psalmen. Ergänzt u. herausgeg. von Wiesmann. Münster 1906, I, 95.
[4] Nach einer Hs. bei Kenn., LXX, Pesch., Targ., Arab., Tertull., Cypr. — Vgl. Reinke, Die messianischen Psalmen II, Gießen 1858, 191.
[5] Vgl. u. a. die Kommentare von Delitzsch, Duhm, Zenner.
[6] a. a. O. 193.

(30. 7. 09.)

Viel einfacher wird der Sachverhalt, wenn statt יִשְׁלַח „er wird ausstrecken" der Imperativ שְׁלַח „strecke aus" gelesen wird. Freilich müßte dann auch יהוה gestrichen werden. Es wäre in diesem Falle dem Sinne nach hinzugefügt, seitdem man שְׁלַח nicht mehr als Imperativ faßte.[1] Dann wäre der Vers der weitere Inhalt des Gotteswortes von 1, und die beiden Imperative würden sich an שֵׁב „setze dich" in V. 1 anschließen.

„Strecke aus dein mächtiges Zepter von Sion her und herrsche inmitten deiner Feinde."[5]

Vers 3.

M. T. übersetzt Reinke folgendermaßen: „Dein Volk ist willig an deinem Heerestage, im heiligen Schmucke kommt aus dem Schoße der Frühzeit dir deiner Jugend Tau hervor."[6] Daß diese fürchterlich geschraubte Ausdrucksweise überhaupt keinen Sinn enthält, darüber ist man sich jetzt wohl einig. Auch an einzelne Ausdrücke wie „Schoß der Morgenröte"[7] und „Tau der Jugend"[8] hatte sich die Exegese lange Zeit nur durch eine Art Selbsthypnose gewöhnen können. Der Sinn des Verses sollte nach Reinke sein: „Deine junge Mannschaft wird dir am Tage, d. i. zur Zeit des heiligen Kampfes, wie neugeboren frisch und mutig entgegenkommen, und der Mut der mit heiligem Schmucke angetanen Mannschaft dich erquicken und erfreuen, wie der Tau frisch und kräftig aus dem Schoße des Frühmorgens hervortritt und alles erquickt, belebt und stärkt."[1] Daß ein Schriftsteller solche Gedanken anders und jedenfalls verständlicher ausgedrückt haben würde, liegt auf der Hand.

Gewöhnlich ist man der Ansicht, daß der alexandrinische Übersetzer schon den Konsonantenbestand des M. T. vor sich gehabt habe, abgesehen von den beiden Wörtern לְךָ טַל (dir der Tau). Sehen wir einmal zu.

Μετὰ σοῦ = עִמְּךָ ist, was die Konsonanten angeht, dasselbe wie das עַמְּךָ der Massoreten.

Für נְדָבֹת, Freiwilligkeit, hat die LXX *ἡ ἀρχή* (der ursprüngliche Kod. א ohne Artikel). Meistens nimmt man nun an, der Grieche habe נְדִיבָה oder נְדָבָה gelesen. Allein im ganzen griechischen A. T. ist *ἀρχή* niemals die Wiedergabe eines Wortes vom Stamme נדב. Das Substantiv נְדִיבָה kommt nur Job 30, 15 und Jes. 32, 8 vor. Die LXX hat dafür das erstemal *ἐλπίς*, das zweitemal *συνετά*. Dagegen ist *ἀρχή* in Jes. 9, 5. 6 die Übersetzung von מִשְׂרָה, Herrschaft. Es wäre also denkbar, daß der Alexandriner

[1] Auch Erbt, Die Hebräer, Leipzig 1906, 76 nimmt hier in der urspr. Form des Verses ein Verbum im Imperativ an.

[2] Symmachus übersetzt רְדֵה mit *παίδευε*. Das erinnert an Ps. Sal. 18, 8: *ὑπὸ ῥάβδον παιδείας Χριστοῦ Κυρίου.*

[3] a. a. O. 194 ff.

[4] Mit der angeblichen Erweiterung מִשְׁחָר aus שַׁחַר, die Bickell „inauditum" nennt.

[5] יַלְדוּת heißt zunächst „Jugendzeit"; daß es auch „junge Mannschaft" heißen kann, wie man oft meint, wäre noch zu beweisen.

[6] a. a. O. 199.

הַמִּשְׂרָה gelesen hat. Dieses Wort könnte sich in dem unverständlichen מִשְׁחָר im weiteren Verlauf des Verses erhalten haben.[1]

Das erste Glied würde danach lauten: „Bei dir ist die Herrschaft am Tage deiner Macht.“

Für בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ hat der Alexandriner ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων, was einem hebräischen בְּהַדְרַת־קְדֹשִׁים entsprechen würde: „im Glanze deiner Heiligen“. Da aber in dem ganzen Psalm keine Begleiter des Messias genannt sind, er vielmehr allein neben Jahwe tätig ist, so möchte ich unter Vereinigung der beiden Lesarten das bekannte בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ „im heiligen Schmucke“ vorschlagen (vgl. Ps. 29, 2; 96, 9; 1. Chr. 16, 29; 2. Chr. 20, 21), zumal da es sich um königlichen Schmuck handelt (vgl. Spr. 14, 28). Der inneren Königswürde muß auch ein äußerer Schmuck entsprechen. — Von der Lesart בְּהַרְרֵי־ק „auf heiligen Bergen“ möchte ich absehen, da vorher schon von einem heiligen Berg Sion die Rede war.

Über ἐκ γαστρός = מֵרֶחֶם werde ich weiter unten handeln.

Es folgt πρὸ ἑωσφόρου „vor dem Morgensterne“. Gewöhnlich deutet man diese Worte als die genaue Übersetzung von מִשְׁחָר. Aber einmal heißt πρό, vor, auf Hebräisch לִפְנֵי. Dann ist ἑωσφόρος zwar Job 3, 9; 38, 12; 41, 10 die Wiedergabe von שַׁחַר, in den Psalmen jedoch niemals; vielmehr ist שַׁחַר Ps. 22, 1 mit ἑωθινός, Ps. 57, 8; 108, 2; 139, 9 mit ὄρθρος übersetzt. Es ist also nicht ganz sicher, ob der Alexandriner שַׁחַר gelesen hat, zumal wenn die obige Annahme richtig sein sollte, daß משחר das verderbte משרה (ἀρχή Gr.) aus dem Anfang des Verses wäre. Mindestens mit demselben Rechte, mit dem man der Vorlage des Alexandriners hier שַׁחַר zuschreibt, könnte man auch ein ursprüngliches הֵילֵל „Glanzgestirn“, „Morgenstern“ denken, das Jes. 14, 12 vorkommt und dort von der LXX auch mit ἑωσφόρος übersetzt ist.[2]

Dafür, daß der Al. לִפְנֵי gelesen hat, spricht noch folgende Erwägung. Πρὸ ἑωσφόρου erinnert der Form und dem Sinne nach an πρὸ τῆς σελήνης und πρὸ τοῦ ἡλίου in Ps. 72, 5. 17, Ausdrücke, durch die der griechische Übersetzer seine Ansicht von der Präexistenz des Messias dartun wollte,[3] während in Wirklichkeit die hebräischen Ausdrücke לִפְנֵי יָרֵחַ und

[1] Wie ist dann aber נְדָבֹת in den Text hineingeraten? Auch dafür ist eine Erklärung wenigstens denkbar. Das Wort מִשְׂרָה war wohl ungewohnt (es kommt im ganzen A. T. nur an der genannten Stelle vor). Daher mag es durch eine Randbemerkung erklärt worden sein. Als solche können wir uns ganz gut כָּבוֹד denken. Dieses Wort mag an Stelle des zu erklärenden in den Text gekommen und zu נדבת, mit dem es ja große Ähnlichkeit hat, verstümmelt sein. Einen ähnlichen Sinn wie כבוד muß nach der Jesaja Stelle משרה jedenfalls gehabt haben, wenn man es auch mit Schegg für ein Zepter oder mit Duhm für einen Fürstenmantel als Symbole der „Fürstenhoheit“ (Duhm) hält.

[2] Für das danebenstehende בֶּן־שָׁחַר hat die LXX πρωῒ ἀνατέλλων.

[3] Vgl. Lagrange a. a. O. 44.

לִפְנֵי שֶׁמֶשׁ die ewige Fortdauer des Messias bedeuten („solange der Mond — die Sonne scheint").[1] Es kann also auch hier der Al. aus der von dem Verfasser behaupteten ewigen Fortdauer des Messias seine Präexistenz gemacht haben, so daß das, was er mit πρὸ ἑωσφόρου übersetzt hat, eigentlich heißen müßte: „solange der Morgenstern scheint", d. h. in Ewigkeit. Ebenso wie Sonne und Mond konnte auch der Morgenstern als Bild der Unveränderlichkeit und Ewigkeit verwendet werden. Danach wage ich nun zu behaupten, daß die Worte לִפְנֵי הֵילֵל in der bis jetzt noch jeder Erklärung spottenden Buchstabengruppe לְךָ טַל erhalten sind. לִפְנֵי־הֵילֵל / לְךָ טַל. Es stimmen da je der erste und der letzte Buchstabe überein. Außerdem hat פ Ähnlichkeit mit כ, und ebenso ist ה mit ט verwechselt worden.[2] Die Buchstaben ניהי wären dann ausgefallen.

Sollte diese Vermutung zu kühn erscheinen, so bleibt immer noch die Frage zu beantworten, was aus dem לִפְנֵי geworden ist, das der Al. unbedingt gelesen haben muß.

Den Gedanken an die Präexistenz des Messias finden wir auch in der syrischen Übersetzung, wo die fraglichen Worte wiedergegeben sind mit מן קדים „von Ewigkeit". Das führt mich auf eine Vermutung über מֵרֶחֶם. Ein Abschreiber des hebräischen Textes konnte bei לִפְנֵי הֵילֵל dieselben Gedanken gehabt haben wie der griechische und der syrische Übersetzer. Darum schrieb er vielleicht die seiner Ansicht nach richtige Deutung an den Rand in der Form von מִקֶּדֶם (vgl. Ps. 74, 12; Mich. 5, 1). Dieses מקדם könnte dann in den Text hineingeraten und zu מרחם verderbt worden sein.

Ἐγέννησά σε (Kod. ℵ ἐξεγενν.) „ich zeugte dich". Haben diese Worte von Anfang an in der LXX gestanden? Wir haben alles Recht, diese Frage aufzuwerfen, wenn wir bedenken, daß der Hebräerbrief 1, 5 ff.; 5, 6; 8, 1; 10, 12 f. wiederholt Worte aus unserem Psalm anführt zum Beweise für die Gottheit Christi — aber nur immer aus V. 1 und 4, dagegen aus dem fraglichen V. 3 auch nicht eine Silbe! Das ist um so auffälliger, als er die ähnliche Stelle Ps. 2, 7 (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) zweimal (1, 5 und 5, 5) braucht. Auch in dem ganzen übrigen N. T. suchen wir Ps. 110, 3 vergeblich. Wollte der Verfasser des Hebräerbriefes die Gottheit Jesu aus den Psalmen beweisen, dann durfte er an dieser Stelle nicht vorübergehen, vorausgesetzt, daß er sie hatte.[3] Daraus, daß die Väter, die den Arianismus bekämpfen oder über die Dreifaltigkeit handeln, alle möglichen Stellen aus dem A. und N. T. heranziehen, das Comma Iohanneum aber nicht, schließt man mit Recht, daß der Vers 1. Joh. 5, 7 in ihren Bibeltexten nicht stand.[4] Wird man hier nicht einen ähnlichen Schluß machen und behaupten müssen, die Worte ἐγέννησά σε seien erst nach dem Jahre 63 n. Chr. in die griechische Bibel gekommen?

---

[1] Vgl. Zenner 137: „Die Gestirne sind für den Israeliten unwandelbar."
[2] Vgl. Grätz, Die Psalmen I., Breslau 1882, 133.
[3] Vgl. Wolter, Psallite sapienter IV[2], Freiburg 1906, 219: „Es muß auf jeden Fall befremden, daß die nach der Septuagintaversion hochwichtige Stelle im Neuen Testament nicht als Beweis angeführt wird."
[4] Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II. Paderborn 1905, 249. — Künstle, Das Comma Iohanneum, Freiburg 1905, 5.

Nun ist freilich die Vulgatastelle „Ex utero ante luciferum genui te" für die Dogmatik nach dem Vorgange der Väter ein locus classicus zum Beweise dafür, daß der Sohn dem Vater wesensgleich sei.[1] Franzelin steht nicht an, hier von einem unanimis consensus im vollen Sinne des Wortes zu reden und die Ansicht derer als falsch zu bezeichnen, die hier die generatio Filii Dei nicht finden wollen.[2] Allein vorausgesetzt auch, daß die Väter in der Deutung der Stelle sämtlich einig sind, so fehlt diesem consensus doch die nötige Grundlage, nämlich die des N. T. Ein argumentum e silentio wie das unsrige muß beweiskräftig sein. Dann ist es Tatsache, daß die Erklärung der Väter auf der LXX oder auf der von ihr abhängigen Vulgata beruht, während im hebräischen Text sicherlich nichts von einer Geburt des Messias aus Gott steht.[3] Ferner ist die Ansicht der Väter insofern geteilt, als sie auseinandergehen in der Deutung des uterus. Nach einigen ist es der Schoß des Vaters, nach anderen der Schoß Mariens. Es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob die Stelle von der ewigen Geburt des Sohnes vom Vater redet oder von der zeitlichen Geburt des Gottmenschen aus dem Schoß der Jungfrau. Die Versuche, die Franzelin macht, um nachzuweisen, daß die eine Deutung die andere einschließe, sind eben nur Versuche, und wenn einige Väter sowohl an die zeitliche wie an die ewige Geburt des Messias, denken, beweist das nur, daß sie sich über den Sinn der Stelle nicht klar waren. Darum konnte der katholische Exeget Reinke ganz gut sagen: „Daß dieser Sinn nicht der wahre und an unserer Stelle von der ewigen Zeugung des Sohnes gar nicht die Rede ist, darüber läßt der Grundtext keinen Zweifel."[4] Ihm sind u. a. Happel[5] und Zenner[6] gefolgt, die gewichtige Gründe gegen die Benutzung der Stelle im obigen Sinne beibringen. Vor allem ist zu beachten, daß das hebräische רֶחֶם, das dem lateinischen uterus zugrunde liegt, Mutterschoß bedeutet. מֵרֶחֶם heißt „aus dem Mutterschoße", wenn es mit einem Zeitwort des Herausgehens verbunden ist (wie Num. 12, 12; Jer. 1, 5; 20, 18; Job 38, 8), was aber hier nicht der Fall ist. Sonst heißt es „vom Mutterschoße an", d. h. „von Jugend auf" (Ps. 22, 11; 58, 4; Jes. 46, 3). Jer. 20, 17 und Job 3, 11 heißt es sogar „im Mutterschoße", wenn hier nicht richtiger בְּרֶחֶם zu lesen ist.[7]

Woher stammt nun aber *ἐγέννησά σε*? Ist es überhaupt eine Übersetzung von יְלִדְתִּךָ, wie man wohl allgemein annimmt? Das führt zu der Frage nach der ursprünglichen Bedeutung oder der Herkunft der Buchstabengruppe ילדתך. Man könnte an eine Entlehnung aus Ps. 2, 7 denken.[8] Dem steht aber das Auffallende gegenüber, daß abgesehen von LXX und Pesch.[9] weder die alten Übersetzer des Urtextes noch die massoretischen Punktatoren

[1] Vgl. Pohle a. a. O. 240.

[2] Bei Ecker, Porta Sion, Trier 1903, 1314 f.

[3] Auch Hieronymus gibt in seiner Psalmenübersetzung die Stelle wieder mit „quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae". Er scheidet also aus dem „consensus" aus.

[4] a. a. O. 198. [5] a. a. O. 275 f. [6] a. a. O. I. 96 f.

[7] Vgl. Ginsburg und Kittel z. d. St.

[8] Die umgekehrte Möglichkeit, daß das Wort aus unserem Psalm nach 2, 7 geraten sei (so Minocchi, Rev. bibl. 1903, 204 ff.), ist wohl ausgeschlossen. Vgl. das Zeugnis des Hebräerbriefes.

[9] Pesch. vielleicht sogar von LXX beeinflußt; vgl. Happel, 276.

die Buchstaben so wie in 2, 7 gelesen haben. Auch die LXX hat hier keine Entlehnung aus 2, 7; denn sonst stände hier auch das Perf. *γεγέννηκα*.

Es ist sogar möglich, daß die Buchstaben in der Gruppe ילדתך früher eine andere Reihenfolge hatten. Field hat als einen kleinen Rest aus der zweiten Kolumne von Origenes' Hexapla das Wort *ἰελεδεχιθ* aufgespürt, das den hebräischen Buchstaben ילדתך entspricht.

Kehren wir noch einmal für einen Augenblick zu Ps. 72, 5 zurück. Dort steht neben לפני ירח „solange der Mond scheint" das gleichbedeutende דור דורים: „von Geschlecht zu Geschlecht": Ob wir nicht in Ps. 110, 3 neben לפני הילל einen ähnlichen Ausdruck annehmen können? Wenn man in der Gruppe ילדתך das י, das sich sehr leicht einschleichen konnte, fortläßt, so ist in den übrig bleibenden Buchstaben eine gewisse Ähnlichkeit mit לדרת nicht zu verkennen. Übersetzen wir aber dieses Wort ins Griechische, so haben wir *εἰς* oder *ἐς γενεάς*, woraus sehr leicht die falsche Lesart *ἐγέννησα* werden konnte. Auf diese Weise sind die beiden falschen Lesarten, die hebräische wie die griechische, erklärt und auf ein ursprüngliches לדרת = *εἰς γενεάς*, zurückgeführt.

V. 3 würde also lauten:

„Bei dir ist die Herrschaft am Tage deiner Kraft —
In heiligem Glanze, solange der Morgenstern scheint, von
Geschlecht zu Geschlecht."

Allerdings erscheint der Vers überfüllt, und es ist immerhin möglich, daß eins von den fünf Gliedern eine Glosse ist — etwa „am Tage deiner Kraft" oder „in heiligem Glanze".

So weit geht das feierliche Gotteswort, das V. 1 angekündigt ist.

Vers 4.[1]

Die Worte 4b enthalten den Schwur Gottes und nicht etwa die Rede des Dichters, wie Happel annimmt.[2] Wenn H. am Anfang eine Schwurpartikel wie אם oder כי vermißt, so sei auf Ps. 132, 11 hingewiesen, einen Vers, der auffallend an unseren erinnert und der auch keine Schwurpartikel hat.

Der Messias — denn der ist es, dem Gott schwört, auch wenn die obige Ergänzung überflüssig sein sollte — ist nicht nur König, sondern auch Priester. Melchisedek wird nur aus dem Grunde genannt, weil er die königliche und die priesterliche Würde vereinigt (Gen. 14, 18). An ein Opfern ist hier nicht gedacht.

„Geschworen hat Jahwe meinem Herrn, und es wird ihn
nicht gereuen:
Du bist Priester auf ewig nach der Weise des Melchisedek."

Das zweite Gotteswort, das viel kürzer ist als das erste, überträgt dem Messias das ewige Priestertum, während ihm jenes die ewige Herrschaft verliehen hatte.

[1] Hinter יהוה will Duhm (Die Psalmen, Freiburg 1899, 255) durch das Pasek veranlaßt, אלהים ergänzen, Minocchi aus metrischen Gründen באמתו. Wenn eine Lücke anzunehmen ist, so würde nach dem ganz parallel gebauten V. 1 besser לאדני passen; vgl. auch Ps. 132, 2. 11, ferner Gen. 24, 9; 25, 33; Jos. 6, 22; Richt. 15, 12; I. Sam. 3, 14 u. a. [2] a. a. O. 335.

Vers 5.

Statt אֲדֹנָי „der Herr“ möchte ich geradeso wie in V. 1 mit Zenner אֲדֹנִי „mein Herr“ lesen. Nach dem M. T. ist Jahwe das Subjekt dieses Satzes. Allein am Schluß des Psalmes ist es offenbar der Messias, von dem gesprochen wird. Da aber in den Versen 5 – 7 ein Subjektswechsel nicht im geringsten angedeutet wird, vielmehr die ganze Darstellung dafür spricht, daß von Anfang bis zu Ende derselbe Held besungen wird, so muß der Messias auch schon in V. 5 Subjekt sein.[1]

עַל־יְמִינְךָ „zu deiner Rechten“ möchte ich streichen. Denn dadurch würde der Satz zu einer Anrede an Jahwe gemacht werden,[2] während doch „der Übergang zur Anrede an Jahwe angedeutet werden müßte“.[3] Eine solch plötzliche Anrede an Jahwe am Ende des Psalmes wäre überhaupt auffällig (ebenso wie die nach dem M. T. vorauszusetzende Anrede an den Messias). Auch sind die Worte in jedem Fall „für den Zusammenhang ziemlich belanglos“,[4] ob man sie mit der LXX als Apposition faßt, oder ob man sie mit אדני zu einem selbständigen Satz verbindet.[5] Sie werden aus V. 1 eingedrungen sein.

„Mein Herr zerschmettert am Tage seines Zornes Könige.“

Wenn wir אֲדֹנִי „mein Herr“ lesen, so wird der äußere Zusammenhang mit V. 1 hergestellt. Aber auch ein innerer Zusammenhang ist da. Wenn Jahwe dem Messias die Macht über die Feinde verleiht (V. 1. 2), dann kann der Messias ganz gut als blutiger Kriegsheld auftreten. Außerdem entspricht der „Tag des Zornes“ des Messias dem „Tag der Macht“ des Messias in V. 3.

מָחַץ „er zerschmettert“ ist das sog. prophetische Perfektum, mit dem hier wie häufig gleich im nächsten Satz das Imperfektum abwechselt. Auch die LXX hat das Perf. gelesen (gegen Zenner).

Vers 6.

Der erste Satz – „er hält Gericht unter den Völkern“ – gehört noch zu V. 5. – Geradeso wie in Ps. 2 werden die Könige und Völker von dem Messias bestraft. Der Gerichtsgedanke paßt wieder zu V. 1, wo der Messias an Jahwes Richteramt teilnehmen sollte.

In dem folgenden Satze 6 a β fehlt das Subjekt, und es ist sehr fraglich, ob man übersetzen kann: „voll von Leichnamen wird's“ (Delitzsch). Dann wäre der Satz auch insofern unlogisch, als erst im nächsten Satze (6 b) eine Massentötung beschrieben wird. Erst dann, wenn die Häupter zerschmettert sind, kann es voll werden von Leichen.

Zunächst werden wir vor dem Verbum ein י ergänzen müssen; denn die LXX hat das Imperf. gelesen (πληρώσει). Ein Subjekt erhalten wir sodann am einfachsten, wenn wir יְמַלֵּא lesen und es auf den Messias beziehen. Das zweite Wort wird nach Kod. א der LXX (πτῶμα = Leichnam) vielleicht besser als Singular zu lesen sein. Aquila, Symmachus und Hieronymus.

[1] Vgl. Zenner II, 47.
[2] So schon Hengstenberg, Christologie des A. T. I. Berlin 1829, 130.
[3] Happel 342. [4] Happel 343.
[5] Duhm übersetzt: „der Herr ist zu deiner Rechten“, wofür nach unserer Auffassung zu setzen wäre: „mein Herr ist zu d. R.“.

(*φάραγγες* = valles) lasen גֵּאָיוֹת, hatten also hinter dem ג ein א. Wenn wir beides miteinander vereinigen, so kommen wir auf גֵּאָה Hoheit, Macht, Mut. „Er wird erfüllt mit Mut" entspricht genau dem letzten Satz des Psalmes: „er trägt hoch sein Haupt". Übrigens könnte man auch in größerer Übereinstimmung mit dem M. T. den Plural גֵּאוֹת lesen; vgl. תְּבוּנוֹת Ps. 49, 4.

In 6b wird nach der LXX (*συνθλάσει κεφαλάς* = er zerschmettert die Häupter) zu lesen sein יִמְחַץ רָאשִׁים. Der Ausdruck erinnert an Ps. 68, 22, wo Gott die Häupter seiner Feinde zerschmettert (יִמְחַץ רֹאשׁ אֹיְבָיו) An dieser Stelle genügt der Singular רֹאשׁ, da nach hebräischem Sprachgebrauch dieses Wort durch den abhängigen Plural אֹיְבָיו mit in den Plural gesetzt wird. Hier aber paßt die Pluralform besser.

Der Satz gehört dem Sinne nach zu V. 7. Dann haben wir in 5–7 zwei ganz parallel gebaute Strophen mit je drei Stichen (5, 6a α, 6a β und 6b, 7a, 7b). Während die erste Strophe allgemein angibt, wie der Messias den göttlichen Auftrag V. 2 ausführt, schildert die zweite das Gericht über die Feinde im einzelnen.

Vers 7.

Das erste Glied „aus dem Bache am Wege trinkt er" ist zwar durch die Übersetzungen bezeugt, allein der Gedanke ist schwer verständlich, wenn man auch allerhand geistreiche Versuche gemacht hat, einen Sinn hineinzulegen. Reinke gibt folgende Deutung: „Der König wird, nachdem er die Feinde besiegt und das Schlachtfeld mit Leichen bedeckt hat, die Fliehenden eilig und unausgesetzt verfolgen und, wenn er durch den hitzigen Kampf etwa ermattet und durstig geworden ist, auf dem Wege aus dem nächsten Bache trinken, um so erquickt und gestärkt mit ungeschwächtem Mute seine Bahn zu verfolgen und die Feinde ganz zu vernichten." Diese Erklärung scheitert schon an dem Wörtchen „etwa". Der Dichter redet nicht von Möglichkeiten, sondern von Dingen, die sich tatsächlich ereignen werden. Daß der Messias müde und durstig wird, das wissen wir gar nicht; im Gegenteil scheint die ganze Anlage des Psalmes auch die geringste Anwandlung von Schwäche bei ihm auszuschließen.

Auf einen anderen Gedanken führt Ps. 68, 22 ff. Da zerschmettert Gott die Häupter seiner Feinde, und die Folge davon ist, daß die Feinde ihre Füße im Blute baden können (V. 24 ist תִּרְחַץ statt תִּמְחַץ zu lesen). Einen derartigen Gedanken kann man auch an unserer Stelle erwarten. Daher ist ganz gut der Vorschlag Buhls bei Kittel, zu lesen נְחָלִים בְּדָמָם יַשְׁקֶה: „die Bäche tränkt er mit ihrem Blut", obwohl in diesem Falle בְּדָמִים oder בְּדָם vorzuziehen wäre, da unmittelbar vorher keine Feinde genannt sind, auf die sich das Suffix beziehen könnte. Gegen B.s Vorschlag könnte man vielleicht einwenden, daß nach Stellen wie Gen. 2, 6; Jo. 4, 18 besser דָם als Subjekt zu denken wäre. Auch weiß man nicht, weshalb die Bäche mit Blut getränkt werden sollen.

In Kod. A der LXX lesen wir noch *ὕδωρ*. Vorausgesetzt, daß diesem Worte ein hebräisches מַיִם zugrunde liegt, so könnte dies vielleicht aus דָמָם verderbt sein, und wir könnten auch lesen: נְחָלִים דָּמָם יַשְׁקֵם — „die Bäche

fließen über von Blut". Sowie in der Regenzeit die Ufer der Bäche vom Wasser überschwemmt werden, so hier am Gerichtstage vom Blute der Erschlagenen. Zu dem blutdürstigen Gedanken wäre zu vergleichen Jes. 63, 1 ff., wo der Messias die Edomiter niedermetzelt, so daß sein Gewand von ihrem Blute bespritzt wird.

In 7b ist mit 2 Hss. und der Pesch. vielleicht besser zu lesen: „Darum trägt er hoch sein Haupt" (statt: das Haupt). Der Erfolg im Kampfe flößt dem Messias Mut ein; vgl. oben V. 6a.

Gegen Duhm und Happel möchte ich mich also für die Einheitlichkeit des Liedes entscheiden. H. vermißt eine solche aus dem Grunde, weil der Messias in V. 1 sitzt und in V. 5—7 dahinstürmt. Daß er dahinstürmt, ist noch fraglich — wenigstens für die erste Strophe des zweiten Teiles (5. 6a). Kann der Messias nicht von seinem Herrschersitz auf Sion aus Könige zerschmettern und Völker richten, indem er seinen Stab gegen sie ausstreckt? Auch in Ps. 2 thront der Messias auf Sion und soll die Feinde mit eisernem Stabe zerschmettern.

* * *

Die Übersetzung des Psalmes würde nach meinen Vorschlägen folgendermaßen aussehen.

I a.

1. Ausspruch Jahwes an meinen Herrn:
„Setze dich zu meiner Rechten,
Bis daß ich mache deine Feinde
Zum Schemel meiner Füße.
2. Dein mächt'ges Zepter sende aus von Sion
Und herrsche mitten unter deinen Feinden!
3. Bei dir ist ja die Herrschaft
Am Tage deiner Kraft,
In heiligem Glanze,
Solange der Morgenstern scheint,
Von Geschlecht zu Geschlecht."

I b.

4. Geschworen hat Jahwe meinem Herrn
(Nicht wird es ihn gereuen):
„Du bist ein Priester bis auf ewig,
Sowie Melchisedek es war."

II a.

5. Mein Herr zerschmettert Könige am Tage seines Zornes,
6. Hält Gericht unter den Völkern,
Wird erfüllt mit Mut.

II b.

Zerschmettert Häupter auf der weiten Erde,
7. So daß von Blut die Bäche überfließen.
Drum trägt er hoch sein Haupt.

Das Lied besteht aus zwei Teilen. Der erste enthält zwei Aussprüche Jahwes, einen längeren, der den Messias auf ewig zum Herrscher, und einen

kürzeren, der ihn auf ewig zum Priester macht. Der zweite Teil gibt in zwei Strophen die Erfüllung der göttlichen Verheißung, wie sie der Dichter schaut. — Da schon häufig die älteste Übersetzung, die LXX, versagt, so blieb nichts anderes übrig, als zu dem äußersten Mittel, der Konjekturalkritik, zu greifen, obwohl ich mir bewußt bin, daß man da auf Schritt und Tritt noch weiter vom richtigen Wege abweichen kann. Besonders gewaltsam habe ich in V. 3 vorgehen müssen; aber bei solch schlimmen Krankheiten genügt es nicht, das eine oder andere Pflästerchen aufzukleben, sondern man muß zu einer Operation auf Leben und Tod schreiten.

Der Psalm ist messianisch. Selbst wenn wir den Abschnitt Matth. 22, 41—46 nicht hätten, aus dem klar hervorgeht, daß Jesus und seine Zeitgenossen unter dem „Herrn" den Messias verstanden, so könnte doch kein Zweifel daran sein; denn die Ausdrücke gehen weit über das hinaus, was ein jüdischer Schriftsteller von einem irdischen Könige erzählen würde.

Wann ist der Psalm geschrieben? Wir werden diese Frage vielleicht beantworten, wenn es uns gelingt, einen zeitgeschichtlichen Hintergrund darin zu entdecken. In dem messianischen Psalm 72 geht der Dichter von einem israelitischen Könige aus, indem er von Gott Gerechtigkeit für ihn erfleht. Das Gebet für diesen König verwandelt sich aber fast unmerklich in ein Gebet für den Messias oder vielmehr in das Schauen dessen, was der Messias als gerechter, ewiger König tun wird.[1] Der König ist dem Dichter ein Vorbild des Messias. „Der Vorsehung ist es würdig, bei der Weiterführung der Offenbarung an die geschichtlichen Verhältnisse anzuknüpfen."[2] Gratia supponit naturam!

Der 110. Psalm trägt die Überschrift „Von David". Man könnte annehmen, daß die blutigen und siegreichen Kriege, die David geführt hat, das irdische Vorbild für den blutigen Kampf und den Sieg abgegeben hätte, der hier vom Messias berichtet wird. Was jedoch bei unserem Psalm besonders in die Augen fällt, das ist die Vereinigung der königlichen und priesterlichen Würde in einer Person. Das ist aber bei David ausgeschlossen[3], und so wird dieser König nicht Modell gestanden haben.

Vorausgesetzt wird aber die Vereinigung der Königs- und Priesterwürde in Zach. 6, 11 ff. In einem Gesichte bekommt der Prophet den Auftrag, dem Hohenpriester Josua die Krone aufs Haupt zu setzen und ihm zu sagen: „So spricht Jahwe der Heerscharen: Fürwahr: ein Mann mit dem Namen: ›Sproß (צֶמַח Zach. 3, 8; Jes. 4, 2 eine Bezeichnung für den Messias) der wird an seiner Stelle sprossen. Der wird den Tempel Jahwes bauen und wird Hoheit tragen und sitzen und König sein auf seinem Thron, und er wird Priester sein auf seinem Thron." Der gekrönte Hohepriester ist also ein Vorbild des Messias, der König und Priester in einer Person sein wird.

Könnte nun der Psalm zur Zeit des Zacharias geschrieben sein? Wohl kaum! Denn dazu paßt nicht der kriegerische Hintergrund, der geradezu

[1] Gegen Duhm, der in Ps. 72 die Verse 5—11 hinauswerfen will, möchte ich hier kurz bemerken, daß der Psalm einheitlich ist. Einmal würde die Entfernung dieser Verse zu einer unerträglichen Weitschweifigkeit in der Schilderung des Messias führen (vgl. Lagrange a. a. O. 45); dann erinnert auch V. 17 nach Inhalt und Form an V. 5.

[2] Happel 336.

[3] Das einmalige Auftreten Davids II. Sam. 6, 13 ff. berechtigt jedenfalls noch nicht dazu, ihn zum Priester zu machen.

blutige Ton des Liedes. In der Zeit des Tempelbaues, wo die Juden froh waren, ruhig im Lande leben zu können, hätte niemand auch nur daran gedacht, ein solch kriegerisches Gedicht zu verfassen.

Ganz anders jedoch ist es mit der Zeit der Makkabäer, in der viele unseren Psalm entstehen lassen.[1] Damals, wo die Juden sich gewaltsam von dem fremden Joch frei gemacht, lag es für sie sehr nahe, sich den Messias als Kriegsheld vorzustellen. Vor allem war in dieser Zeit die weltliche und die geistliche Macht in einer Hand. Zunächst wurde Jonathas, der nach dem Tode seines Bruders Judas vom Volke zum Führer erwählt worden war, durch Alexander Balas zum Hohenpriester gemacht (1. Makk. 10, 20). Nach dessen Tode wurde sein Bruder Simon zum Anführer und Hohenpriester gewählt (13, 36 ff.). In Israel fing man damals an, in Urkunden und öffentlichen Briefen zu schreiben: „Im ersten Jahre unter Simon, dem Hohenpriester, dem großen Heerführer und Fürst der Juden“ (V. 42). Dieser Volksbeschluß wurde auf ehernen Tafeln verewigt, die man auf dem Berg Sion aufhing (14, 26 — vgl. V. 35. 41. 47).

In Simon war also die höchste königliche und priesterliche Würde vereinigt. Wenn nun dem Dichter des 72. Psalmes der damals regierende König als Vorbild des Messias gegolten hatte, warum sollte nicht in jener Zeit nationaler und religiöser Begeisterung, wo die messianischen Hoffnungen wieder auflebten, jener Simon, dem nach der Darstellung des ersten Makkabäerbuches das Volk entgegengejauchzt haben muß, ähnliche Vergleiche veranlaßt haben? Von Simon dem Makkabäer kann unser Dichter ganz gut bei dem Entwurfe seines Messiasbildes ausgegangen sein.[2] Darum zeichnet er ihn als Herrscher und Priester. — Daraus erklären sich auch manche Eigentümlichkeiten in dem Liede. So, wenn der Name „König“ darin gar nicht vorkommt. Auch Simon war nicht König, sondern nur *ἡγούμενος* und *στρατηγός*. Mächtiger Fürst und siegreicher Feldherr aber ist der Messias in dem Psalm. Ferner verstehen wir es, wenn die priesterliche Würde des Messias fast nur nebenbei erwähnt wird und vollständig zurücktritt vor der Schilderung des kriegerischen Messias, der seine Feinde zu Boden wirft, die Erde mit Leichen anfüllt und mit Blut überschwemmt. Denn die Makkabäer hatten sich hauptsächlich als Krieger hervorgetan. Daß dem Messias sein blutiger Erfolg Mut einflößt (V. 6a. 7b), wird eine Erinnerung daran sein, daß die Makkabäer erst durch eine Reihe glänzender Erfolge sich ihrer Kraft bewußt wurden.

Bekanntlich hat man in V. 1—4 sogar den Namen Simon finden wollen, indem die Anfangsbuchstaben dieser Verse die Zusammenstellung ergeben. (Vgl. darüber Zenner in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, 578 ff.). Daß der Name auf Münzen fast ausschließlich mit ו geschrieben wird (שמעון), ist noch kein Gegengrund, wohl aber der Umstand, daß der letzte Buchstabe ן den Einführungsworten entnommen ist, während für den ersten Buchstaben ש die Einführungsworte weggelassen sind.

Nach Happel ist der Psalm (wenigstens V. 1—4) „ein Protest gegen die Aufstellung eines in der Familie des Simon erblichen Hohenpriestertums“.[3] Das glaube ich nicht. Solch ein Protestlied zu dichten,

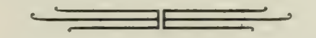
[1] U. a. Lagrange und Happel.
[2] Völlig verkehrt ist es natürlich, in dem Psalm ein Festgedicht auf Simon bei seiner Ernennung zum Hohenpriester zu sehen.
[3] a. a. O. 340.

wäre jedenfalls sehr gefährlich gewesen. Der Protest sei ausgegangen aus dem Kreise der Altfrommen. „Diese, welche nur einen Davididen als legitimen Herrscher und nur einen Sprößling der Familie Aarons als Hohenpriester anerkennen konnten, vermochten in der Vereinigung der Herrscher- und Hohenpriesterwürde in der Person eines Hasmonäers, der weder von David noch von Aaron abstammte, unmöglich ein Ideal zu erblicken." Wäre es aber nicht höchst sonderbar gewesen, gegen die Aufstellung eines Herrschers, der nicht aus davidischem, und eines Hohenpriesters, der nicht aus aaronitischem Geschlechte stammte, zu protestieren mit dem Hinweis auf Melchisedek, der nicht einmal Jude war? Im Gegenteil, es läßt sich gerade aus diesem Hinweis der Gedanke einer Berechtigung der Hasmonäer für die Herrscher- und Priesterwürde entnehmen.

Wenn der Dichter unseres Psalmes auf demselben Standpunkt steht wie der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches, dessen Begeisterung für den neuen Fürsten augenscheinlich ist, dann ist ein solcher Protest geradezu ausgeschlossen.

Die Annahme, daß das Volk in dem Makkabäer Simon ein Vorbild des Messias gesehen, ist viel weniger auffällig, als der Umstand, daß Jes. 44, 28; 45, 1 auf den heidnischen König Cyrus, den Befreier aus der babylonischen Gefangenschaft, messianische Züge übertragen werden.

Die Überschrift לְדָוִד „von David" stammt sicherlich von dem Verfasser selbst her, geradeso wie die Überschriften auf den sog. salomonischen Psalmen.[1] Das Lied auf den Messias ist von dem Dichter dem König David, dem ersten Vorbild des Messiaskönig, in den Mund gelegt, sowie „das Buch der Weisheit eine dem König Salomo in den Mund gelegte Rede ist".[2] Darum braucht die bekannte Äußerung Christi, David nenne den Messias im Geiste „Herr", noch gar kein argumentum ad hominem[3] zu sein. Wie wir eine Stelle aus dem Buche Job, das wenigstens in seinen Reden „die Schöpfung eines Dichters ist",[4] mit den Worten anführen können: „Job sagt das und das", obwohl Job selbst nicht so gesprochen, sondern nur der Dichter, so haben die Worte Christi den Sinn: „Der Verfasser des 110. Psalms läßt David den Messias seinen Herrn nennen."



Die Paderborner Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordate (1122).

Von Dr. Franz Tenckhoff, Professor der Theologie, Paderborn.

Die Bischofswahlen, speziell die deutschen Bischofswahlen, sind seit einiger Zeit ein beliebter Gegenstand der Forschung sowohl für den Historiker wie für den Rechtshistoriker. Diese Erscheinung erklärt sich aus der großen Bedeutung, welche sie, namentlich für das Mittelalter, hatten. Man betrach-

[1] „Diese ist nicht etwa erst später nachgetragen, als man den eigentlichen Verfasser nicht mehr kannte, sondern von dem Liederdichter selbst beigefügt, um seiner Arbeit Altertümlichkeit und Ansehen zu verleihen." Ecker a. a. O. 1870.

[2] Kaulen, Einleitung in die Hl. Schrift II (4. Aufl.), Freiburg 1899, 153.

[3] Happel, Zenner. [4] Kaulen a. a. O. 123.

tete dabei die Wahlen in erster Linie unter dem Gesichtspunkte des Einflusses der weltlichen Gewalt. Der anderen Frage nach der historischen Entwicklung und Fortbildung der Normen, welche für das Verfahren bei den kirchlichen Wahlen maßgebend waren, wie auch der Gebräuche, die dabei eingehalten wurden, tritt man, abgesehen von einigen ausführlicheren Darlegungen, erst in letzter Zeit näher.[1] Für die folgende Untersuchung der Paderborner Bischofswahlen soll auch nur die erste Frage berücksichtigt werden. Für die zweite würde das vorhandene dürftige Material auch keine Ausbeute liefern.

Bereits in der ältesten Zeit geschah die Besetzung der Bischofsstühle durch die Wahl des Klerus und Volkes der Diözese unter Leitung und Zustimmung der Komprovinzialbischöfe und nach Ausbildung der Metropolitanverfassung insbesondere des Metropoliten. Diese Form blieb die kanonisch-rechtliche, bis im Laufe des zwölften Jahrhunderts die Domkapitel in den ausschließlichen Besitz des Wahlrechtes gelangten. Jedoch suchten die merowingischen Frankenkönige entsprechend der politischen Bedeutung, die der Episkopat in ihrem Reiche erlangte, frühzeitig entscheidenden Einfluß auf die Bischofswahlen zu gewinnen und wußten ihn trotz des Widerspruches mehrerer Synoden zu behaupten.[2] Sie übten ihn in mannigfaltiger Form, von der direkten Ernennung bis zur Bestätigung.[3] Ja, unter den karolingischen Hausmeiern und Königen wurde die königliche Ernennung die Regel, die vom Könige zu bestätigende Wahl die Ausnahme, welche wohl meist auf ausdrücklichem königlichen Privileg beruhte.[4] Ludwig der Fromme stellte zwar auf Verlangen der Aachener Synode vom Jahre 817 nominell die alte kanonische Wahl wieder her,[5] beabsichtigte aber mit diesem Schritte nicht auf jede Mitwirkung bei der Wahl, selbst die Bestätigung derselben, zu verzichten.[6] Bereits der Nachfolger Ludwigs im ostfränkischen Reiche, Ludwig der Deutsche, nahm sogleich in den ersten Jahren seiner Regierung einseitige Beförderungen auf Bischofssitze vor.[7] Dies und der Umstand, daß gerade unter den letzten Karolingern in verhältnismäßig häufigen königlichen Privilegien das Wahlrecht verliehen wurde,[8] zeigt, daß man am Hofe die königliche Gewalt als die Quelle der Verleihung des bischöflichen Amtes ansah.[9] Ebendieselbe Übung und Anschauung finden wir nach dem Aussterben der Karolinger bei den deutschen Königen. Alle Herrscher von Konrad I. bis Heinrich III. haben in

[1] Siehe die Literatur bei A. v. Wretschko, Die electio communis bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter, in: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, 1902, S. 321 ff.

[2] H. Gerdes, Die Bischofswahlen in Deutschland unter Otto dem Großen, Göttingen 1878, S. 4 f.

[3] A. Werminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter, Hannover 1905, S. 70.

[4] E. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, Leipzig 1903[5], S. 336 f. Werminghoff l. c. 70. Übrigens waren solche Privilegien nicht häufig (vgl. P. Imbart de la Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France, du IX. au XII. siècle [814—1150], Paris 1890, S. 192).

[5] Hinschius l. c. 524.

[6] P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 2. Bd., Berlin 1878, S. 524. Friedberg l. c. 336 f. Werminghoff l. c. 70.

[7] Hinschius l. c. 525, Anm. 7.

[8] Hinschius l. c. 526, Anm. 1.

[9] Vgl. auch A. Scharnagl, Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgeg. v. U. Stutz, Heft 56, Stuttgart 1908).

noch größerem Maße als jene ein direktes und uneingeschränktes Ernennungsrecht ausgeübt.[1] In der Regel wurde folgendes Verfahren geübt. Nach dem Tode des Bischofs zeigte eine Gesandtschaft von angesehenen Geistlichen und Laien dem Könige die Erledigung der Kirche an und suchte um Wiederbesetzung nach. Zugleich überbrachte sie den Bischofsstab, seit der Mitte des elften Jahrhunderts auch den Ring, und wenn eine Wahl stattgefunden hatte, das Protokoll derselben. Der König beriet sodann mit seinen Räten oder auch mit den Großen des Reiches, befragte auch wohl jene Gesandtschaft um ihre Wünsche oder ließ sie unter seinem Einflusse eine Wahl vornehmen. Immer aber blieb die letzte Entscheidung bei ihm selbst. Darauf überreichte er dem erkorenen Kandidaten den Stab, später Stab und Ring, und nahm von ihm den Treueid und die Mannschaft entgegen.[2] Unter Heinrich IV. brach der Investiturstreit aus. Derselbe wurde in erster Linie um die Freiheit der Bischofswahlen geführt. Im wesentlichen erreichte die Kurie im Wormser Konkordat ihr Ziel. Doch darüber später!

Wir haben den Rahmen gezeichnet, innerhalb dessen sich die Besetzung der Bischofsstühle im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Investiturstreite vollzog. Wie aber gestalteten sich in dieser Zeit im einzelnen die Bischofserhebungen in der Paderborner Kirche? Es liegen nur wenige ausdrückliche Nachrichten über sie vor. Aber dreimal hat der König der Paderborner Kirche das Wahlrecht verbrieft, bezw. gemäß der damaligen staatlichen Auffassung verliehen. Aus dieser Tatsache und aus der Analogie der Paderborner Verhältnisse mit den Verhältnissen der anderen fränkischen, bezw. deutschen Kirchen werden wir in vorsichtiger Weise unsere Schlüsse ziehen müssen.

Die Paderborner Kirche ist von Karl dem Großen gegründet worden. Erst im Anfange des neunten Jahrhunderts, Ende 806 oder 807,[3] erhielt sie in Hathumar einen eigenen Oberhirten. Entsprechend der von ihm während seiner Regierungszeit vorwaltend geübten Praxis und bei den noch unfertigen Zuständen der Paderborner Kirche ernannte Karl Hathumar zum Bischofe.[4] Auch sein Nachfolger Badurad (815—862) wird von Ludwig dem Frommen einseitig ernannt sein. Denn einerseits räumte dieser erst im Jahre 817 den Kirchen allgemein das Wahlrecht ein, sodann aber war Badurad, wenngleich einem sächsischen Adalingsgeschlechte entstammend, zur Zeit seiner Erhebung Kleriker der Würzburger Domkirche und dürften im Falle einer Wahl Klerus und Volk von Paderborn ihren Oberhirten kaum aus so weiter Ferne geholt haben. Der dritte Bischof unserer Diözese, Liuthard (862—887), war ebenfalls Sproß einer sächsischen Adelsfamilie und allem nach Kleriker der Paderborner Kirche. Dieser Umstand könnte dafür sprechen, daß er durch Wahl in den Besitz unserer Kirche gelangt sei. Wenn wir aber bedenken, daß Ludwig der Deutsche viele Bischöfe ernannte,[5] und zwar gerade auch

[1] Hinschius l. c. 530.

[2] Hinschius l. c. 535. Werminghoff l. c. 193.

[3] In der mannigfach bestrittenen Datierung der Regierungsjahre der Paderborner Bischöfe halte ich mich an die Untersuchung, welche ich in der Beilage zum 85. Jahresberichte des Gymnasiums zu Paderborn (Paderborn 1900) angestellt habe.

[4] Translatio S. Liborii in MGSS. IV, 151: Hic (Hathumarus) ex praecepto principis (Karoli) primus est Patherbrunnensis aecclesiae ordinatus episcopus. Vita Meinwerci in MGSS. XI, 107: . . . praeposuit ei (dem neuen Bischofssitze) . . . Hathumarum.

[5] Hinschius 525, Anm. 7.

für sächsische Diözesen, so für Halberstadt, Osnabrück und Hildesheim, so werden wir richtiger schließen, daß auch Liuthard vom Könige ernannt ist. Doch erlangte er von Ludwigs Sohn, Kaiser Karl III., für seine Kirche das Privileg, aus ihrer Mitte den Bischof zu wählen, wenn sich in ihr ein zu dem Amte Würdiger finde. Dasselbe ist Frankfurt den 8. September 885 datiert.[1] Daß der Gedanke lebendig blieb, daß die Wahl die kanonisch-rechtliche Form der Besetzung der Bischofsstühle sei, ergibt sich aus dem Umstande, daß sie sowohl in unserer Urkunde wie in dem später zu nennenden Wahlprivileg Heinrichs I.[2] als „pristinus mos" bezeichnet wird.

Da Liuthard zwei Jahre nach dem Empfange jenes Privilegs starb, so dürfen wir annehmen, daß sein Nachfolger Biso (887 – 909) durch Wahl auf den Paderborner Bischofsstuhl erhoben wurde. Dazu kommt, daß er aller Wahrscheinlichkeit nach im Bistum selbst seine Heimat hatte und Kleriker dieser Kirche war.[3] Über die Art der Erhebung Theodorichs (909 – 917), dessen Regierungszeit überhaupt in tiefstes Dunkel gehüllt ist, können wir nicht einmal eine Vermutung aufstellen. Ihm folgte Unwan, welcher am 25. Jan. 918 geweiht wurde.[4] Nun hat man hervorgehoben,[5] daß der Franke Konrad I. ganz unter dem Einflusse der Geistlichkeit gestanden habe, um anzudeuten, daß er vielleicht die kanonisch-rechtliche Form der Besetzung der Bistümer respektiert habe. Doch liegt uns kein Zeugnis vor, welches im einzelnen diese Meinung bestätigte. Vielmehr wird uns berichtet, daß Konrad im Jahre 916 trotz des der Bremer Kirche durch Arnulf 888 verliehenen Privilegs der Wahl[6] den von ihr Gewählten verworfen und selbst einen Erzbischof ernannt habe.[7] Daraus dürfen wir schließen, daß er in der Besetzung der Bistümer die Wege seiner Vorgänger ging. Dies und der Umstand, daß Unwan selbst es für notwendig hielt, seiner Kirche durch Heinrich I. das Wahlrecht bestätigen zu lassen,[8] dürfte darauf schließen lassen, daß er durch König Konrad erhoben worden ist. Es war wohl ein Ausfluß der engen Beziehungen, in denen Unwan zu Heinrich I. stand,[9] daß dieser am 9. Mai 935 zu Erwitte dem Paderborner Klerus[10] das Recht bestätigte, aus seiner Mitte den Bischof zu wählen.[11] Unwan starb am 20. Juli dieses Jahres.[12] Dem genannten Privileg gemäß wird sein Nachfolger Dudo noch in demselben Jahre durch Wahl erhoben sein (935 – 959).

Auf Dudo folgte Folkmar, Mönch von Korvei (959 – 983). Damals hatte die Politik Ottos I. eine bedeutsame Wendung genommen. Sein Versuch, die Herzöge wieder in die Stellung von abhängigen Reichsbeamten herabzudrücken, hatte sich als unmöglich erwiesen. Auch der weitere Versuch, die Herzogsgewalt durch Verleihung an seine nächsten Verwandten aufs engste mit dem Königtum zu verbinden, hatte ihm und dem Reiche die schwersten Verwicklungen bereitet. Nun faßte er den Plan, fortan das Reich mit Hilfe

[1] Wilmans, Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Bd. I, n. 42. Diekamp, Supplement zum Westfälischen Urkundenbuche, n. 297. Erhard, Regesta Historiae Westfaliae, n. 459. Mühlbacher, J. F. Böhmer, Regesta imperii, 751—918, n. 1669.
[2] S. unten S. 8 f. [3] S. meine Abhandlung S. 23 f.
[4] S. meine Abhandlung S. 28. [5] Gerdes l. c. 5. [6] Hinschius l. c. 526.
[7] Hinschius l. c. 533, Anm. 3. [8] S. unten.
[9] S. meine Abhandlung S. 29.
[10] „Fratribus in loco, qui vocatur Paderbrunno, Deo famulantibus".
[11] Wilmans-Philippi K.-U. II, 63. CDHW. I, 49. Diekamp, Suppl. 372, RHW. 533.
[12] S. meine Abhandlung S. 30.

der hohen Geistlichkeit zu regieren.[1] Die Folge war, daß er ihre Kirchen mit wichtigen Rechten und reichem Gute begabte. Deshalb mußte ihm aber auch daran liegen, daß ergebene Männer die Bischofsstühle einnahmen. So begegnen wir denn für die zweite Hälfte seiner Regierung der Erscheinung, daß die meisten Bischöfe auf seine Einwirkung hin erhoben sind.[2] Ihnen müssen wir auch Folkmar von Paderborn zuzählen. Er war vor seiner Erhebung Mönch in Korvei[3] und scheint in jungen Jahren zum Pontifikate gelangt zu sein.[4] Diese beiden Umstände lassen darauf schließen, daß Otto seine Erhebung persönlich bewirkt haben wird. Welches Gewicht man in Paderborn auf das Recht der Bischofswahl legte, ersieht man daraus, daß Folkmar dasselbe vom Kaiser Otto II., sobald dieser zur Regierung gelangt war, am 18. Januar 974 seiner Kirche bestätigen ließ.[5] So werden wir denn wohl schließen dürfen, daß Folkmars Nachfolger Rethar (983–1009), welcher noch zu Lebzeiten Ottos II. Bischof wurde,[6] durch Wahl erhoben worden ist.

Da die große Feuersbrunst vom J. 1000 auch die Privilegien der Paderborner Kirche vernichtet hatte, wandte sich Rethar an Kaiser und Papst mit der Bitte um Erneuerung derselben. Beide entsprachen dem Ansuchen am 1. Januar 1001. Die Papsturkunde ist uns nicht erhalten. Der Kaiser bestätigte unter anderem das Recht der Bischofswahl.[7] Alsbald nach der Thronbesteigung Heinrichs II. wandte sich Rethar an ihn um Bestätigung des Privilegs seines Vorgängers. Nachdem der König am 15. Sept. 1002 eine vorläufige diesbezügliche Urkunde ausgestellt hatte,[8] bestätigte er am 2. April 1003 in wörtlicher Wiederholung das Privileg Ottos III., jedoch nicht das Recht der Bischofswahl.[9] Auch an Papst Johannes XVIII. wandte sich Rethar um Bestätigung der Privilegien seiner Kirche. Dieser nahm im Dezember 1005 ihre Besitzungen in seinen Schutz und bestätigte das Recht der Bischofswahl.[10] W. Diekamp[11] vermutet mit Recht, daß Rethar beim Papste Bestätigung des Wahlrechts erwirkte, weil es vom Könige versagt war. Durch die Versagung der Bestätigung des Wahlrechts zeigte Heinrich die Richtung seiner Kirchenpolitik an. Er wollte die Besetzung der Bischofsstühle gänzlich in seiner Hand haben. In den Bahnen seiner Politik wandelten im wesentlichen seine salischen Nachfolger bis zum Investiturstreite. Wir hören von keiner

[1] Gerdes l. c. 6.

[2] Nach Gerdes l. c. 47 sind von den 42 Bischöfen, die in den Jahren 953—973 erhoben sind, 21 ganz sicher, 9 vermutlich, unter ihnen Folkmar, auf Einwirkung des Königs befördert.

[3] Annales Corbeienses zum Jahre 983 in MGSS. III, 5; auch bei Jaffé, Bibliotheca I, 37. Diekamp, Suppl. 438.

[4] Gerdes l. c. 16 f.

[5] Die Urkunde ist verloren, wird aber erwähnt in der Vita Meinwerci l. c. 109. Diekamp, Suppl. 491, RHW. 624.

[6] Folkmar starb am 17. Februar 983. Den Todestag gibt das Necrologium Paderbornense in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde, Bd. X, S. 127.

[7] Vita Meinwerci l. c. 109 f. Die Kaiserurkunde ist gedruckt bei Wilmans-Philippi K.-U. II, 121.

[8] Wilmans-Philippi K.-U. II, 125. Diekamp, Suppl. 586. CDWH. I, 78. RHW. 718. Vita Meinw. l. c. 111.

[9] Wilmans-Philippi K.-U. II, 126. Diekamp, Suppl. 595. CDHW. I, 79. RHW. 724.

[10] Gedruckt bei Diekamp, Suppl. 607. CDHW. I, 81. RHW. 736 irrig zu 1006. Erwähnt in der Vita Meinw. l. c. 109 zu 990.

[11] Suppl. 607.

Erneuerung des Wahlprivilegs der Paderborner Kirche. So müssen wir denn wohl annehmen, daß bis zum Investiturstreite kein Paderborner Bischof durch Wahl erhoben worden ist.

Die angedeutete Politik Heinrichs offenbarte sich sogleich beim Tode Rethars. Dieser starb am 6. März 1009.[1] Weil der König der Paderborner Kirche das Recht der Wahl versagt hatte, konnte diese nicht zu einer Neuwahl schreiten. So schlug man das Verfahren ein, welches damals das gewöhnliche war.[2] Man schickte eine Gesandtschaft an den König nach Goslar, welche den Tod des Bischofs melden und ihn bitten sollte, in geeigneter Weise für einen Nachfolger zu sorgen. Dieser pflog Rats mit den anwesenden Bischöfen und Fürsten. Nach langer Beratung, bei der die verschiedensten Kandidaten in Betracht gezogen wurden, entschied er sich für seinen Kaplan Meinwerk und übertrug ihm sogleich unter Zustimmung aller Anwesenden durch Überreichung des Handschuhs das Paderborner Bistum. Sogleich am folgenden Sonntage, am 13. März, wurde er in Goslar von seinem Metropoliten, dem Erzbischof Willigis von Mainz, zum Bischofe geweiht. Feierlich wurde er in Paderborn empfangen und inthronisiert.[3]

Meinwerk starb am 5. Juni 1036.[4] Ihm folgte Rotho. Aus der traditionellen Politik der Salier und aus dem Umstande, daß er vor seiner Erhebung Abt des Klosters Hersfeld war, müssen wir schließen, daß er durch Konrad II. zum Bistum befördert ist. Er starb am 7. Nov. 1051.[5] Nun folgte Meinwerks Neffe Imad und wurde am Weihnachtsfeste zu Goslar in Gegenwart des Kaisers Heinrich III. vom Erzbischof Liutpold von Mainz zum Bischofe geweiht.[6] Man könnte zweifeln, ob nicht Imad durch Wahl von Klerus und Volk erhoben ist. Er war Kleriker der Paderborner Kirche, bekleidete wahrscheinlich beim Tode seines Vorgängers eine hervorragende Stelle an der Domkirche und stand überdies als Neffe Meinwerks in hohem Ansehen. Aber wegen der seit Heinrich II. hinsichtlich der Besetzung der Bischofsstühle herrschenden Anschauungen werden wir richtiger schließen, daß Imad durch Heinrich III. befördert worden ist. Er hielt die traditionellen guten Beziehungen seiner Vorgänger zum Hofe aufrecht, wurde jedoch gegen das Ende seiner Regierung in die Wirren des Sachsenkrieges und des beginnenden kirchenpolitischen Kampfes hineingezogen. Im Sachsenkriege stand er auf der Seite seiner Landsleute und hielt auch im Jahre 1075, als die Verhältnisse bereits eine für die Sachsen ungünstige Wendung genommen hatten, an ihrer Sache fest.[7] Jedoch scheint er an den entscheidenden Kämpfen dieses Sommers nicht persönlich beteiligt gewesen zu sein.[8] Es mag sein, daß Imad, als er die Sache seiner Landsleute verloren sah, seinen Frieden mit dem Könige gemacht hat.[9] Als sodann Heinrich die Bischöfe seines Reiches zu einer Synode nach Worms entbot, erschien auch Imad dort und unterzeichnete das Dekret,

[1] S. meine Abhandlung S. 47. [2] Siehe oben S. 541.
[3] Vita Meinw. l. c. 111 f. [4] Vita Meinw. l. c. 160. RHW. 995.
[5] Necrol. Paderb. in der westfälischen Zeitschrift X. 165. RHW. 1053.
[6] Lamberti Hersfeldensis annales in MGSS. V, 155, aber irrig zu 1052.
[7] Brunonis liber de bello Saxonico in MGSS. V, 342.
[8] Am 18. August finden wir ihn in Paderborn; damals stellte er in der Krypta des Domes eine Urkunde aus (CDHW. 157. RHW. 1159).
[9] Vgl. Kl. Löffler, Die westfälischen Bischöfe im Investiturstreit und in den Sachsenkriegen unter Heinrich IV. und Heinrich V. in Meisters Münsterschen Beiträgen zur Geschichtsforschung, N. F. 2. Heft, Paderborn 1903, S. 69.

durch welches der Papst Gregor VII. am 24. Jan. 1076 für abgesetzt erklärt wurde.[1] Das werden wir allerdings nach der ganzen Vergangenheit Imads zugeben müssen, daß er nur ungern nach Worms gegangen ist und nur widerwillig das Dekret unterzeichnet hat. Imad starb bald nach der Synode am 3. Februar 1076.[2]

Zwei Schriftsteller, deren Glaubwürdigkeit allerdings in diesem Falle wegen ihrer prononciert antihenricianischen Stellung verdächtig ist, Lambert von Hersfeld[3] und Berthold von Reichenau, oder wer immer der Fortsetzer seines Annalenwerkes ist,[4] berichten, der König habe das Paderborner Bistum einem Verwandten des Bischofs Wilhelm von Utrecht versprochen, um diesen zur Weihe des neuen Erzbischofs Hildulf von Köln geneigt zu machen. Wie dem aber auch sei, Heinrich verlieh dasselbe dem Dompropst Poppo von Bamberg. Es war eine einseitige Erhebung durch den König.[5] Schaten mag recht haben, wenn er bemerkt,[6] der König habe Poppo das Bistum Paderborn verliehen, um ihn, der in den damaligen Bamberger Parteikämpfen eine so prononcierte Stellung eingenommen hatte, aus Bamberg zu entfernen und so zur Beruhigung der dortigen Verhältnisse beizutragen. Bald nach der Weihe Hildulfs, die Mitte März zu Köln stattfand, dürfte die Übertragung an Poppo erfolgt sein.[7] Ein engeres Verhältnis Poppos zum Könige scheint schon damals nicht bestanden zu haben.[8] So ist es weniger zu verwundern, daß er in der Folge zur Gegenpartei übertrat. Bereits im Frühjahr 1078 hatte er den Wechsel vollzogen. Am 3. Mai weihte er mit dem vor Heinrich IV. geflüchteten Bischof Altmann von Passau die bei dem Brande von 1058 zerstörte Klosterkirche von Abdinghof wieder ein.[9] Indem er diesem entschiedensten Anhänger Gregors VII. und Rudolfs von Schwaben bei sich in Paderborn Aufnahme gewährte, gab er in unzweideutiger Weise seine Zugehörigkeit zu dieser Partei zu erkennen. Bis zu seinem am 28. Nov. 1083 erfolgten Tode[10] ist er der Partei, die nach Rudolfs Tode Hermann von Luxemburg

---

[1] MGSS. II, 44 ff.

[2] Bertholdi annales in MGSS. V, 283. Der Todestag nach dem Necrol. Paderb. in der westfälischen Zeitschrift X 118.

[3] Lamberti Hersfeldensis annales l. c. 243.

[4] Bertholdi annales l. c. 283.

[5] Bertholdi ann. l. c. 283: Episcopus Paderbrunnensis obiit, cui Poppo praepositus Babinbergensis non omnino canonice successit, quippe a rege iam anathematizato, communicans ipsi, episcopatum suscepit. Übrigens ließen die damaligen Verhältnisse gar keine andere Art der Erhebung erwarten. Der Verfasser der Annalen, ein eifriger Gregorianer, befleißigt sich aus Rücksicht auf den späteren Parteigenossen eines möglichst milden Urteils.

[6] Annales Paderbornenses, pars I (Neuhaus 1693), S. 592. Vgl. auch Meyer v. Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V., Bd. II (Leipzig 1894), S. 630.

[7] Der König übertrug am 6. März zu Goslar Hildulf das Kölner Erzbistum. Sogleich brach er nach Köln auf, um jenen dorthin zu führen (Lamberti ann. l. c. 245; Bruno l. c. 330). Vgl. auch Löffler l. c. 78 u. 80.

[8] Vgl. auch Löffler l. c. 80.

[9] Cosmidromius Gobelini Person, ed. M. Jansen, Münster 1900, S. 34. Annales Patherbrunnenses, wiederhergestellt von P. Scheffer-Boichorst, Innsbruck 1870, S. 97 irrig zu 1079. Vgl. auch Löffler l. c. 81. Den Tag gibt das Chronicon Abdingh. (Löffler l. c. 81, Anm. 4). RHW. 1181.

[10] Das Jahr nach den Annales Iburgenses in MGSS. XVI, 437 (Ann. Patherbr. S. 99), der Tag nach dem Necr. Abdingh. (Wilmans, Additamenta zum Westfälischen Urkundenbuch, S. 22, Anm. 6). RHW. 1215.

zum Könige erhob, treu geblieben.[1] Dieser Umstand ist von Wichtigkeit, weil es dadurch ermöglicht wurde, daß nun Heinrich von Assel durch kanonische Wahl erhoben wurde und auch von seinem Bistum Besitz ergriff.

Wir haben einleitend[2] die Art der Besetzung der deutschen Bistümer bis zum Ausbruche des Investiturstreites geschildert. Heinrich IV. beobachtete dieses Verfahren trotz des immer stärker sich geltend machenden Widerspruches der Kirche während seiner ganzen Regierungszeit. Jedoch bahnte sich bereits seit der Reimser Synode vom Jahre 1049 jene neue Entwicklung an, welche durch das Wormser Konkordat ihren Abschluß fand. Naturgemäß nahmen die von der Kirche begünstigten Gegenkönige Rudolf und Hermann in der Frage der Besetzung der Bischofsstühle eine andere Stellung ein als Heinrich IV. Soweit ihr Einfluß reichte, vollzog sich dieselbe in der von der Kirche geforderten Form. Heinrich V. aber wandelte wieder in den Bahnen seiner Vorfahren.

Die Wendung in der Frage der Besetzung der Bischofsstühle trat nicht, wie man gewöhnlich annimmt, erst mit Gregor VII. ein, wenngleich die Angelegenheit unter ihm aktuell wurde und zum offenen Kampfe zwischen Papsttum und Kaisertum führte. Vielmehr hatte die Kirche bereits vorher, sobald das Papsttum aus den Banden der römischen Adelsparteien befreit war, Stellung gegen die Besetzung der Bistümer durch die weltliche Gewalt genommen. Zuerst geschah dies durch einen Beschluß, den im Jahre 1049 eine Synode zu Reims in Anwesenheit und unter dem Einflusse des Papstes Leo IX. faßte. Darin wurde bestimmt, daß niemand ohne Wahl durch Klerus und Volk zur kirchlichen Regierung befördert werden dürfe.[3] Der Beschluß sollte allgemein gelten, nicht nur für Frankreich.[5] Es war ein Verbot der Beeinträchtigung der freien Wahl durch die weltliche Gewalt.[4] Ein weiteres Investiturverbot liegt von der Lateransynode des Jahres 1059 vor. Dasselbe geht über jenes der Synode von Reims bedeutend hinaus, indem es bestimmt, daß auf keine Weise irgend ein Kleriker oder Priester eine Kirche durch Laien innehaben dürfe, sei es unentgeltlich oder um Geld. Das Verbot ist keineswegs auf die niederen Kirchen beschränkt, wenngleich es dieselben in erster Linie im Auge hat. Der Ausdruck quilibet clericus schließt vielmehr auch die Bischöfe ein.[6] Alexander II. erneuerte auf einer römischen Synode des Jahres 1063 das Investiturverbot von 1059.[7] In eine neue Phase trat die Angelegenheit mit dem Jahre 1075. Damals erließ Gregor VII. auf der römischen Fastensynode jenes scharfe Investiturverbot, welches das Signal zum Kampfe zwischen Papsttum und Kaisertum wurde. Nach der Mailänder Bistumschronik, der wir allein die Kenntnis desselben verdanken, entzog der Papst dem Könige jedes Recht bei der Besetzung der Bistümer und schloß alle Laien von der Erteilung der Investitur in Kirchen aus. Ferner bannte er alle Räte des Königs und drohte das gleiche diesem selbst an, wenn er nicht

---

[1] Die einzelnen Beweise siehe in übersichtlicher Ordnung bei Löffler l. c. 83 ff.

[2] Siehe oben S. 540 f.

[3] Scharnagl l. c. 13. Der Synodalbeschluß bei Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, tom. XIX, 741.

[4] Scharnagl l. c. 13, Anm. 1.

[5] Scharnagl l. c. 13 f.

[6] Scharnagl l. c. 20. Das Investiturverbot ist im Kan. 6 enthalten. Mansi XIX, 898.

[7] Scharnagl l. c. 22. Mansi XIX, 1052.

alsbald dieser Verordnung gehorche.[1] Wie Scharnagl des weiteren ausführt,[2] war für den Papst die Hauptsache die Sicherung der freien kanonischen Wahl; war diese erreicht, so war er bereit, das eben erfolgte Investiturverbot zu mildern und dem Könige wieder einen Anteil an der Besetzung der Bistümer einzuräumen. Der König zeigte jedoch kein Entgegenkommen, ließ vielmehr den Papst Gregor auf der Wormser Synode vom 24. Jan. 1076 absetzen und führte so einen fast unheilbaren Bruch herbei. Dem Schlage folgte der Gegenschlag. Auf der römischen Synode, welche in der ersten Fastenwoche (14. bis 20. Februar) 1076 abgehalten wurde, entsetzte Gregor den König der Regierung, entband die Untertanen vom Eide der Treue, verbot, daß man ihm fernerhin gehorche, und sprach den Bann über ihn aus.[3] Die deutschen Fürsten setzten am 15. März des folgenden Jahres auf einem Tage zu Forchheim Heinrich ab und wählten Rudolf von Schwaben zum Könige. Gregor VII. erneuerte sein Investiturverbot auf der Fastensynode des Jahres 1078 und mit der ausdrücklichen Maßgabe der Ungültigkeit der Investitur auf der römischen Synode vom September 1078 und von 1080.[4] Alle diese Verbote ließen die Erteilung der Regalien durch den Fürsten und die Leistung von Treueid und Mannschaft seitens des Belehnten unberührt.[5] Seine Nachfolger aber fügten zu dem Verbote der Laieninvestitur das Verbot, einem Laien den Lehnseid zu leisten. Das geschah zum erstenmal durch die Synode von Clermont im Jahre 1095, welche in Anwesenheit des Papstes Urban II. abgehalten wurde.[6] Damit hatte die Spannung zwischen den Forderungen der im Papsttum verkörperten Reformpartei und der im Königtum Heinrichs IV. verkörperten alten Richtung den höchsten Grad erreicht. Indem man in der Folge mehr und mehr das geistliche und weltliche Element in der Besetzung der Bischofsstühle unterscheiden lernte, auf der weltlichen Seite sich die Überzeugung Bahn brach, daß die Übertragung des bischöflichen Amtes und somit auch die Bezeichnung der Kandidaten Sache der Kirche sei, man auf der kirchlichen Seite aber die Überzeugung gewann, daß man die Belehnung mit den Regalien ohne Schädigung berechtigter kirchlicher Ansprüche dem Könige zugestehen könne, näherte man sich gegenseitig und fand endlich in dem Wormser Konkordate einen billigen Ausgleich. Dasselbe wurde am 23. Sept. 1122 zwischen Kalixt II. und Heinrich V. abgeschlossen. In demselben verzichtete der Kaiser auf jede Investitur mit Ring und Stab und gestattete allen Kirchen seines Reiches kanonische Wahl und freie Konsekration. Der Papst aber räumte dem Kaiser das Recht ein, den Bischofs- und Abtswahlen in Deutschland anzuwohnen und dem Erwählten, also noch vor der Weihe, die Regalien mittels des Zepters zu verleihen.[7] Das Wormser Konkordat ist für die Folgezeit die Grundlage der Beziehungen zwischen der Kirche und dem deutschen Reiche geblieben.

---

[1] Gesta archiepiscoporum Mediolanensium in MGSS. VIII, 27: Praefatus papa, habita Romae synodo, palam interdicit regi, ius deinde habere aliquod in dandis episcopatibus omnesque laicas ab investituris ecclesiarum summovet personas . . . Scharnagl l. c. 30 ff. Meyer v. Knonau l. c. 454 f.

[2] l. c. 32.

[3] Meyer v. Knonau l. c. II, 639.

[4] Scharnagl l. c. 34 ff. 59.

[5] Scharnagl l. c. 41.

[6] Scharnagl l. c. 59. Kanon 17 b. Mansi l. c. XX, 817.

[7] Mon. Germ. Ll. II, 75 f.

Wie schon bemerkt,[1] vollzogen sich in dem Machtgebiete der Gegenkönige Rudolf und Hermann die Bischofswahlen im Sinne der kirchlichen Forderungen. Wie aber gestaltete sich die Form der Erhebung im einzelnen? Rudolf mußte bei seiner Wahl unbeeinflußte kanonische Wahl der Bischöfe geloben.[2] Und in der Tat fand unter ihm die Wahl der Bischöfe ohne Mitwirkung des Königs statt. Dies sowie die näheren Umstände der Wahl ersehen wir aus dem Berichte Bertholds über die Erhebung des Bischofs Wigold von Augsburg, der ersten innerhalb der Rudolfinischen Partei. Dieselbe darf uns als typisch für die späteren Erhebungen unter Rudolf gelten. Wigold, Propst der Augsburger St. Moritzkirche, war von Klerus und Volk und dem größeren Teile der ritterlichen Mannschaft des Bistums Augsburg in kanonischer Weise gewählt. Am Ostertage (8. April) 1078 wurde er in Goslar unter Zustimmung des päpstlichen Legaten und der anwesenden neun Bischöfe von seinem Metropoliten Siegfried von Mainz zum Bischofe geweiht und ordiniert. Unter der Ordination ist hier, wie der Annalist selbst erklärend beifügt, die Investitur mit Ring und Stab und die Einweisung auf den Bischofsstuhl zu verstehen. Hierauf übertrug ihm der König alles, was ihm an Rechten inbetreff der Kirchengüter zustand.[3] In der von Rudolf vorgenommenen Übertragung sieht Scharnagl mit Recht eine solche zur Leihe, welche wohl in Form einer symbolischen Investitur erfolgte und mit Leistung der Mannschaft verbunden war.[4] Was näherhin Gegenstand der königlichen Übertragung war, ob nur die Hoheitsrechte oder auch das vom Reiche stammende Kirchengut, ist nicht zu entscheiden.[5] Unter Hermann von Luxemburg werden die Verhältnisse die gleichen geblieben sein. Gebhard III. wurde am 21. Dezember 1084 in kanonischer Weise zum Bischof von Konstanz gewählt und am folgenden Tage von dem päpstlichen Legaten, dem Kardinalbischof Otto von Ostia, geweiht und inthronisiert.[6] Einer Tätigkeit des Königs wird in dem Berichte Bernolds nicht gedacht, jedoch ist sein Schweigen kein Beweis dafür, daß sie sich nicht in der oben skizzierten Form geäußert habe.[7] Des Paderborner Falles werden wir unten gedenken.

Wie gestalteten sich während des Investiturstreites die Bischofswahlen in Paderborn? Abgesehen von der Erhebung Poppos, die in den ersten Anfang des Investiturstreites fällt und die wir deshalb bereits oben[8] behandelt haben, fand hier nur noch eine, und zwar eine zwiespältige Erhebung statt. Da, wie schon oben bemerkt,[9] der Bischof Poppo auf der Seite des Gegenkönigs Hermann stand, so konnte nach seinem Tode die Gregorianische Partei daran denken, ihm einen Nachfolger zu geben. Man mußte eilen, um der

---

[1] S. oben S. 546.

[2] Bruno l. c. V, 365. Meyer v. Knonau III, 6. R. Bonin, Die Besetzung der deutschen Bistümer in den letzten 30 Jahren Heinrichs IV. 1077—1105, Jena 1889, S. 56.

[3] Bertholdi ann. l. c. 310: . . . Cui rex post peracta legittime omnia quae ad ordinationem ipsius pertinebant, videlicet anulo, virga pastorali et cathedra episcopali ab archiepiscopo Mogontino susceptis, ex sua parte quicquid regii iuris fuerit in procurandis bonis aecclesiasticis diligenter commendavit. Bonin l. c. 59 f. Meyer v. Knonau III, 122 f. Scharnagl l. c. 36.

[4] l. c. 37. Bonin l. c. 64.

[5] Scharnagl l. c. 37.

[6] Bernoldi apologia pro Gebhardo Constantiensi episcopo bei Ussermann, prodr. II, 381 f. (nach Bonin l. c. 72, Anm. 1).

[7] Anders Bonin l. c. 74.

[8] S. 545. [9] ebenda.

Gegenpartei gegenüber das Prävenire zu spielen, und so wird man noch im Jahre 1083 zur Wahl geschritten sein.[1] Der Erkorene war Heinrich von Assel, Sohn des Grafen Gottschalk, Subdiakon der Hildesheimer Kirche.[2] Zwar berichten die Paderborner Annalen, daß der König Hermann ihn zum Nachfolger Poppos bestellt habe,[3] doch meldet die Magdeburger Bistumschronik, welche gut unterrichtet sein konnte, ausdrücklich, daß er kanonisch erwählt sei,[4] und ist mit Bonin[5] und Löffler[6] anzunehmen, daß er in kanonischer Wahl durch Klerus und Volk erhoben sei. Am 31. März 1084 begegnet uns der neue Bischof zuerst urkundlich.[7] Doch erstand dem Erwählten bald ein mächtiger Rivale in dem Grafen Heinrich von Werl. Dieser trat seinem Bruder Konrad seinen Erbteil ab und machte sich nach Italien auf, um sich beim Könige Heinrich IV. um das Paderborner Bistum zu bewerben. Auf Verwendung seines Bruders wurde er denn auch wirklich in Rom von Heinrich zum Bischofe von Paderborn ernannt. Nach der Magdeburger Bistumschronik erhielt er das Bistum nur durch offene Simonie. Der Gegenpapst Wibert gab zur Erhebung Heinrichs seine Zustimmung.[8] Aus den nun folgenden Kämpfen um den Besitz des Bistums erwuchs diesem schweres Unheil.[9] Über ihren Verlauf wissen wir wenig. Zunächst scheint sich Heinrich von Assel in Paderborn behauptet zu haben. Am 20. Jan. 1085 nahm er an dem Friedenskonvente in Gerstungen-Berka teil.[10] Später aber mußte er seinem Gegner weichen. Gegen 1090 verließ er Paderborn und ging nach Magdeburg.[11] Hier wurde er freundlich aufgenommen und im Jahre 1102 zum Erzbischofe gewählt.[12] Als solcher ist er am 15. April 1107 gestorben.[13]

Als der junge Salier Heinrich sich gegen seinen Vater erhob, machte Heinrich von Werl seinen Frieden mit der Kirche. Nachdem sein Metropolit Ruthard von Mainz noch kurz vorher zu Quedlinburg die Suspension über ihn ausgesprochen hatte,[14] unterwarf er sich auf der Synode zu Nordhausen im Mai 1105. Das Urteil über ihn wurde dem Papste selbst vorbehalten.[15] Heinrich beeilte sich, seine Angelegenheit vor dem Papste persönlich zu bereinigen. Er reiste, wohl im Frühjahr 1106, nach Rom und wurde durch Vermittlung seiner Kirche in seiner Würde belassen.[16] Noch im August 1114

---

[1] Siehe auch Löffler l. c. 87.

[2] Ann. Path. 99. Löffler l. c. 87.

[3] Ann. Path. 99: Cui (Popponi) Herimannus rex successorem posuit Heinricum, Godescalci comitis filium de Asloe).

[4] Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium in MGSS. XIV, 407: Canonice electum (Heinricus de Werle) expulit.

[5] l. c. 77 ff. [6] l. c. 87.

[7] R. Wilmans, Additamenta zum Westfälischen Urkundenbuche, n. 22.

[8] Gesta archiep. Magd. l. c. 407: . . . per interventum predicti fratris illic more, immo errore, tunc solito venditur, emitur predictus episcopatus et cum consensu Wiperti illic sine omni filiorum illius ecclesie electione fit Heinricus episcopus. Ann. Path. 99.

[9] Gobelinus Person l. c. 35.

[10] Annales Magdeburgenses in MGSS. XVI, 176 u. Annalista Saxo ib. VI, 721. Löffler l. c. 90.

[11] Genau läßt sich das Jahr nicht bestimmen. Siehe Löffler l. c. 92. Schaten l. c. 628.

[12] Ann. Path. 107. Ann. Magdeb. l. c. 180.

[13] Löffler l. c. 93.

[14] Ann. Path. 109. [15] Ann. Path. 110.

[16] Ann. Path. 113. Scheffer-Boichorst l. c. 72. Löffler l. c. 98 ff. Meyer v. Knonau l. c. VI, 31.

stand er auf seiten Heinrichs V.,[1] zwei Jahre später aber auf seiten der Gegner.[2] Nach der Aussöhnung des Kaisers mit der Kirche erscheint er am 8. Mai 1123 wieder am Hofe.[3] Heinrich erlebte noch die Anfänge Lothars von Supplingenburg. Am 14. Oktober 1127 ist er gestorben.[4]

Das zweite Gesicht.

Ein paar grundsätzliche Bemerkungen.

Von Dr. L. Heinrichs, Bad Meinberg b. Detmold.

Unter obigem Titel[5] ist bei Bachem ein Buch Zurbonsens binnen Jahresfrist schon in zweiter Auflage erschienen: ein Beweis des hohen Interesses, welches allenthalben diesem dunklen Seelenproblem entgegengebracht wird. Das Wort „Zweites Gesicht" ist hier nicht im Sinne des „späteren Gesichtes", sondern im Sinne des „zweitartigen", anderen, zu fassen; es handelt sich um „das Vermögen der Seele, inmitten des Wachzustandes plötzlich Vorkommnisse oder Tatsachen des täglichen Lebens der Zukunft (seltener der Gegenwart) fern- und vorschauend wie mit leiblichem Auge wahrzunehmen" (Zurbonsen a. a. O. S. 11). Das Buch nimmt einen gesunden mittleren Standpunkt zwischen einer kritiklosen Leichtgläubigkeit und einer vernunftwidrigen Skepsis ein. Eine Lektüre ist besonders allen jenen dringend zu empfehlen, die von vornherein überzeugt sind, daß es nie und nirgend psychologische Rätsel gibt. Sie werden zur Überzeugung kommen, daß die Tatsachen, um die es sich hier handelt, wohl diskutierbar sind, ja eine Diskussion geradezu erheischen, sowohl was ihre Wirklichkeit, wie auch was ihre Erklärung angeht.

Besonders von letzterem Standpunkte aus möchten wir hier die Frage kurz behandeln. Doch müssen wir den eigentlichen Punkt, auf den es uns anzukommen scheint, zuerst etwas genauer bestimmen. Unter den merkwürdigen Erzählungen von Vorgesichten, die Zurbonsen als Tatsachen hinstellt, befinden sich auch mehrere Vorgesichte von freien Handlungen. Die Frage ist nun: 1. Können diese Vorgesichte als genügend verbürgt angesehen werden? 2. Wenn ja, läßt die Voraussicht dieser Tatsachen eine natürliche Erklärung zu? 3. Wenn ja, mit welchem Rechte fordern wir dann einen übernatürlichen Einfluß bei dem ihrem Wesen nach doch ganz gleichen Vorschauen der Propheten?

Die Fragen sind innig miteinander verknüpft; jede folgende ersteht mit Notwendigkeit aus der Bejahung der vorhergehenden. Dabei scheint die letzte

---

[1] Er ist Zeuge in einer Urkunde Heinrichs V., ausgestellt in Erfurt am 26. Aug. 1114. RHW. 1402.

[2] Löffler l. c. 102 f. Im Herbst 1116 war er unter den Gegnern Heinrichs auf der Frankfurter Versammlung. Ann. Path. 132.

[3] Stumpf, Reichskanzler, n. 3191.

[4] Ann. Path. 151. Todestag nach dem Necrologium Herisiense, Westf. Zeitschrift 36, 2, 58.

[5] Das zweite Gesicht (Die „Vorgeschichten") nach Wirklichkeit und Wesen von Prof. Dr. Friedr. Zurbonsen. 2. verm. Auflage. Köln a. Rh., Verlag und Druck von J. P. Bachem. Preis 2 M, geb. 2,80 M.

ohne weiteres dahin beantwortet werden zu müssen, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Gegenstand des Vorschauens der „Kieker“ [1] und der Propheten nicht besteht. Mag es sich beim Vorhersehen der Propheten um große, weltgeschichtliche Ereignisse handeln – was nicht immer erforderlich ist –, während bei den Kiekern mehr das Alltagleben in seinen Zusammenhängen von kleinen Ereignissen geschaut wird, das Wesentliche bei den Aussagen beider ist doch immer dies, daß Ereignisse geschaut werden, die noch keinen mit natürlichen Mitteln zugänglichen Grund haben, Tatsachen, deren Verwirklichung in der Indifferenz des freien Willens liegt.

Es steht ein Mann auf und sagt unter Tränen der inneren Rührung voraus, daß in nicht allzu ferner Zeit eine bestimmte große Stadt, die jeder für uneinnehmbar hält, von einem Fürsten, an den niemand denkt, bis auf den Grund zerstört werden wird. Man mag diese Vorhersage anstaunen, wie man will, niemals wird dieselbe mich bewegen, diesen Mann als Gesandten Gottes zu betrachten, wenn ich annehmen kann, daß es auch auf rein natürliche Weise möglich ist, die freie Zukunft vorauszusehen.

Wollen wir also die Übernatürlichkeit der Prophetie retten, so müssen wir unbedingt eine der ersten von den oben gestellten drei Fragen verneinen: wir müssen entweder leugnen, daß es sich bei dem zweiten Gesicht je um das Vorhersehen einer freien Tat handelt, oder aber, wir müssen jede natürliche Erklärung ausschließen.

Man wird uns vorwerfen, dies „entweder – oder“ sei nicht wissenschaftlich, nicht voraussetzungslos und nur durch die Angst eingegeben, die übernatürliche Grundlage unserer christlichen Offenbarung preisgeben zu müssen. Doch ist das ein Trugschluß. Mit Hilfe der einfachen Vernunft sind wir dazu gelangt, zu erkennen, daß die freien Willensentschlüsse, weil des eindeutigen natürlichen Grundes entbehrend, nicht im voraus erkannt werden können, es sei denn durch Offenbarung desjenigen, der auch beim Schauen des Zukünftigen nicht auf die Analyse des Grundes angewiesen ist, sondern alles, auch das Kontingente, auch die freien Handlungen, sieht „prout sunt in sua praesentialitate“ (S. Th. p. I. q. 14 a. 13 c.). Daraus haben wir geschlossen, daß das **sichere** Vorhersagen einer freien Handlung ohne übernatürlichen Einfluß Gottes nicht möglich ist, wir haben derlei sicheres Erkennen der Zukunft als Beweis für die Wahrheit der angeblichen göttlichen Mission des Schauers aufgefaßt. Wenn wir also jetzt an die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des freien Zukünftigen nicht glauben wollen, so ist das nicht eine Folge unseres dogmatischen, sondern unseres philosophischen Standpunktes.

Übrigens ist es klar, daß gegen Tatsachen kein Argument gültig ist. Sollte je in durchaus einwandfreier Weise sowohl die Tatsächlichkeit wie die Natürlichkeit des Vorausschauens einer freien Handlung feststehen, so müßte allerdings das fallen, was wir auf die entgegengesetzte Annahme aufgebaut haben. Solange das aber nicht geschehen ist, können wir wohl großen Schwierigkeiten begegnen, wenn wir uns zu entscheiden haben, ob wir im einzelnen Falle, salvo meliori iudicio, entweder die Tatsächlichkeit, oder aber das rein natürliche Erkennen des Faktums in Zweifel ziehen sollen; unzweifelhaft aber sind wir zum einen wie zum andern **im Prinzip** berechtigt. Zu jedem

[1] Bezeichnung für diejenigen, die mit dem Vorschauen begabt sind.

Teile dieser Alternative nun lassen sich gerade inbezug auf das Zurbonsensche Buch einzelne wichtige Bemerkungen machen.

I.

Ist die Tatsächlichkeit des Vorausschauens von freien Handlungen verbürgt?

Es ist zu beachten, daß es sich hier nur um sicheres Erkennen, um Schauen handelt, nicht um konjekturales Wissen. Ich kann mit ziemlicher Bestimmtheit voraussagen, daß auf dem belebten Bahnhof X. mindestens ein Fahrgast den dann und dann abfahrenden Zug versäumen wird, aber das ist kein sicheres Erkennen, sondern nur Konjektur. Das Eintreffen einer derartigen Voraussage beweist gar nichts für den natürlichen oder übernatürlichen Grund, der das Erkennen ermöglichte. Eine Wahrsagerin sagt dem verschämt zu ihr kommenden jungen Mädchen, daß es einen jungen Mann gern habe, daß dieser es gut mit ihm meine, daß aber eine andere Person ihm übel wolle: das wird alles wahrscheinlich stimmen, aber es war nur Konjektur, es war Analogieschluß: gewöhnlich, oder wenigstens oft ist es so: also wird es auch jetzt so sein, von sicherem Erkennen ist keine Rede. Es müßten demnach aus der Betrachtung alle jene Tatsachen ausgeschieden werden, wo eine Wahrscheinlichkeit, wenn auch vielleicht kaum sichtbare, für das spätere Eintreten der freien Handlung vorlag. Daß die Söhne eines seßhaften Vaters sämtlich nach Amerika auswandern, ist vielleicht sehr wahrscheinlich für denjenigen, der zufälligerweise weiß, daß alle Brüder des Vaters und der Mutter gleichfalls ausgewandert, in Amerika reich geworden sind und ihre Familie herüberzuziehen streben.

Es muß ferner das Erkennen einer wirklich freien Handlung sein, oder einer so zufälligen, daß sie einer freien darin gleichkommt, daß sie noch nicht in einem eindeutigen Grunde existiert, aus welchem sie allenfalls geschlossen werden könnte. Wenn es sich um sicheres Erkennen der freien Zukunft handelt, so bietet dieselbe keine Möglichkeit der rein natürlichen Erkenntnis. Hingegen können die Wirkungen der physisch-chemischen Kräfte vorausberechnet werden. Das Voraussagen einer Sonnenfinsternis ist darum nichts allzu Erstaunliches. Ist aber ein Ereignis das Resultat des Ineinandergreifens mehrerer Kräfte, so wird das Berechnen schwieriger, wenigstens das sichere Berechnen, wie z. B. beim Wetter.

Oft übersteigt die Berechnung überhaupt die moralische Möglichkeit des Menschen. Es ist sicher, daß der Turm San Marco von Venedig blinden und festen Naturgesetzen gefolgt ist, wenn er langsam den physischen Zusammenhang verlor und in sich zusammenstürzte. Welcher Physiker aber würde es unternommen haben, den Moment mit Bestimmtheit vorauszusagen, in welchem der Turm zusammenbrechen werde? Was wir täglich in den Zeitungen von Gutachten und deren geringer Übereinstimmung mit dem wirklichen Eintreffen der Ereignisse lesen, zeigt zur Genüge, wie sehr der Berechnungskreis des Menschen beschränkt ist.

Noch mehr wird dieser Kreis dadurch beschränkt, daß es sich meistens bei den in Frage kommenden Ereignissen um ein Ineinandergreifen von verschiedenen, an sich schon fast nicht berechenbaren Naturkräften und dem freien Willen des Menschen handelt. Würde ein Physiker den Zusammensturz des San Marco-Turmes aus dessen physikalischer Beschaffenheit heraus wirklich

für einen bestimmten Augenblick vorausgesagt haben, so würde es sich doch immer um ein bedingtes Voraussagen handeln und die Bedingung einschließen, wenn er bis da nicht gestützt wird, wenn nicht vorher ein besonders starker Sturm, ein Erdbeben oder dergl. oder aber eine gewaltsame Zerstörung des Turmes seitens der Menschen stattfindet.

Trotzdem darf aus einem anderen Grunde das Berechnungsfeld nicht zu sehr begrenzt werden, ja, soweit es sich um einfache Möglichkeit und nicht um Gewißheit handelt, muß es beträchtlich erweitert werden.

Denn erstens kann es sich um ein konjekturales Berechnen handeln, das subjektiv als sicheres Wissen empfunden worden ist, zweitens handelt es sich bei den Tatsachen des zweiten Gesichtes meistens um einseitig veranlagte oder einseitig ausgebildete, oder wenigstens augenblicklich einseitig disponierte und gestimmte Personen; was das aber für eine Bedeutung in bezug auf die Erweiterung des Berechnungsfeldes haben muß, ist jedem klar, der sich die Mühe gegeben hat, irgendein Handbuch der experimentellen Psychiatrie zu studieren.

Kann doch die Aufmerksamkeit für natürliche Berechnungsfaktoren, die dem gewöhnlichen Menschen entgehen, wie auch die Berechnungskraft ins unglaubliche gesteigert werden. Beßmer berichtet in seinem Buche „Störungen im Seelenleben" nach Braid von einer Person, die aus einer Anzahl Handschuhe stets jedem die richtigen herauslangte. Diese Person ließ sich einfach, ohne sich darüber irgendwie klar zu sein, durch ihren Geruchsinn leiten, was sich dadurch beweisen ließ, daß die Person ihre Fähigkeit ganz und gar verlor, sobald sie die Nase verstopft hielt. Sollte es da so ganz unerklärlich sein, wenn etwa ein Arzt, der beim Anblick einer scheinbar ganz gesunden Person deren nahes Ende vorausahnt, mit seiner Ansicht recht behält? Hat nicht schon der Seelsorger, der oft am Krankenbette weilt, einen sicheren Blick für wirkliche und scheinbare Anzeichen von Leben und Tod? Muß das nicht beim Arzt weit ausgeprägter sein! Wollte er den Grund, worauf er sich bei seiner Voraussage stützt, wissenschaftlich analysieren, so würde er meistens in Verlegenheit kommen; trotzdem wird ihn sein Gefühl selten trügen.

Eine Unmenge von Tatsachen müssen aus diesem Grunde aus unserer Betrachtung, wo es sich um das sichere Voraussehen des frei Zukünftigen oder des diesem Gleichkommenden handelt, einfach ausscheiden.

Auch Beßmer bespricht in seinem Aufsatz über das zweite Gesicht in den Stimmen von Maria-Laach[1] diese Einschränkung; wir möchten aber viel weiter gehen als er. Das Fernsehen z. B. vermögen wir nicht als gleichwertig mit dem Voraussehen zu erachten. Wenn auch ein Schauen von hier nach Amerika das normale Vermögen des Menschen übersteigt, so ist es doch nicht innerlich und absolut unmöglich. Das Voraussehen einer zukünftigen freien Handlung aber ist absolut unmöglich. Was moralisch unmöglich ist, könnte ja, absolut genommen, in besonderen Fällen, deren Bedingungen uns nicht ohne weiteres bekannt zu sein brauchen, möglich[2] sein. Wäre die Voraussage der zukünftigen freien Handlung nur moralisch unmöglich, so könnten wir darin nicht einen unbedingt sicheren Beweis für die Übernatürlichkeit der Sendung des Propheten sehen. Und dasselbe möchten wir bezüglich aller Wirkungen

[1] 1909 Heft 3 u. 4.

[2] Daß es eine moralische Unmöglichkeit gibt, die der metaphysischen und absoluten an Beweiskraft gleichkommt, soll damit nicht in Abrede gestellt sein; aber wer will im Einzelfall mit Sicherheit die Grenze angeben?

sagen, deren eindeutige Ursachen schon bestehen, wenn die Deutung selbst auch moralisch noch so unmöglich erscheinen mag. Vielleicht wären wir infolge dieses Prinzips genötigt, manche Begebenheiten im Leben verschiedener Heiligen und Seligen als nicht notwendig übernatürliche Offenbarungen anzusehen, doch sehen wir darin weiter keinen Nachteil.

Wenn wir nach diesen Bemerkungen noch einmal fragen: „Ist die Tatsächlichkeit des Voraussehens freier Handlungen verbürgt?" so kommen, soweit es sich um das Zurbonsensche Buch handelt, von vornherein nur einige Fälle in Betracht. Aber auch in bezug auf diese paar Fälle möchten wir kein Urteil wagen. Es gibt ja nichts Subjektiveres als die Kritik. Das Zeugnis, das dem einen genügt, erscheint dem anderen nicht hinreichend. Die Kriterien in bezug auf die Kompetenz und die Zuverlässigkeit der Zeugen sind äußerst dehnbar. Wollten wir deshalb jeden einzelnen Fall, den uns Zurbonsen berichtet, analysieren, um sodann einen ablehnenden Standpunkt geltend zu machen, so würde damit der wissenschaftlichen Methode Zurbonsens nicht zu nahe getreten sein.

Zurbonsen hat in der jetzigen zweiten Auflage seines Buches einen kritischen Anhang beigefügt, wo einige Zeugnisse bezüglich einzelner wichtiger Fälle zusammengestellt sind. Nicht jedem werden diese Zeugnisse genügen. So kommt wohl gleich im ersten Falle alles darauf an, ob der Seher selbst oder seine Schwägerin, der er das Schauen sofort mitgeteilt hat, oder sein Bruder, dem er und dessen Braut es mitgeteilt haben, den Fall tatsächlich nicht weiter erzählt haben. Das dürfte aber nicht jedem ebenso selbstverständlich sein, wie scheinbar dem Verfasser.

Wir selbst machen zuerst noch eine Unterscheidung. Wir glauben, daß Zurbonsen die Regeln einer gesunden Kritik eingehalten hat. Wir gestehen infolgedessen, daß seine Kritik die fraglichen Begebenheiten außer Zweifel stellen würde, wenn es sich um gewöhnliche geschichtliche Ereignisse handelte.

Anderseits aber glauben wir, für die in Betracht kommenden Fälle mehr als eine gewöhnliche Kritik beanspruchen zu müssen. Wenn ich mir ein Urteil über ein bekanntes geschichtliches Ereignis bilden will, so mag die Auskunft seitens irgendeines geschichtlichen Handbuches oder eines gewöhnlichen Geschichtslehrers genügen; handelt es sich aber um einen komplizierten geschichtlichen Fall, so muß ich mich an einen Spezialforscher wenden. Bei einem Kapitalverbrechen wird man eine ganz andere Stringenz des Beweises für die Verurteilung fordern als bei einem leichten Delikt. Die Zeugnisse, die mir genügen, damit ich irgendein alltägliches Ereignis glaube, genügen mir nicht mehr, wenn die höchsten Interessen der Philosophie oder gar des Glaubens auf dem Spiele stehen. Auch hierbei wird die Kritik immer subjektiv bleiben; aber praktisch ist das Prinzip wohl unanfechtbar. Wir wollen ein interessantes Beispiel vorführen, welches sonst wenig bekannt sein dürfte.

Wenn mir jemand von einem reichen Kindersegen erzählte, wie er in den kräftigeren Zeiten des Mittelalters oft und manchmal auch heute noch unter den gesunden Landbewohnern gefunden wird, und wenn er mich aus der Erinnerung auf Familien mit 14—16 Kindern aus einer einzigen Ehe hinwiese, so hätte ich keine Mühe, das zu glauben. Sollte man mir aber bis 20 oder noch mehr gehen, so würde ich das nicht ohne besonders vollwertige Zeugnisse, Urkunden und dgl. annehmen. Wie wäre es nun aber, wenn mir einer behauptete, es sei ihm ein Fall bekannt, wo aus einer

einzigen Ehe 53 Kinder hervorgegangen sind? Damit man dies auch nicht einen Augenblick für einen schlechten Scherz meinerseits halte, will ich gleich beifügen, daß die Überlieferung eines derartigen Falles aus dem 15. Jahrhundert noch in allerletzter Zeit eine ernstliche Untersuchung von einem jüngeren, begabten Gelehrten erfahren hat.[1] Es ist nun doch wohl klar, daß bei einem so außergewöhnlichen Falle auch der Einfältigste sich nicht mit einem gewöhnlichen Zeugnisse begnügen wird, sondern die strengsten Anforderungen an die Kritik stellen wird. Und weshalb das? Kann auch das außergewöhnlichste Ereignis nicht etwa wahr sein, selbst wenn zufälligerweise ganz und gar stringente Beweise fehlen? Das wird selbstverständlich niemand leugnen wollen. Aber solange außergewöhnlich sichere Beweise fehlen, liegt für *mich* die Pflicht nicht vor, das außergewöhnliche Ereignis für wahr zu halten. Mindestens darf ich mich neutral halten, das Ereignis für möglicherweise wahr und für möglicherweise erdichtet ansehen, ja, soweit feststehende andere Wahrheiten dagegen stehen, glaube ich berechtigt zu sein, eine solche Begebenheit positiv abzulehnen. Selbstverständlich aber wiederum nur soweit die Beweise für die Tatsächlichkeit der Begebenheit nicht von außergewöhnlicher Stringenz sind. Denn das Prinzip: „contra factum non valet argumentum" muß das oberste aller Kritik bleiben.

Hierbei übersehe ich durchaus nicht, daß meine Aufstellung manchem als zu weitgehend erscheinen wird, daß der eine oder der andere schon die Apologie in Gefahr sehen wird, weil dann manche geschichtliche Beweise in der Apologetik fallen müßten. Wenn diese Furcht begründet wäre, so wäre das sehr zu bedauern, aber ich sehe nicht, wie dadurch das Prinzip von der Notwendigkeit außergewöhnlicher Stringenz der Beweise bei außergewöhnlichen Ereignissen widerlegt wäre.

Im übrigen teilen wir jene Furcht absolut nicht. Bei dem Fundamente der Offenbarung handelt es sich um ein ganzes Gebäude, wo die Festigkeit des Ganzen nicht von der *absoluten* Festigkeit eines jeden Teiles in seiner *Isolierung* genommen, sondern von der Festigkeit einiger Grundpfeiler abhängt. Als dergleichen Pfeiler können wir die Gottheit Christi, die Stiftung der Kirche u. dgl. bezeichnen, woraus sich die anderen Wahrheiten autoritativ ergeben. Und diese Grundwahrheiten darf man sich ja ruhig von allen Seiten ansehen. Wir haben das volle Vertrauen, daß das Opfer, welches wir brachten, als wir so außergewöhnliche Dinge gläubig annahmen, wie die Gottheit eines in unserer Natur erscheinenden Menschen, vollauf vernünftig motiviert war durch die außergewöhnlich sicheren Zeugnisse, die wir, sei es in seinen wunderbaren Taten finden, die uns glaubhaft überliefert sind, sei es in den Zeugen, etwa den Aposteln oder den Märtyrern. Wollte man jedes der Zeugnisse analysieren, auf denen unsere Annahme von der Gottheit Christi beruht, so würde man da vielleicht wiederum in dem einen oder dem anderen eine nicht absolute Stringenz finden, aber alle zusammen genommen machen den stringenten Beweis für die Gottheit Christi und daher für seine Autorität in jeder Beziehung aus. Nicht *außergewöhnliche Beweise und Zeugnisse* verlangen wir ja, sondern eine *außergewöhnliche Stringenz* der Beweise, *unanfechtbare* Zeugnisse, ob

[1] „Die Schmotzerin von Bönnigheim", Vierteljahrsheft des Zabergäu-Vereins 190-. Von A. G. Kolb. Druck von G. Knapp, Brackenheim (Württ.).

es sich um die Wunder und die Gottheit Christi handle, oder um die Annahme der Voraussicht freier Handlungen, oder um sonstwie außergewöhnliche Tatsachen.

Kommen wir zu unserem eigentlichen Thema zurück. Als Beispiel, wie sehr wir praktisch uns immer durch das Prinzip leiten lassen, daß außergewöhnliche Tatsachen auch eine außergewöhnliche Stringenz der Beglaubigung fordern, soweit geschichtliche Tatsachen dieser Stringenz überhaupt zugänglich sind,[1] hatten wir die Schmotzerin von Bönnigheim zitiert. Jeder, der diese interessante Broschüre zur Hand nimmt, wird in sich den Kritiker entdecken, er wird sich auf jeder Seite, die er liest, ertappen, wie er sich unwillkürlich den Beweisen des Verfassers zu entziehen strebt und schließlich nur der außergewöhnlichen Stringenz sich ergibt.

Wir wollen nun die Schmotzerin und ihre 53 Kinder, da wir an der Frage der Geschichtlichkeit oder Nichtgeschichtlichkeit derselben kein direktes Interesse haben, ganz und gar in ihren Würden lassen. Machen wir aber die Anwendung auf das Vorausschauen einer freien Handlung, so müssen wir, wollen wir nicht leichtfertig vorgehen, immer eine außergewöhnliche Stringenz der Beglaubigung fordern.

Es liegt nicht im Interesse dieser Zeilen, die praktische Anwendung auf die von Zurbonsen vorgebrachten Fälle zu machen. Wir trauen uns darin nicht mehr Kompetenz zu als jedem anderen einfachen Theologen auch. Wir wollten denjenigen, der Zurbonsens interessantes Buch lesen und studieren will, nur mahnen, im Interesse der Berechtigung seines Endurteils möglichst schwergläubig und ablehnend vorzugehen. Ich selbst, ich gestehe es, bekenne gern, daß ich keine Möglichkeit sehe, dem dritten der im Anhang aktenmäßig vorgebrachten Fälle den Glauben zu versagen. Ob aber bei dem notwendig subjektiven Einschlag aller Kritik ein jeder denselben Eindruck haben wird, muß dahingestellt bleiben. Wer nach der Lesung des Buches zur Überzeugung gelangt, daß kein einziger der in Betracht kommenden Fälle mit voller geschichtlicher Sicherheit feststeht, für den schwinden natürlich auch ohne weiteres die zweite und die dritte der von uns angeregten Fragen, denen wir uns jetzt noch kurz zuwenden müssen. Wenigstens darf er dieselben als rein hypothetische Fragen ansehen, deren Voraussetzung noch zu begründen sein würde.

II.

Fragen wir uns also an zweiter Stelle, ob die Fälle des zweiten Gesichtes, wo es sich um das Vorschauen freier Handlungen handelt, eine natürliche Erklärung zulassen. Unter natürlicher Erklärung verstehe ich jene, die keine direkte Offenbarung Gottes an einen geschaffenen Geist einschließt; umgekehrt ist jede Erklärung, die eine derartige direkte Offenbarung benötigt, eine übernatürliche zu nennen. Auch eine dämonische Offenbarung, wenn der Teufel die Kenntnis nicht ohne direkte göttliche Offenbarung erlangen konnte, wäre als übernatürlich zu betrachten. Und umgekehrt, wenn wir behaupten: die Erkenntnis der freien Zukunft erheischt einen übernatürlichen Grund, so behaupten wir, daß derlei Erkenntnisse selbst durch dämonische Offenbarung als solche nicht möglich sind. Letzteres

[1] Von Evidenz kann ja hier nie die Rede sein, sondern nur von einer so hochgradigen moralischen Gewißheit, daß jeder Zweifel als unvernünftig erscheint.

nun ist meine feste Überzeugung, und dadurch trenne ich mich von Zurbonsen, der eine solche natürliche Erklärung für möglich hält.

Mit Recht zitiert Zurbonsen das Wort Gutberlets: „Nach der fortschreitenden Erkenntnis, die man von abnormen Seelenzuständen gewinnt, dürfen wir an der Möglichkeit einer natürlichen Erklärung auch der scheinbar wunderbarsten Erscheinungen nicht verzweifeln" (Kampf um die Seele S. 582). Die Seele, auch in ihren rein geistigen Tätigkeiten, ist an die Mitwirkung des Sinnenlebens gebunden. Das Sinnenleben aber ist allen Einflüssen der physikalisch-chemischen Eigenschaften der Außenwelt zugänglich. Damit sind die Grenzen genau fixiert, innerhalb deren das natürliche Wirken der Seelenkräfte sich abspielen kann. Soweit in der sinnlichen Außenwelt irgendein Anhaltspunkt gegeben ist, an den die Seele, wenn auch nur in einer ihr selbst ganz unklaren und unbewußten Weise, anknüpfen kann, soweit müssen wir, solange das Gegenteil nicht bewiesen ist, eine natürliche Erklärung der Phänomene annehmen. Die spiritistischen Erscheinungen z. B. werden von den ernstesten Forschern als rein natürliche Erscheinungen aufgefaßt – soweit sie tatsächlich verbürgt sind, und soweit sie einer natürlichen Erklärung einfach widerstreben, als nicht genügend verbürgt betrachtet.[1] Anderseits aber müssen wir von vornherein jeden natürlichen Erklärungsversuch als aussichtslos ansehen, wenn der Zusammenhang mit der sinnlichen Umwelt, an den der Geist doch gebunden ist, klar ausgeschlossen ist. Das ist aber immer der Fall, wo eine freie Entscheidung des Willens mit Sicherheit erschlossen werden soll. Der Wille ist ja indifferent; er kann den Motiven widerstehen. Mit Wahrscheinlichkeit wird er den stärksten Motiven folgen; mit Wahrscheinlichkeit wird von mehreren ziemlich gleich plausiblen Motiven das eine ungefähr ebensoviele Willen besiegen, wie das andere; aber diese Wahrscheinlichkeit, die zudem nie Sicherheit wird, verfällt und wird zur bloßen Möglichkeit, wenn es sich um bedeutungslose, von vielen Einzelmotiven in der entgegengesetzten Weise beeinflußten Taten handelt.

Der Dolch, der den Cäsar ermordet hat, durchzittert, wie ein französischer Schriftsteller[2] bei einer ähnlichen Gelegenheit als Beispiel angibt, noch heute die Luft – und zwar in durchaus physischer Weise. Denn der Impuls, der durch ihn der Luft mitgeteilt worden ist, muß sich durch irgendeine Wirkung, wenn auch vielleicht ganz und gar modifiziert, als Kraftäußerung, also als Bewegung, erhalten haben. Käme es demnach auf die reine Möglichkeit an, so würde ich eher annehmen, daß einer in bewußter Weise noch jetzt das durch diesen Dolchstoß erregte Zittern der Luft verspürt, als daß irgendein indifferenter freier Akt mit Sicherheit vorausgesehen werde, etwa ob ich morgen den Brief schreiben werde, den ich schon so lange habe schreiben wollen. Denn für das erste Faktum ist wenigstens eine materielle Grundlage vorhanden, worauf die geistige Seelentätigkeit aufbauen kann, im zweiten Falle aber nicht, weil die Indifferenz des Willens als solche eben nicht gedeutet werden kann. Selbst Gott, so sagt uns deshalb Thomas, würde die zukünftigen freien Handlungen der Menschen nicht mit Sicherheit kennen, wenn er sie nur in ihrem Grunde, in der Indifferenz des Willens nämlich erkennte und nicht vielmehr auch so, wie sie an sich nach ihrer Gegenwärtigkeit sind.[3]

[1] Das ist z. B. der Standpunkt Gutberlets, der seinen letzten Vortrag im „Kampf um die Seele" überschreibt: „Der Spiritismus, ein psychologisches Problem".

[2] Guibert, Etude sur l'hypnotisme (Paris, Retaux). [3] S. Theol. p. 1. q. XIV. a. 13.

Das Unterbewußtsein der Seele, wenn man darunter nicht ein eigenes magisches Vermögen der Seele, sondern das gesamte Seelenleben, soweit es nicht deutlich und klar zum Bewußtsein kommt, verstehen will, ist ein bequemer und praktischer Begriff, den man kaum bei Erklärungen von abnormen Erscheinungen im Seelenleben entbehren kann; aber wir können ihm nicht das Unmögliche aufbürden, indem wir von ihm eine Leistung fordern, die die Natur als solche übersteigt.

Zurbonsens Ansicht, der in diesem Unterbewußtsein die Quelle und den Grund des zweiten Gesichtes sieht, erscheint uns deshalb, soweit zukünftige freie Handlungen in Betracht kommen, als ganz unhaltbar. Vielmehr müssen wir dabei bleiben, daß bei Annahme von tatsächlichen Fällen vom Voraussehen der freien Zukunft eine Erklärung nur im übernatürlichen Einflusse Gottes gefunden werden kann.

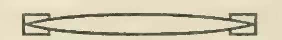
III.

Aber liegt in dieser Annahme nicht eine Herabwürdigung des Übernatürlichen? Wird das Wunder dadurch nicht zu etwas Alltäglichem gestempelt, dessen Gebrauch den Schauern zur fast willkürlichen und scheinbar ganz zwecklosen Verfügung steht?

Aber wer kann denn das Vorschauen von freien Handlungen wirklich als etwas so Alltägliches ansehen, daß dadurch die Bewunderung vor dem übernatürlichen Einflusse Gottes sinken müßte? Wir sprechen von seltenen Fällen, wo es ganz fest steht, daß es sich um die Voraussicht der freien Zukunft handelt. Vielleicht gibt es viele solcher Fälle, die aber nicht festgestellt werden können, und die infolgedessen schon unsere Hochachtung vor der Gabe Gottes nicht mindern können.

Es ist zudem mindestens zuviel behauptet, wenn man meint, diese Offenbarungen hätten keinen Zweck. Freilich weltgeschichtliche Zwecke, wie sie bei den Propheten vorlagen, werden wir hier gewöhnlich nicht entdecken können; aber es ist auch eine sehr beschränkte Anschauung, dem reichen Gotte ein solches Haushalten mit seiner Allmacht zur Pflicht machen zu wollen. Kann Gott nicht Privatzwecke, religiöses Ergriffensein der Schauer selbst, meist biederer einfacher Leute, oder eine ernste Warnung derjenigen, auf die sich das Gesicht bezieht, oder eine ergreifende Predigt für die Zeugen der Erfüllung des Geschauten beabsichtigen, und werden wir derlei Zwecke für Gottes unwürdig erklären wollen?

Es wäre Leichtfertigkeit und es hieße den geistigen Hochmut des Schauers anfachen, wollte man ohne absolute Not ein derartiges Ereignis im Einzelfalle für übernatürlich erklären, aber die theoretische Möglichkeit leugnen, wäre ebenso extrem und unvernünftig. Wir können nur wünschen, daß das Problem der Vorgesichte, speziell soweit die freie Zukunft in Betracht kommt, und zu welchem Zurbonsens Buch einen ersten soliden Grundstein gelegt hat, in der Zukunft noch eifriger erforscht werde: wir sind überzeugt, daß auch seine Lösung wie die so mancher anderen Fragen des Seelenlebens zur Beleuchtung und Rechtfertigung der einen, ewigen Wahrheit beitragen wird.



Die Bildungsfähigkeit des Taubstummblinden.

Von Joseph Krömeke, Geistl. Rat, Paderborn.

Von den 1600 Taubblinden, die es unter der augenblicklichen Erdbevölkerung geben soll und von denen 340[1] auf Deutschland kommen, befindet sich einer in der Paderborner Blindenanstalt. Er gehört zu den wenigen Ärmsten, die von Geburt an blind und taub sind, und es ist dies wohl erst der zweite Fall, in welchem man ein solches dreisinniges Kind regelrecht zu unterrichten und zu erziehen mit Erfolg versucht hat.[2] Joseph Sure aus Hesborn, Kreis Brilon, geb. 1886, brachte die ersten 13 Jahre seines für ihn licht- und lautlosen Lebens im elterlichen Hause zu, da die Bemühungen, ihn in einer Anstalt unterzubringen, bis dahin erfolglos waren. Die Kenntnisse, die er in dieser Zeit erwarb, waren freilich nicht groß. Aber gute Gewöhnung und Erziehung haben ihm die Seinigen in anerkennens-, ja lobenswerter Weise angedeihen lassen. Seine körperliche Entwicklung verlief ganz normal, und man behandelte ihn im allgemeinen wie die andern Kinder. Er zeigte sich recht bald zu manchen Hantierungen geschickt und für tätliche Verweise wegen kindlicher Unarten empfänglich. Die Eltern, selbst brav und fleißig, haben es verstanden, seine guten Anlagen und Eigenschaften zu fördern und ihn vor allen sittlichen Gefahren zu behüten. Sie beschäftigten ihn mit den verschiedensten einfacheren Arbeiten, Wasserholen, Holztragen u. dergl.; er leistete Handdienste beim Hausbau, ging mit zu den Feldarbeiten, half beim Pflanzen und Einernten. Die Betätigung seines religiösen Lebens bestand freilich in nur wenigem: er lernte das Kreuzzeichen machen, Weihwasser nehmen, die Hände falten, knieen, bei gemeinschaftlichem Beten im Hause wie in der Kirche, wohin er regelmäßig mitgenommen wurde, sich ruhig und andächtig verhalten.

So kam er im Oktober 1899 in die hiesige Blindenanstalt. Einige Schwierigkeit machte die Gewöhnung an die neue Umgebung. Er hängt mit großer Liebe an seinen Angehörigen; der Abschied von seinem Vater, der ihn brachte, wurde ihm sehr schwer. Das ist noch immer der Fall. Wenn der Vater ihn besucht, sitzt er stundenlang mit heiterm Angesicht bei ihm, Arm in Arm oder Hand in Hand; und nie äußert er größere Freude, als wenn es heimwärts in die Ferien geht.

Eine weitere Schwierigkeit lag für die Schwester, die ihn unterrichten wollte, darin, daß er gewöhnt war, nur mit Knaben zu verkehren; sobald er ein Frauenkleid wahrnahm, wandte er sich ab.

Indes diese kleinen Hindernisse wurden bald überwunden, und die Erziehung machte keine besondere Mühe.

Eine **Ausbildung** aber hatte sich nun an das wenige anzulehnen, das dem Kinde von den Sinnen noch übrig war. Das Gehör fehlt ihm vollständig. Nach spezialärztlicher Feststellung muß die Taubheit in einem Defekte des Gehörnervs begründet sein; im übrigen ist das Hörorgan, soweit nachweisbar, normal. Die Folge der Taubheit war der Mangel jeglicher geregelter

[1] Bericht über den XII. Blindenlehrerkongreß in Hamburg, Septbr. 1907.

[2] Prof. Arnould-Poitiers: Une âme en prison. Paris, H. Oudin. (Marie Heurtin, von Geburt taubblind, wurde im Kloster Larnay unterrichtet; ist ebenfalls jetzt 23 J. alt.) Der Verfasser kündigt die 4. Auflage des Buches an unter dem Titel „Ames en prison“.

Lautäußerung, der sich sogar auf die ursprünglichsten natürlichen Laute erstreckt, auf das Lachen und Weinen. Letzteres ist zumeist ein lautloses Tränenvergießen, selten mit Schluchzen verbunden. Und das Lachen besteht neben einem Mienenspiel, worin sich in der Tat die freudige Seele widerspiegelt, in abgerissenen Lauten, die dem i ähneln. Man sieht hier so recht deutlich, wie selbst die Art zu lachen und zu weinen gelernt sein will. — Obwohl das Gehör unserm Knaben ganz fehlt, gibt er sich doch oft genau wie ein Horchender, so daß man versucht sein könnte, an das Vorhandensein des X-Sinnes nach Truschel-Straßburg[1] zu glauben.

Das Angesicht ist in keiner Weise deform; die Augen erscheinen fehlerlos, sehr beweglich. Bei näherer Beobachtung nur bemerkt man, daß sie kein bestimmtes Ziel haben. Wie der Augenarzt konstatiert hat, ruht der Fehler auch beim Gesicht in dem Nerv, der wahrscheinlich durch Schwund vor der Geburt schon zerstört war. Es hat allerdings den Anschein, als ob Joseph Sure auf größere Lichtunterschiede reagiere; es läßt sich indes nicht bestimmt feststellen, ob dies auf dem Wege des eigentlichen Sehens geschieht oder durch den Gefühlsinn, ähnlich wie bei dem Horchbenehmen. Man erkennt aber auch hier deutlich, wie das Sehorgan auf diese Art Wahrnehmung abgezweckt ist. Das Auge sieht nicht nur, es sucht, es spricht. —

Zu der Seele in einem solchen Kerker, wo von Anfang an lautlose Stille und absolutes Dunkel herrscht, führt von der Außenwelt nur ein Weg, das Gefühl; denn Geruch und Geschmack kommen für die Vermittlung von Kenntnissen so gut wie nicht in Betracht. Es muß also Gesicht und Gehör ersetzt werden durch das Gefühl, freilich nicht als ob das Gefühl fähig wäre, Licht- und Lautvorstellungen zu vermitteln, sondern indem das Gefühl ein Sinnen-Vikariat übernehmen muß bei der Anregung zur Verstandesbetätigung. Jeder Sinn ist dabei ja in seiner Weise beteiligt, und es wäre wohl eine interessante Betrachtung, inwieweit z. B. der Geruchsinn ausreichte, um die Seele zum Denken anzuregen und ihr alle notwendigen Erkenntnisse zu vermitteln, ja selbst zu einer Sprache das erforderliche Mittel zu bieten. — Bei unserm Taubblinden war die geistige Ausbildung in der allereinfachsten Form verlaufen bis zu seinem 13. Jahre. Er hatte sich die Erkenntnisse, Begriffe und Urteile verschafft und gebildet auf Grund seiner wenigen und geringen innern und äußern Erfahrungen, wozu dann die primitivste Zeichensprache den Austausch der Gedanken zwischen ihm und seiner Umgebung ermöglichte. Und welche Begriffe hat er demnach wohl in die Blindenanstalt mitgebracht? Als rein intellektuelle sicher die vom „Ich und Außer-Ich“, von Ausdehnung, Bewegung, Größenverhältnis, Kraft, Schwere, Temperaturunterschiede, Zeitdauer, die von den Einzeldingen, welche seinem Tastsinn erreichbar waren; er hatte die nächsten Abstraktionen gemacht: Vorzug des Menschen in der leblosen und lebendigen Welt; Schlußfolgerungen aus der Wahrnehmung von Regelmäßigkeit und Ordnung; als sittliche Begriffe die von Gut und Böse, Gebot und Verbot, Verpflichtung und Erlaubtheit, Mein und Dein, Dankbarkeit und Liebe gegen Wohltäter, Rückschluß vom eigenen Wunsche oder Widerstreben auf das Benehmen gegen andere.

Für alles dieses reichte die unmittelbare Wahrnehmung und die ursprünglichste Zeichensprache aus. Um der Seele aber die Kenntnis fernliegender

[1] Blindenlehrerkongreß Hamburg 1907, S. 175 ff.

Dinge und Wahrheiten zu ermöglichen, dazu bedarf es einer Wortsprache. Diese mußte also das nächste Ziel bei dem Unterrichte des Knaben sein, und zwar mußte sie vermittelt werden nur durch das Gefühl. Zur Zusammensetzung der Wörter ist dabei ein Alphabet notwendig, das durch den Gefühlsinn aufgefaßt werden kann. Und so mußte derselbe Weg beschritten werden, auf dem die blinden Kinder überhaupt zur Ausbildung der Unterscheidungsfähigkeit mit dem Tastsinn geführt werden. Es sind das die Fröbelschen Arbeiten, Sortieren von Bohnen und Erbsen, Aufschnüren von Knöpfen und Perlen. Darin zeigte der Knabe eine große Geschicklichkeit. Ebenso leicht lernte er das Flechten von Strohzöpfen und deren Verarbeitung (Durchziehen) zu Matten. Anfang Sommer 1900 konnte mit einem geregelten Unterricht begonnen werden. In der richtigen Schätzung der eigentlichen Lautsprache wurde ausgegangen von der Übung der Lautbildung mit den Sprachorganen.

Das war wohl die schwerste Aufgabe und Arbeit. In rein mechanischer Weise mußte der Gebrauch des Kehlkopfes, der Mundhöhle, der Zunge, der Zähne und Lippen gelehrt und gelernt werden, um die Vokale und Konsonanten nach ihren Unterschieden und Eigentümlichkeiten ertönen zu lassen. „A" war der erste Vokal und „Ball" das erste Wort, womit man einen glücklichen Erfolg sah. Eine große Schwierigkeit war der Umstand, daß das Kind gar nicht gelernt hatte, willkürlich die Luft aus der Lunge auszustoßen, und den Luftstrom mit den Lippen zu regulieren und zu dirigieren. Bis heute ist das Blasen und Hauchen unvollkommen geblieben. — Die Laute wurden nun mit dem entsprechenden Buchstabenbilde verbunden. Er lernte auf der Setztafel die Unzial-Reliefbuchstaben in der lateinischen Form. Daran schloß sich geregeltes Lautieren und Verbindung der Buchstaben zu Wörtern und Bezeichnung der Gegenstände mit diesen Wortbildern. Mit Leichtigkeit eignete er sich die Blindenschrift — die Braillesche Punktschrift — an; zunächst das Punzieren mit Tafel und Griffel, das ein Schreiben von rechts nach links erfordert, weil auf der linken Seite des Blattes die negativen Eindrücke gemacht werden müssen, damit auf der andern — der Leseseite — das positive Bild der Reliefschrift entsteht; dann auch die Handhabung der Schreibmaschine für die Punktschrift. Ebensowenig Schwierigkeit machte ihm die Benutzung des Stacheltypenapparates für lateinische Unzialschrift. Neben dem Unterrichte in der Lautbildung brachte ihm die Schwester das Czechsche Fingeralphabet bei und noch ein selbsterfundenes durch Berühren der Stellen am Kopfe, von wo aus eine Einwirkung auf die Bildung des Lautes gelungen war.

Die Grundlage für den Gebrauch der Wort- und Lautsprache war damit gegeben. Freilich nur die Grundlage. Denn jetzt mußte Wort um Wort neu gelernt, gesprochen, gelesen, geschrieben, verstanden werden. Für alle Begriffe besaß er ja bis dahin nur die allgemeinen Bilder, die er sich selbst geschaffen hatte. Jedes derselben bedurfte also des Ersatzes, der Korrektur oder Ergänzung durch das Bild des geschriebenen oder gesprochenen Wortes. Es ist deshalb nicht zum Verwundern, daß diese Arbeit so langsam voranschritt. Die Bezeichnung für die gegenwärtigen Dinge war bald gelernt; aber für abstrakte Begriffe nahm die Aneignung und Auffassung jedes neuen Wortes viel Zeit in Anspruch. Augenblicklich mag er für etwa 150 Begriffe die entsprechenden Wortbilder verstehen und anwenden können. Für die Andeutung der Artikelformen „der, die, das, dem, den" und der Fragewörter „wo, wie, wer, was?" hat die Schwester eine besondere Hand- resp. Fingersprache mit

ihm verabredet, die im Berühren der Knöchel und Fingerspitzen besteht. Zur Verständigung mit ihm kann man also einer siebenfachen Art der Sprache sich bedienen: der primitiven Zeichensprache, der bestimmteren Finger-Wortsprache, mit Hilfe des Fingeralphabets oder der Unzialschrift auf der Setztafel, der Punktschrift mit Griffel oder auch Schreibmaschine oder endlich, indem man die großen deutschen Buchstaben — auch diese sind ihm allerdings nur vorübergehend beigebracht — mit dem Finger in seine Hand oder mit seinem Finger auf den Tisch schreibt. Damit jeder Fremde sich in etwa mit ihm verständigen kann, trägt er ein Täfelchen bei sich, das die Brailleschen Punktbuchstaben enthält, die durch deutsche Buchstaben bezeichnet sind, so daß man ihn nur die einzelnen Buchstaben der Worte berühren zu lassen braucht, die man zu ihm sprechen will. Und er seinerseits kann antworten in der eigentlichen Lautsprache oder auf die eben beschriebene siebenfache Art. Das ist immerhin ein erfreuliches Resultat des bisherigen Unterrichts, wenngleich man sich bezüglich seiner Wissenschaft vor allzukühnen Erwartungen hüten muß.

Großes Interesse und Geschick hat er gezeigt in den Modellierarbeiten. Mit Plastilina versteht er die verschiedensten Gegenstände getreu nachzubilden, auch die Buchstaben. Ebenso offenbart er eine gute Phantasie in der Handhabung der komplizierteren Baukasten. An mechanischen Einrichtungen hat er große Freude und zeigt dafür viel Verständnis. Die Einrichtung der Maschinen, die er benutzt, ist ihm ohne weiteres klar. Die Anordnung der Räder und die Wirkungsweise der Feder oder des Gewichtes bei der Uhr konnte ihm sehr rasch verständlich gemacht werden. An seiner Taschenuhr liest er mit den Fingern die Zeit richtig ab. Seine tägliche gewöhnliche Beschäftigung besteht in Bürstenbinderei. An Exaktheit wird er darin von seinen Mitarbeitern nicht übertroffen. Er bindet sogar die weißen Ränder in die schwarzen Bürsten; die schwarzen und weißen Borsten unterscheidet er durch den Geruch. In Haus und Garten hat er sich eine große Bewegungssicherheit angeeignet, und wenn man ihn in dem Verkehr mit den übrigen Blinden oberflächlich beobachtet, sollte man nicht glauben, daß sein inneres Leben vollständig licht- und lautlos verläuft.

Besonders interessant ist es, den Gang seiner Rechenkenntnisse zu verfolgen. Er ist kein geborner Rechenkünstler; aber es ist der Schwester gelungen, ihn das Zählen zunächst an den Fingern und mit Klötzchen und dann auch in freien Worten zu lehren. Das ergab weiterhin den Begriff der Summe und Differenz ohne besondere Schwierigkeit; aber meisterhaft hat die Lehrerin es verstanden, daraus ihm das Verständnis für Produkt und Quotient zu vermitteln durch Zusammenfassung gleicher Summen und Subtraktion gleicher komplexer Größen. Bis jetzt beherrscht er die vier Spezies im Zahlenkreise von 1—30. Zum Rechnen benutzt er eine Setz-Tafel mit Quadraten-Netz, das zur Aufnahme der mit erhabenen arabischen Ziffern und den mathematischen Zeichen $+ - \times : =$ versehenen Typen geeignet ist.

Was wir bei der Lektüre des Lebens- und Bildungsganges einer Helen Keller, der so erstaunlich hochgebildeten — freilich nicht von Geburt an — Taubblinden, tief bedauern müssen, ist, daß sie keine Unterweisung in der positiven Religion erfuhr. Bei unserm Joseph Sure wird dieses als das höchste Ziel angestrebt, daß er die Wahrheiten der Religion so vollkommen, als es überhaupt bei ihm möglich ist, erfaßt und befolgt. Sein Katechismus, seine biblische Geschichte und sein Gebetbuch sind natürlich bis jetzt noch sehr

einfach. Aber wenn wir berücksichtigen, daß bei ihm in diesen 10 Jahren des Unterrichts täglich höchstens 1 Stunde auf die Erlernung der Sprache verwendet werden konnte, während ein normales Kind ungefähr den ganzen Tag gerade darauf verwendet; daß ferner der Weg zur Seele nur durch den Tastsinn so überaus beschränkt und eng ist, daß endlich die körperliche und geistige Ermüdung wegen der notwendig intensiveren unterrichtlichen Arbeit sehr bald eintritt – wie denn in Wirklichkeit viele Jahre hindurch bei unserm Knaben nach einer halben Stunde geistiger Tätigkeit die Spannkraft vollständig versagte –, dann werden wir es als einen glücklichen Erfolg ansehen müssen, daß er in diesem Jahre zum Empfange der hl. Sakramente der Buße, des Altars und der Firmung disponiert werden konnte. Offenbar aber hat Gottes Gnade zu dieser Disposition viel beigetragen; davon waren alle diejenigen überzeugt, die ihn an dem Erstkommuniontage in seinem strahlenden Glück gesehen haben.

Wenn man einem solchen Falle auch nicht „eine große philosophische Bedeutung beimessen darf, weil er für die Existenz einer menschlichen Seele einen unumstößlichen Tatsachenbeweis liefere"[1] – denn dieser Beweis wäre wesentlich derselbe, der sich bei jedem andern Menschen führen läßt –, so ist doch auch die früher herrschende Ansicht völlig widerlegt, wonach einem von Geburt dreisinnigen Menschen die hl. Kommunion überhaupt nicht gespendet werden könnte.[2] Man nahm eben an, daß ein solcher zur Unterscheidung von Gut und Böse, zur Erkenntnis der notwendigsten Glaubensstücke nicht gelangen könnte. Noldin[3] schreibt sogar von den Taubgebornen: „Licet enim surdi et muti usu rationis non careant, cum tamen propter defectum auditus cognitio intellectualis explicari atque evolvi non possit, ex testimonio peritorum multiplici experientia firmato ipsi discretione inter bonum et malum et cognitione illarum veritatum carent, quae necessitate medii scitu necessariae sunt. Nec signis naturalibus hae veritates eis declarari possunt, quippe qui ex defectu notionum ipsa signa non intelligant." Unser Fall zeigt, daß diese Voraussetzungen nicht zutreffen; der Tastsinn allein genügt, um das Mittel abzugeben zur Betätigung und Entwicklung des Intellektes; es fehlt dem Lehrer nicht mehr an natürlichen Zeichen zur Erklärung der notwendigen Glaubensstücke, noch auch dem Taub- oder gar Taubblindgebornen an der Fähigkeit, diese Zeichen zu erkennen.[4]

[1] „Marie Heurtin, die blinde Taubstumme", von Oskar Jacob, in „Alte und Neue Welt". Jahrg. 1901 02, 20. Heft.

[2] Lig. V. 303: „Mutis, surdis et simul caecis a nativitate omnino neganda est communio."

[3] De Sacramentis, 1904 — De subiecto eucharistiae. Pag. 153.

[4] Schüch, Handbuch der Pastoraltheologie, Innsbruck 1899, S. 674, Fußnote 3, wo verwiesen wird auf „Salzburger Kirchenbl." 1879, Nr. 39, Seite 307. Olfers, Pastoralmedizin S. 116. — Der Taubstummenführer. Aachen 1896.

Für eine leichtere Orientierung in dieser interessanten Frage sei noch hingewiesen auf: Riemann, G., Kgl. Taubstummenlehrer: Taubstumm und blind zugleich. Berlin, Wiegandt & Grieben. 1,50 M. — Derselbe: Psychol. Studien an Taubstumm-Blinden. Berlin, Fröhlich. 1 M. — Derselbe: Taubstumm und blind zugleich. Vortrag. Jahrg. II, Heft 4 der Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Pathologie von Dr. Kemsies. Berlin, Walther. — Derselbe: Schwachsinnige Taubstumm-Blinde. In: Theorie und Praxis der Erziehung Schwachsinniger. Halle, Marhold. — Derselbe: Wissenschaftliche Ausnutzung der Lebensgeschichte Helen Kellers. Blätter für Taubstummenbildung. 1905. Nr. 12. Berlin, Staude. — Derselbe: Die Taubstumm-Blinden. Vortrag. In: Beiträge



Zu Joh. 2, 4.

Von Joseph Schäfers, Merseburg.

In der „Germania“ vom 9. Mai 1909, 1. Beiblatt zum 2. Blatt lesen wir:

„Große Schwierigkeit hat den Auslegern der Hl. Schrift stets die Stelle Joh. 2, 4 bereitet: „Weib, was ist mir und dir? meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Ein Kenner der syro-chaldäischen Sprache, in der Jesus sprach, gibt nun, wie die Apolog. Rundschau einem Artikel des von den Franziskanern in Cincinnati herausgegebenen Sendboten entnimmt, folgende interessante Erklärung: Das Wort „Weib“, das im Deutschen einen etwas harten Klang hat, bedeutet im Syro-Chaldäischen soviel wie „Frau Mutter“, ist also eine ganz ehrende Anrede. Der Ausdruck: „Was ist mir und dir?“ lautet auf Chaldäisch: Mata bain anta un ana? zu deutsch: Was ist zwischen mir und dir? Dies bedeutet keine Abweisung, sondern hat vielmehr den Sinn: Zwischen mir und dir ist nichts, es ist kein Unterschied zwischen uns, wir sind ganz desselben Sinnes in dieser Sache. Der Verfasser beruft sich zum Beweise für seine Auffassung auf verschiedene Zeugnisse und Erlebnisse, welche deutlich zeigen, daß dieser Text im Chaldäischen bis heute nicht anders verstanden werde. Ein Erzbischof habe sich sehr darüber verwundert, daß man diese Worte anders aufgefaßt habe, und erklärt, daß im Chaldäischen jener Ausdruck eine Versicherung der vollständigsten Übereinstimmung, der vollkommensten Vereinigung in der Gesinnung sei und dasselbe heiße wie: „Es ist gar nichts zwischen uns; was in deinem Herzen ist, das ist auch in meinem; wir haben unter uns nur Einen Gedanken.“ In Kurdistan würde ein jeder diesen Ausdruck nicht anders verstehen, als die vollkommenste Übereinstimmung des Herzens Jesu mit dem Herzen Mariä, als wollte er sagen: „Was in deinem Herzen ist, das ist auch in meinem; aber meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Bei dieser Erklärung ist nicht mehr zu verwundern, daß Maria sofort den Dienern Weisung gibt, alles zu tun, was Jesus ihnen sagen würde. Er wollte der stummen Bitte seiner Mutter entsprechen und die Bemerkung, seine Stunde sei noch nicht gekommen, kann dann nur den Sinn haben: ohne die liebevolle Vermittlung seiner Mutter hätte er sein erstes Wunder erst später gewirkt, oder er wolle damit nur so lange warten, bis der Weinvorrat ganz zu Ende sei und daher das Wirken seiner Allmacht von allen Anwesenden anerkannt würde.“

Die Wissenschaft hat eigentlich gar keinen Grund, sich mit der neuen „Entdeckung“ zu beschäftigen. Da diese aber in weitere Kreise gedrungen sein dürfte, ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie den einen oder anderen ahnungslosen Anhänger finden wird. Nur aus diesem Grunde sei die neue Erklärung von Joh. 2, 4 einer kurzen Prüfung unterzogen. Der in Frage stehende griechische Text lautet: *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;* die Übersetzung des „Kenners“ der syro-chaldäischen Sprache ist auf alle Fälle — ganz abgesehen von dem eigentümlichen Syrochaldäischen — falsch. Es ist darin ein bain

---

zur Kinderforschung und Heilerziehung. Heft 38. 1907. Langensalza, Herm. Beyer & Söhne. — Prof. Dr. W. Jerusalem, Laura Bridgman. Wien, Pichler. — Helen Keller: Die Geschichte meines Lebens. Stuttgart, Lutz. 5 M. — Dr. Max Ettlinger: Taubstummblind. Psychologische Skizze in Hochland. Bd. I, S. 435 f. — Derselbe: (Dr. H. Merker) Eine taubstummblinde Schriftstellerin, in Hochland, Märzheft 1905. — Braig, Apologie des Christentums, IV. Teil, 5. Vortrag.

= „zwischen" eingeschmuggelt, von dem der griechische Text nichts weiß. Ebenso weiß von diesem „bain" die alte syrische Bibelübersetzung, die Peschittha nichts. Schon damit ist der von dem „Kenner" der syro-chaldäischen Sprache gebotenen Erklärung der Boden entzogen. Der griechische Ausdruck kann nur bedeuten: „was habe ich mit dir zu schaffen?" (Vgl. Paul Schanz, Komm. über d. Evang. d. hl. Johannes, Tübingen 1884 I, 146.) Daß auch die syrische Kirche ihn so verstanden hat, mag eine Stelle aus Bar Hebraeus, dem größten Gelehrten der syrischen Kirche, beweisen. Im Kommentar zum Johannesevangelium (Gregorii bar hebhraya in evangelium Johannis commentarius, ed. R. Schwartz, Gottingae 1878, p. 6) heißt es: "מא לי ולכי אנתתא" הנו ועיפית פני לה בדמדם אנשיא הושת וצבת דתשתבהרי בברה. "לא עדכיל אתת שעתי" ... הנו. קדמית ודק לי דאכרז יומתא סגיאא ובן בתדמרתא אשרר לכרוזותי. ודלא תבהתי שמלי שאלתה. Auf deutsch: „Was ist mir und dir, Weib?" d. h. heftig antwortete er ihr, weil sie Menschliches (= irdisch) dachte (oder „fühlte") und sich ihres Sohnes berühmen wollte. „Noch ist meine Stunde nicht gekommen," d. h. zuerst geziemt es sich für mich, daß ich viele Tage predige und dann durch Wunder meine Predigt bestätige; aber damit sie nicht beschämt wurde, erfüllte er ihre Bitte." Das ist genau das Gegenteil dessen, was die Notiz der „Germania" bezüglich der Interpretation von Joh. 2, 4 behauptet. Es bleibt also dabei, daß die Worte Jesu einen Eingriff in seine messianische Wirksamkeit ablehnen wollen. „Weib" ist — wie oft soll das noch gesagt werden? — natürlich eine durchaus edle Bezeichnung Mariens, wie Joh. 19, 26 zur Genüge beweist.

Deutsche Studenten an der Universität Löwen.

Von Tharsicius Paffrath O. F. M., Löwen.

Ein nicht geringes Interesse bietet zumal für den Leser aus Rheinland und Westfalen ein Band, in dem Jos. Wils bei Gelegenheit der Löwener Jubiläumsfeier die deutschen Studenten der alten Universität behandelt.[1] Fast auf jeder Seite trifft man dort bekannte Namen; denn wie die alten adeligen Familien, so hat auch beinahe jede bedeutendere rheinische und westfälische Stadt ihre Söhne nach Löwen gesandt. Aber auch kleinere Orte sind in großer Anzahl vertreten. Und meist scheint der erste Jünger der Wissenschaft eines Ortes, der von Löwen zurückkehrte, das Lob der dortigen alma mater mit beredten Worten gepriesen zu haben; denn sehr häufig sind dem ersten andere gefolgt, so daß die nämlichen Städtchen öfter vertreten sind.

In den ersten Jahrhunderten der alten Universität scheinen die Deutschen in der Vereinigung der natio Hollandia Unterkunft gefunden zu haben. Aber seit dem Jahre 1642 bestand eine natio Germanica, deren Register uns die genannten Angaben liefern. Der „director" der Vereinigung sowie meist wenigstens zwei seiner „assessores" weisen Namen der ersten Adelsgeschlechter aus Deutschland und Österreich auf. Schon 1645 fanden sich beispielsweise in der natio Germanica zusammen: drei Studenten aus Paderborn, je einer aus Geseke, Lippstadt, Warendorf, Aachen und Weiel. Köln, Aachen, Trier, Düsseldorf, Münster, Osnabrück, Paderborn (etwa 15 mal) begegnen uns in der Folge häufiger. Daneben kommen noch vor: Hamm, Koesfeld, Arnsberg, Haselünne, Delbrück, Ibbenbüren, Beverungen, Heiligenstadt, Warburg, Dringenberg, Ahaus, Stadtlohn, Störmede, Schmalenberg, Vinsebeck, Steinheim, Himmighausen, Recklinghausen, Wiedenbrück, Brakel, Dorsten, Dülmen, Xanten, Grevenbroich, Gladbach, Kleve, Eus-

[1] Les étudiants des régions comprises dans la nation germanique à l'université de Louvain.

kirchen, Essen, Geilenkirchen, Bernkastel u. a. m. Wir sind auf manche Familiennamen gestoßen, in denen alteingesessene Familien jener Orte wohl ihre Vorfahren wiedererkennen würden.

Volksvergiftung.

Von Diodor Henniges O. F. M., Wiedenbrück (Westf.).

„Denn die Zeit ist schwer, ehrwürd'ge
Heilge Satzung wird zur Fabel,
Recht zu Aberwitz, aus Trümmern
Baut der Wahn ein neues Babel."

An dieses Wort des Dichters ward ich erinnert, als uns dieser Tage von einem im öffentlichen Leben stehenden, um das Wohl des Volkes besorgten Manne eine Anzahl „Volksschriften zur Umwälzung der Geister" zugesandt wurde. In dem Begleitschreiben hieß es: „Diese Schriften werden in Masse verbreitet, das Volk zu bilden." Erschienen sind die Flugschriften im „Druck und Verlag der Handelsdruckerei Bamberg".

Was da unserm Volke, speziell dem katholischen geboten wird, spottet jeder Beschreibung. Schon die Titel lassen ahnen, was für eine Kost dem Leser geboten wird. Heft 6. Zur Erlösung vom Wahn. Betrachtungen über Glaubensfragen von L. Frank. — Heft 15. Die hl. Knochen und der Staatsanwalt von Marianus. — Heft 22. Ist die Welt geschaffen oder ewig? Von Tschirn, Breslau. — Heft 23. Verbrennen oder verwesen? Von O. Wüst, Mannheim. — Heft 26. Von der Existenzberechtigung des Christentums. Von E. C. Marré. — Heft 28. Gotteswort oder Menschenwerk. Von E. Wolfsdorf, Nürnberg. — Heft 30. Klöster und Möncherei. Von Dr. Rüdt, München. — Heft 31. Auf der Grenze zweier Weltanschauungen. Von E. Wolfsdorf, Nürnberg. — Heft 40. Die Kirche als Gegnerin der Wissenschaft. Von Tschirn. — Heft 38. Giordano Bruno, dessen Leben, Wirken und Weltanschauung. Von Dr. P. A. Rüdt. — Heft 20. Haben wir Willensfreiheit? Von W. Spurhen. — Heft 3. Die Herrschaft der Toten. Von Kuno Faust. — Heft 24. Goethe und seine Religion. Von Ludwig Aub. — Heft 5. Der Fluch in der Religion der Liebe. L. Frank. — Ehrensäulen! Schandpfähle! Von K. Faust.

Heft 37 ist betitelt: Die Jesuiten und deren Geheimnisse (Monita secreta) vom Jesuitenpater Brothier. In der Einleitung heißt es: Der Text ist genau derselbe, wie derjenige des Originalmanuskriptes im Justizpalast in Brüssel Nr. 730. Da auf einen Druck nicht verwiesen wird, ist die Kontrolle sehr erschwert. Eine Anfrage in Brüssel müßte zunächst klarstellen, ob dort solch ein Mskpt. von der Hand des P. Brothier vorhanden ist; sodann wäre der „Abdruck" mit dem Original zu vergleichen. Daß dieses Heft zur Entfesselung der konfessionellen Hetze verfaßt ist, besagt schon das Titelblatt. Da sieht man zwei Jesuiten (es sollen jedenfalls solche sein) in geistlicher Tracht, mit demütig zur Erde gesenkten Augen. Zwei mächtige (Teufels-)Hörner werden verdeckt von einer Haube. Widerlich.[1]

[1] Inzwischen habe ich bei den PP. Bollandisten in Brüssel nähere Erkundigungen eingezogen. P. Alb. Poncelet antwortete mir: Die Geschichte mit dem P. Brothier ist eine von den enormen Verleumdungen, die gewisse Autoren im Vertrauen auf die Dummheit des Volkes mit erstaunlicher Frechheit vorzubringen sich nicht scheuen. Die Monita secreta sind einfach ein Pamphlet, das ein polnischer Priester Hieronymus Zahorowski verfaßt und veröffentlicht hat, um sich an den Jesuiten zu rächen, deren Orden er verlassen mußte. Es gibt heutzutage keinen denkenden Menschen, selbst nicht unter den Gegnern der Jesuiten, der nicht die Monita als eine Fälschung betrachtete. (Vgl. Duhr, Jesuitenfabeln, 1899 S. 76—102.) Trotzdem wird selbst die ungereimteste Verleumdung immer wiederholt, nicht ohne Schaden bei vielen anzurichten. Auch so tun Sie ein gutes Werk, wenn Sie protestieren gegen diese infamen Verdächtigungen.

Drei von den Heften möchte ich wegen ihres gemeingefährlichen Inhalts etwas ausführlicher besprechen.

In Heft 36 fragt ein Dr. Emil Fischer aus Bukarest: Was ist Religion? Er beantwortet die Frage S. 45: Religion ist natürliches, unverdorbenes Gefühl, die „Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst". . . Nur die Pfaffheit hat Religion und Kirche einerseits so miteinander verquickt und anderseits die Begriffe so unnatürlich verdreht, daß die Kirche die größte Feindin der „Religion" geworden ist. Und S. 47 gibt er in Sperrdruck nochmals sein Glaubensbekenntnis zum besten: „Man kann ein ‚blasser Atheist' und doch tief religiös sein."

Die gefährlichsten Hefte der ganzen Sammlung sind m. E. die von Tschirn verfaßten. Er geht gleich aufs Ganze. In Heft 16 behandelt er: „Die Bibel nur Menschenwerk." Sowohl das Alte als das Neue Testament seien unglaubwürdig, denn: „welches das richtige Alte T. ist, das hat noch keine göttliche Offenbarung entschieden." Weder Moses, noch Josua, noch Samuel, noch Daniel hätten biblische Bücher geschrieben, über die anderen Bücher des A. T. weiß man nichts Genaues, sie sind erst sehr spät nach langen Kämpfen von einigen in die kanonischen Schriften aufgenommen worden. Mit dem N. T. verhält es sich ähnlich. „Die allmählich entstehenden neutestamentlichen Schriften erhoben gar nicht den Anspruch, auf gleiche Linie der Heiligkeit mit den alttestamentlichen gestellt zu werden. Man fing erst im 2. Jahrh. an, sie in Sammlungen zu vereinigen. Das Ev. Matthäi ist (nicht von Matth., sondern) von unbekannter Hand geschrieben worden. Das Ev. Johannis wird von der Theologie „in immer weiteren Kreisen sogar als rein ideale Komposition betrachtet. Die 2 Briefe Petri stammen nicht von Petrus, ebensowenig der 2. u. 3. Johannis von Johannes, selbst wenn man annimmt, daß Ev. und der 1. Brief von ihm verfaßt sind. Ebenso scheiden aus 10 Briefe des hl. Paulus und die Apokalypse. Im weiteren Verlauf seiner Schrift macht Tschirn sich lustig über einzelne kath. Auslegungen dunkler Schriftstellen. Bei Besprechung des Geheimnisses der hhl. Dreieinigkeit wird er direkt blasphemisch. „Die entsprechende Lehre . . . von Gott der Mutter, Gott der Tochter und Gott dem Geist würde jeden Christen wie etwas Unmögliches anmuten. Und birgt das Weibliche weniger Edles in sich, daß es von der Idee des Göttlichen ausgeschlossen ist?" Sein Glaubensbekenntnis faßt er S. 94 f. zusammen: „Der selbständig denkende Mensch, der sich nicht von vornherein in Vorurteile und Fesseln zwängen lassen mag, prüft alles und nimmt das Gute von überall her . . . Freiheit des Geistes . . . will nicht das Böse, sondern sie baut das Gute auf, den Tempel und die Religion der Humanität."

Bei solchen Anschauungen über die Hl. Schrift darf es nicht wundernehmen, wenn Tschirn in Heft 18: Der Mensch Jesus, seine Hand ausstreckt nach dem Urheber und Vollender unseres Glaubens und ihn seiner Göttlichkeit zu entkleiden sucht. Tschirn leugnet Christi jungfräuliche Geburt, seine Gottheit, seine Auferstehung, seine Stiftung der Kirche. S. 52: „Die Bibel beweist absolut nichts Sicheres für die dogmatische Lehre von Jesus, daß er empfangen sei vom Hl. Geiste, geboren" usw. Entsetzlich klingt, was Tschirn S. 28 f. in einem christlichen Lande zu schreiben wagt: „Es ist oftmals darauf hingewiesen, daß das Christentum gleichzeitig mit dem römischen Kaisertum aufgekommen ist . . . Auch im letzteren schritt man zur göttlichen Verehrung, zur Vergottung einer menschlichen Person; es lag das wohl in der Zeit begründet."

Es sind gewiß ernste Zeichen der Zeit, daß die Feinde des Christentums so offen ihren Unglauben vor aller Welt darlegen. Es wird mit Hochdruck der Kampf gegen alles positive Christentum betrieben. Wer erinnert sich da nicht an Frenssens Hilligenlei, wo der ehemalige ev. Pastor in geradezu beängstigender Weise das christliche Empfinden verletzt hat, und doch wird das Buch von Hunderttausenden deutscher Christen gelesen.

Vor einiger Zeit brachte mir eine Mutter tiefbetrübt ein Buch, das sie in den Händen ihres 14 jährigen Sohnes fand: „Buddha, Jesus, Mohammed" von Heinr. Welzhofer, Stuttgart, Strecker & Schröder 1907.

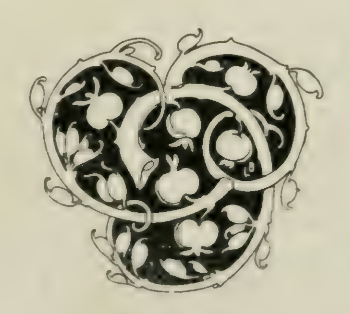
Der „mittlere" ev. Theologe, so nennt er sich selbst (S. 106), will in diesem Werk, das er mit dem Nimbus der Wissenschaftlichkeit zu umgeben versteht, vergleichende Religionsstudien anstellen, natürlich objektiv, nur objektiv. Infolge dieser seiner Objektivität kommt er zu dem Schlusse, daß an erster Stelle Buddha mit seinem Lehrsystem stehe, dann Mohammed, endlich Christus. Jeder, der das Buch liest, muß diesen Eindruck bekommen. Auf das Christentum ist der Herr natürlich sehr schlecht zu sprechen. Ich übergehe seine Ausführungen betr. Buddha, den er als einen Geistesheroen preist, und Mohammed, der ihm in gewisser Beziehung noch lieber ist als Christus.

Nach Welzhofer hat kein Apostel ein Evangelium geschrieben, trotzdem gehören sie doch zu den wichtigsten Urkunden der Menschheitsgeschichte (S. 108). Geboren wurde Jesus zu Nazareth (Bethlehem ist Dichtung). Erdichtet ist ferner die Legende von seiner übernatürlichen Zeugung und seiner göttlichen Natur (S. 111, 113). Die Stiftung einer Religionsgesellschaft lag ihm fern (S. 123 f.). Mit seinen Wundern ist es nichts (S. 129). Die Kirchenlehre, daß er freiwillig in den Tod gegangen, um das Sühnopfer für die Menschheit darzubringen, ist gänzlich unwahr (S. 142). Auferstehung und Himmelfahrt ist spätere Dichtung (S. 148 f.). Der Gott Jesus ist schließlich nur ein gewaltiger Übermensch, ein Despot, ein Phantasiegebilde (S. 154). Der eine Gott ist gespalten in drei Gottheiten, umgeben von einer fast göttlichen Mutter und vielen Halbgöttern (Heiligen), darum ist das Christentum als monotheistische Religion nicht erkennbar (S. 156). Der Hauptgedanke von Jesu Moral bleibt die himmlische Seligkeit für die Guten, die ewige Verdammnis für die Bösen. Dieser „rohe Egoismus" macht auch das Gute unmoralisch und läßt das Böse milder beurteilen. Manche Moralsysteme des heidnischen Altertums nehmen einen höheren Rang ein (S. 158). Bald nach Jesu Tode überwucherten im Christentum Äußerlichkeiten. Hierzu zählen die „sogenannten" Sakramente, die W. natürlich alle verwirft (S. 167). Nach 300 jährigem Ringen errang das Christentum den Sieg; mehr durch glücklichen Zufall, als durch höhere Vorzüge; es setzte lange Zeit Bildung und Gesittung in rückläufige Bewegung (S. 23). Auch die Sozialisten, Kommunisten und Anarchisten können ihn mit einer gewissen Berechtigung für sich in Anspruch nehmen (S. 126). Nachdem W. einen Rück- und Ausblick über die drei Religionen gehalten, wobei, wie gesagt, das Christentum am schlechtesten wegkommt, stellt er (S. 263) die Frage: Soll das Christentum ganz zu Boden sinken? . . . Wenn es sich ausbreitet, antwortet er selbst, zum Glück der Menschheit, sich offen und rückhaltlos der Kulturbewegung anschließt, dann ist das Christentum gerettet. Dann, wenn alle egoistische Moral in wahre Humanität umgewandelt, alles Unwahre aus seiner Lehre ausgeschieden, alles Kirchentum abgestreift ist, dann dürfte es die unendlich segensvoll wirkende Religion der neuen Kultur werden. — (Wollte ich all die Behauptungen W.s widerlegen, ich müßte fast die ganze Dogmatik hier auszüglich mitteilen. Ich wollte nur mal zeigen, wie man mit dem Christentnm umspringt.)

Wie freundlich! Aus vorstehender Wiedergabe ersieht man deutlich, wie sich Herr Welzhofer das neue Christentum denkt. Wenn erst alles Übernatürliche abgestreift, die Moral „veredelt", jede kirchliche Gemeinschaft zerstört ist, dann will der „mittlere" Theologe das Wort Christentum bestehen lassen. Radikaler kann man m. E. wohl kaum zu Werke gehen; fast der gesamte Offenbarungsschatz wird mit Verachtung beiseite geschoben. Obwohl Herrn W. das Nirwana Buddhas vorzüglich gefällt, spricht er sich doch nicht deutlich über seine Ansicht betr. die Fortdauer der Seele nach dem Tode aus. Sonst hat er so ziemlich alle Dogmen beseitigt.

Wenn man solche Bücher liest, dann bangt es einem für die Zukunft unseres Volkes. Bedenkt man dabei, wie andere Leute mit aller Macht auf eine Revision unserer moralischen Anschauungen hinarbeiten, dann muß man sich sagen, es geht reißend bergab. Eine Hauptruferin im Kampf für „geläuterte" moralische Begriffe ist Helene Stöcker, Dr. phil., die 1905 bei Bruns in Minden ein Buch hat erscheinen lassen: „Die Liebe und die Frauen". Darin spricht sie mit einer Offenheit über ihre innersten Herzenswünsche, die G. s. D. bei Frauen vorläufig noch eine Ausnahme bildet. In der von ihr redigierten Zeitschrift „Mutterschutz" wirbt sie weiter für die Verbreitung der neuen Moral. In wenige Worte zusammengefaßt, diese Richtung erstrebt schließlich die volle Gleichberechtigung der außerehelichen mit der ehelichen Mutter. Als Grund wird angegeben, durch diesen Wandel der bisherigen Moralbegriffe würde dem Dirnenwesen eine Schranke gezogen. Daß das Gegenteil der Fall sein würde, bedarf für den Einsichtigen keines Beweises.

Zweck dieser Zeilen ist der, unser gutes Volk zu warnen. Man nehme nie ein über religiöse Fragen handelndes Buch aus unbekannter Hand. Manche Kolportöre besitzen eine Unverschämtheit, die man nur mit der größten Energie zurückweisen kann. Man lese nie ein Buch, über das man irgendeinen Zweifel hegt. Der Schaden könnte unübersehbar sein. In zweifelhaften Fällen hole man sich Rat an zuständiger Stelle. Kolportöre, die sich nicht durch ein Schreiben vom Ortspfarrer legitimieren können, weise man von der Schwelle; besser noch, man nehme ihre Sachen und bringe sie sofort dem Geistlichen. Man unterstütze auf alle mögliche Weise den Borromäusverein, der sich ja die Verdrängung der Schund- und Schandlektüre zur Aufgabe gesetzt. Wir Geistlichen müssen heutzutage das Volk aufklären, zumal wenn es ruchbar wird, daß die Kolportöre in der Gemeinde ihr Unwesen treiben. Eine energische Erklärung von der Kanzel herab dürfte genügen, solchen Leuten das Handwerk zu legen. So erhalten wir uns und unseren Nachkommen am besten das hehre Gut des Glaubens und der guten Sitte.





I. Von den Acta Apostolicae Sedis liegen die Hefte 11—13 vor.

1. Acta Pii PP. X.

S. 485—7[1] wird das Schreiben veröffentlicht, das der Hl. Vater anläßlich des **Jubiläums des Franziskanerordens** (gegr. 1209) am 25. April d. J. an den Franziskanergeneral P. Dionysius Schuler schickte. Pius X. preist den hl. Franziskus als „vir sane mirabilis"; namentlich auch wegen der Stiftung des dritten Ordens („si nihil praeterea Franciscus egisset Ecclesiae causa, ipsum ob hanc unam rem in viris de Ecclesia singulariter meritis numerandum, verissime dixerim"). Der Franziskanerorden bekommt hohes Lob: „Instituta Franciscana, ex quo exstiterunt, eam vim beneficiorum pepererunt Ecclesiae, ut persequi omnia longum sit ac paene infinitum."

An die bayerischen Bischöfe ist ein Schreiben des Papstes vom 20. Mai d. J. gerichtet, das durch die Freisinger Bischofskonferenz veranlaßt wurde. In diesem Schreiben betont der Hl. Vater u. a. die Wichtigkeit der **geistlichen Schulaufsicht.** Der Passus lautet: „Ad salutem puerorum nimium quantum interest, elementorum scholas inspectioni et vigilantiae subesse parochorum: quam inspectionem qui de medio sublatam volunt, ideo volunt, ut liberius teneras mentes ea fingant disciplina, quae spiritu christianae religionis careat. Vos vero horum comprimere conatus perseverabitis, consentientibus, ut putamus, bonis omnibus; eo magis quia vobis in hac causa ipsae civiles leges suffragantur." Vgl. S. 487 f.

2. Die S. Congregatio Concilii hatte sich in der Sitzung vom 3. April 1909 mit mehreren Wünschen zu beschäftigen, die bzgl. der **Suppression und Translation von Festen** sowie bezgl. des **Fasten- und Abstinenzgebotes** von einigen Bischöfen zum Ausdruck gebracht worden waren. Die einzelnen Vorschläge der Kongregation hat Pius X. am 5. April bestätigt. Für unsere Gegenden beansprucht namentlich die Verhandlung über den zweiten Weihnachts-, Oster- und Pfingsttag Interesse. Der Konsultor hatte mit Bezug auf diese Tage direkt gesagt, „quum secunda illa dies generatim hodie non amplius observetur, hanc abolitionem concedi posse in casu." S. 490—5.

3. Durch Dekret der Indexkongregation vom 6. Juli 1909 (S. 554 f.) wurde eine Reihe von Büchern auf den **Index** gesetzt. Darunter sind drei dogmengeschichtliche Werke von Jos. Turmel und das Buch „La sainte Vierge dans l'histoire" von Wilh. Herzog. Über die Affäre Turmel-Dupin-Herzog-Lenain mag man den Aufsatz von Schrörs „Ein modernistischer Zwischenfall in Frankreich" in der Liter. Beilage der Köln. Volkszeitung 1908, Nr. 31, nachlesen. Auch vier Schriften von Romolo Murri sind in dem erwähnten Dekrete zensuriert worden.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

4. Der Kardinalstaatssekretär Merry del Val schreibt am 21. Mai 1909 an Dr. L. Werthmann im Auftrage des Hl. Vaters, wie sehr Se. Heiligkeit den **Caritasverband für das katholische Deutschland** schätze und sich über dessen Ausbreitung und segensreiches Wirken freue. S. 504 f. H. Müller.

II. Biblica.

1. Die Bibelkommission erließ am 30. Juni eine Entscheidung **über den historischen Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis** (S. 567—69), die wir im Auszug mitteilen: 1. Ob die verschiedenen, den historischen Sinn der drei ersten Kapitel der Genesis ausschließenden exegetischen Systeme auf festem Fundamente ruhen? Antwort: Nein. — 2. Ob gelehrt werden könne, jene Kapitel enthalten nicht die Erzählung wirklicher Ereignisse, sondern entweder fabelhafte Dinge oder Allegorien und Symbole oder teils geschichtliche, teils erfundene Legenden? Antw.: Nein. — 3. Ob insbesondere der historische Literalsinn bezweifelt werden könne, wo es sich um die in denselben Kapiteln erzählten Tatsachen handelt, die die Fundamente der christlichen Religion berühren? Antw.: Nein. — 4. Ob es erlaubt sei, bei der Erklärung jener Stellen dieser Kapitel, die die Väter und Lehrer verschieden verstanden haben, diejenige Meinung zu vertreten, der ein jeder in vernünftiger Weise zustimme? Antw.: Ja. — 5. Ob alle einzelnen Worte und Phrasen immer und notwendig im eigentlichen Sinne genommen werden müssen? Antw.: Nein. — 6. Ob unter Voraussetzung des buchstäblichen und historischen Sinnes die allegorische und prophetische Erklärung einiger Stellen zur Anwendung kommen könne? Antw.: Ja. — 7. Ob man, da es nicht die Absicht des Verfassers des 1. Kap. der Genesis gewesen sei, die innerste Grundlegung der sichtbaren Dinge und die vollständige Ordnung der Schöpfung in wissenschaftlicher Weise zu lehren, vielmehr seinem Volke eine populäre Kenntnis zu vermitteln, wie es die gemeine Redeweise in jenen Zeiten mit sich brachte, die der Fassungskraft der Menschen angepaßt war, bei der Interpretation ganz genau und immer der wissenschaftlichen Ausdrucksweise folgen müsse? Antw.: Nein. — 8. Ob es freigestellt sei, in Gen. 1 das Wort יום (= Tag) im eigentlichen (= 24 Stunden) oder uneigentlichen Sinne (= Periode) zu nehmen? Antw.: Ja.[1]

2. N. 13 Vol. I der Acta Ap. Sed. ist beigeheftet N. 1 Vol. I des neuen Organs des von Pius X. gegründeten Bibelinstitutes (s. S. 477—78), der **Acta Pontificii Instituti Biblici.** Dieselben werden je nach Bedürfnis erscheinen. Das vorliegende Heftchen enthält die Anzeigen über den Sitz des Institutes im Collegium Leonianum, die Zulassungsbedingungen, den Studienplan (die Namen der Professoren fehlen noch), den Beginn der Vorlesungen (5. Nov.) rc., ebenso den auf zwei Jahre berechneten Studienplan, die Anzeige öffentlicher Konferenzen für das erste Jahr, sowie die Mitteilung, daß außer diesem Organ noch eine Vierteljahrsschrift unter dem Titel **Commentationes Pontificii Instituti Biblici** herausgegeben werden soll und ein Sammelwerk **Scripta Pontificii Instituti Biblici.** Das erstere Unternehmen ist ein Pendant zu der seit 1892 erscheinenden Revue Biblique und zu unserer im 7. Lebensjahre stehenden Bibl. Zeitschrift, das letztere zu unseren im Jahre 1896 gegründeten Bibl. Studien und zu den seit 1903 erscheinenden Études Bibliques. N. Peters.

III. Von den neuesten **kirchenrechtlichen** Erlassen und Entscheidungen haben folgende allgemeinere Bedeutung:

1. Congregatio de Sacramentis.

18. **Juni** 1909 (S. 516—517). Die Plenarkongregation entschied über nachstehende **Dubia circa decretum de sponsalibus et matrimonio.** 1. Die Entscheidung

[1] Wir werden auf die Entscheidung zurückkommen.

der Congr. Conc. vom 28. März 1909 ad III (nicht II, wie die Acta Apost. Sedis drucken): „Eine Ausnahme (hinsichtlich der Mischehen) bestehe nur für die in Deutschland Geborenen und dort die Ehe Schließenden" ist so zu verstehen, daß auf jeden Fall beide Ehegatten in Deutschland bezw. in Ungarn geboren sein müssen. — 2. Durch die Ausdehnung der Konstitution „Provida" auf Ungarn ist zwischen Deutschland und Ungarn bezüglich der klandestinen Mischehen durchaus keine rechtliche Beziehung entstanden. Es können weder zwei in Deutschland geborene Gatten in Ungarn eine gültige klandestine Mischehe eingehen, noch können es umgekehrt zwei aus Ungarn gebürtige Gatten in Deutschland. — 3. Auch kann eine von Geburt deutsche Person mit einer aus Ungarn gebürtigen weder in Deutschland noch in Ungarn eine gültige klandestine Mischehe eingehen.

2. S. Congregatio Concilii.

22. Mai 1909 (S. 521—522). „Facto verbo cum SSmo" dispensierte die Plenarkongregation **super irregularitate ex defectu corporis** einen Priester, dem infolge Verletzung bei einem Eisenbahnunglück der rechte Arm vollständig hatte amputiert werden müssen und der sich behufs Verdeckung der Deformität eines künstlichen Armes bediente. Die Kongregation gestattete dem Priester die Zelebration der hl. Messe: „dummodo celebret in oratorio privato et, si ita Episcopo videretur, cum adsistentia sacerdotis vel diaconi."

3. S. Congregatio de Religiosis.

15. Juni 1909 (S. 523). „Ex audientia SSmi" setzte die Kongregation in einem Decretum spezielle **Klauseln fest, die in Zukunft den Säkularisationsindulten der Ordensmänner als beigefügt gelten sollen.** „Da es, von wenigen außerordentlichen Ausnahmefällen abgesehen, der Kirche nicht zum besten zu gereichen pflegt, wenn hervorragendere Diözesan-Stellungen in die Hände solcher kommen, die als Professen religiöser Orden ein Säkularisationsindult auf immer oder auf Zeit erlangt haben, oder die als Angehörige anderer religiöser Institute von den abgelegten ewigen Gelübden dispensiert worden sind; da ferner Ordensleute durch die leichte Erlangung von Ämtern, wie die Erfahrung allzu häufig gelehrt hat, versucht werden können, unter den verschiedensten Vorwänden aus dem Kloster auszutreten, so hat unser Hl. Vater Pius X. die Entscheidung getroffen, daß in Zukunft alle Reskripte, in denen Priestern oder Klerikern der höheren Weihen eine Säkularisation auf immer oder auf Zeit bezw. eine Dispens von den Gelübden gewährt wird, nur mit folgenden Klauseln, auch ohne daß ihrer ausdrücklich Erwähnung geschieht, erteilt werden. — Es sind demnach Ordensmänner, falls sie nicht etwa ein neues und spezielles päpstliches Indult erlangt haben, ausgeschlossen 1. von jedem geistlichen Amt, oder doch, wenn sie zur Erlangung von Benefizien für befähigt erklärt worden sind, von jedem Benefizium an den basilicae maiores vel minores und an den Kathedralkirchen; 2. von jedem Lehramt und von sonstigen Ämtern an den höheren und niederen Klerikalseminarien, sowie an den übrigen zur Erziehung des Klerus dienenden Anstalten, ferner an den Universitäten und Instituten, die kraft apostolischen Privilegs die akademischen Grade in der Philosophie, Theologie und kanonistischen Jurisprudenz erteilen können; 3. von jeder Anstellung an den bischöflichen Diözesan-Behörden; 4. von dem Amte eines Superiors und Leiters der Häuser männlicher oder weiblicher Religiosen, selbst wenn es sich um bloße Diözesankongregationen handeln sollte; 5. von dem Rechte des dauernden Wohnsitzes an Orten, wo der Orden oder das ordensähnliche Institut, aus dem der Austritt erfolgte, eine Niederlassung besitzt. Alle entgegenstehenden Bestimmungen sind aufgehoben." J. Schulte.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Der theologischen und philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zu ihrem fünfhundertjährigen Jubeltage gewidmet ist das verdienstvolle Werk von J. Winter und A. Wünsche, **Mechiltha, ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert** (gr. 8°. XXIV u. 391 S. Leipzig, Hinrichs 1909. 10 ℳ). Das Buch wird der Berücksichtigung der jüdischen Traditionsliteratur durch die christlichen Theologen förderlich sein. Es sei auch empfohlen als ein bequemes Hilfsmittel der Einarbeitung in die Midraschliteratur. Der Übersetzung ist der Text der Ausgabe von M. Friedmann, Wien 1870 zugrunde gelegt. Sie wie die Anmerkungen wollen beurteilt sein nach dem gesteckten Ziele, Verständlichkeit des unmittelbar vorliegenden Stoffes zu vermitteln. Die Korrekturbogen sind auch von L. Blau durchgesehen; die Frucht sind eine Reihe von Verbesserungen und Anmerkungen. Außerdem hat derselbe Gelehrte (S. XVIII—XXIV) eine Abhandlung über „Ursprung und Geschichte des technischen Ausdrucks ‚Mündliche Lehre' nebst einigen Bemerkungen über die Sammlungen der jüdischen Tradition" vorausgeschickt. Die wichtige Stelle Sir. 51, 23 („weilet in meinem Lehrhause [בֵּית מִדְרָשִׁי]) ist nicht berücksichtigt. Umfangreiche Register (S. 356—76) erleichtern die Benutzung des trefflichen Buches, dem als Anhang noch eine wertvolle Zusammenstellung „Zur Terminologie der Mechiltha" in alphabetischer Folge (S. 377—99) beigegeben ist. Neutestamentler seien auch auf die bequeme Zusammenstellung der Gleichnisse der Mechiltha (S. 356—57) aufmerksam gemacht. Möge die keineswegs leichte neue Übersetzung des schwierigen Midrasch, der Schrifterklärungen enthält, die im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts bereits gesammelt wurden, also schon früher entstanden sein müssen, das Studium einer der ältesten Quellen jüdischer Schriftauslegung fördern helfen. Das wird nicht nur unserer Kenntnis der Geschichte der jüdischen Schriftdeutung zugute kommen. Als Beispiel sei mit den Übersetzern auf Parascha Bo, 6. Abschn., zu בַּשֵּׁל verwiesen, wo bereits der angebliche Widerspruch zwischen Ex. 12, 9 und Deut. 16, 7 (Braten — Kochen des Passalammes!) behoben ist durch den Nachweis, daß בִּשֵּׁל eigentlich jede Art des Garmachens bezeichnet, sowohl das Braten (= gar gemacht im Feuer II. Chron. 35, 13; so בִּשֵּׁל Deut. 16, 7) wie das Kochen (= gar gemacht im Wasser Ex. 12, 9; Gegensatz צְלִי אֵשׁ = gebraten im Feuer, wie es gegensätzlich daselbst heißt).

Ein empfehlenswertes, sehr klar geschriebenes Studentenbüchlein über die hebräische Poesie (De poesi Hebraeorum, Friburgi Helvet.) hat uns jüngst V. Zapletal O. P. geschenkt. In der metrischen Frage hält er an seinem in den Arbeiten über Kohelet entwickelten metrischen System fest, das auf der Herrschaft des natürlichen Wortakzentes beruht, wobei die Zahl der unbetonten Senkungssilben gewöhnlich zwischen 1 und 4

schwankt, aber auch 0 und 5 sein kann. Strophen werden konzediert, die Theorien D. H. Müllers sowie J. K. Zenners aber abgelehnt. Gegen Z.s vorsichtige Anwendung dieser freien Theorie für die Textkritik wird nicht viel einzuwenden sein. Praktisch kommt man damit nämlich ungefähr auf das heraus, was Ref. früher einmal „Störung der Gleichmäßigkeit" des Stichenbaues als Kriterium der Textesverderbnis genannt hat.

Durchaus zustimmend referiert über die Strophentheorie D. H. Müllers, namentlich in ihrer neuerlichen Anwendung auf das N. T. R. Geyer-Wien (**Die Rhythmen der altsemitischen Predigt,** Memnon 1909, 77—89).

In dem posthumen Artikel **H. Gunkels israelitische Literaturgeschichte** (Zeitschr. f. wiss. Theologie 1909, 248—59) macht B. Baentsch auf einige Schwächen des wie die neuere katholische Exegese des A. T. das Prinzip der literarischen Gattung in den Vordergrund der Einleitungsfragen rückenden verdienstvollen Buches Gunkels aufmerksam. Er beanstandet besonders, daß G. zuviel konstruiert und manche literarische Entwicklung aus einer früheren Zeit für innerisraelitisch angesehen habe, weil er hier und da noch an der Neigung laboriere, „alle Dinge in Israel ab ovo anfangen und nach einem bestimmten Gesetze sich entwickeln zu lassen" (S. 258).

A. Schulz-Braunsberg behandelt **Gn. 4, 7** (Katholik 1909 II, 380—84). Er übersetzt: „Ist es nicht so? Wenn du gut bist, kannst du es, sc. das Angesicht, erheben. Bist du aber nicht gut, so lagert die Sünde schon auf dem Angesicht (לַפָּנִים st. לַפֶּתַח). Von dir soll sie abhängig sein (wörtlich = auf dich soll ihre Rücksichtnahme [תְּשׁוּקָתוֹ; s. aber Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1904, 312 ff.] sein), und du sollst über sie herrschen."

In seiner Schrift **Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David** (Berlin, 4,60 ℳ) zeigt W. Caspari-Erlangen, daß die Kräfte, die das junge Königtum in Israel emporhoben, für dieses auch ihre Schattenseite hatten, indem sie nicht wenige Unzufriedene schufen. Absalom fand deshalb eine starke Opposition gegen David vor, die ihm entgegenkam oder ihn vielmehr vorwärtsschob, an der Spitze als Macher die Sippenhäupter (Achitophel) in Israel. Das Buch bedeutet eine tüchtige Förderung unseres Verständnisses der Genesis des israelitischen Königtums, ist auch reich an treffenden exegetischen Einzelbemerkungen. II. Sam. c. 24 stellt C. wie Jos. Schäfers (Kath. 1908 II, 128 ff.) um, aber nicht wie dieser nach II. Sam. 20, 22, sondern vor II. Sam. c. 15—20. Die Volkszählung Davids gilt ihm als eine steuertechnische Vorarbeit. In einem Anhange verteidigt C. mit Erfolg die herkömmliche Datierung des Aufstandes Absaloms in den letzten Lebensjahren Davids gegen Cook (Jewish Quarterly Review 1905, 783 ff.), der den Aufstand vor II. Sam. c. 8, vielleicht auch vor c. 5 verlegen wollte. Eine Ergänzung nach der Seite der Einleitungsfragen bildet desselben Autors Abhandlung **Literarische Art und historischer Wert von 2. Sam. 15—20** (Theol. Stud. u. Krit. 1909, 317—48). Verf. sieht in der Erzählung des Absalomaufstandes den Übergang der nationalen Literatur von der Novelle zur Geschichtsschreibung. Der Autor dieses Abschnittes „zeichnet die Tatsachen in leichter Schrumpfung; doch ist die Grenze der Wiedererkennbarkeit nicht überschritten; es ist ein Ausschnitt aus der Geschichte, was er berichtet, aber es ist Geschichte" (S. 348).

Jul. Boehmer (**Jeremia und der „Euphrat",** ebendas. 1909, 448—58), weist nach, daß mit Perât Jer. 13, 4—7 nicht der Euphrat, sondern der Ort Fara (פרת = פרה der Massorethen) im Wadi Fara, eine starke Stunde nordöstlich von Anathoth, der Heimat des Jeremias, gemeint sei.

F. Feldmann, **Zur Einheit des Buches der Weisheit** (Bibl. Zeitschr. 1909, 140—50), verteidigt mit guten Gründen die Angriffe Webers und K. Linckes auf die Einheit dieses Buches. N. Peters.

Neues Testament.

Die Epistel des heiligen Jakobus, übersetzt und erklärt von Dr. Joh. E. Belser, ord. Prof. der Theol. an der Universität zu Tübingen. Freiburg, Herder, 1909. IV u. 216 S. 4,50 ℳ. Die bei unserer Besprechung von Belsers Kommentar zum Epheserbriefe hervorgehobenen Vorzüge seiner exegetischen Methode (s. oben S. 59 f.) treten auch in diesem Kommentare vorteilhaft an das Licht. Die Bedeutung der paulinischen Ausdrücke wird genau untersucht, ihr Begriff wird klar und scharf bestimmt, der Gedankenzusammenhang festgestellt. Sowohl die Resultate der neuesten Papyrusforschung wie alter kirchlicher Erklärer sind verwertet. Es finden sich zahlreiche textkritische Anmerkungen. Die deutsche Übersetzung liest sich leicht. Eine Einleitung von 27 S. belehrt uns über Verfasser, Leser, Abfassungszeit, Zustände des Leserkreises, Disposition, Lehrgehalt, Lehrweise und Sprachcharakter des Briefes und gibt einen Überblick über die Literatur. Aus derselben seien folgende Einzelheiten hervorgehoben: Die Identität des Verfassers mit dem Apostel Jakobus und die des Apostels mit dem Herrenbruder Jakobus wird auf Grund von Gal. 1, 19 und 1. Kor. 15, 5—7 mit Recht (neuerdings gegen Mader) behauptet, ebenso sind richtig die Adressaten als die judenchristlichen Gemeinden in Palästina selbst und außerhalb desselben, unter Ablehnung der symbolischen Erklärung, bezeichnet. S. 28—205 folgt die Erklärung des Textes in 9 Paragraphen, denen jedesmal eine gründliche, den Gedankeninhalt und -fortschritt darlegende Übersicht vorangestellt ist. Dann folgt eine lat. Übersetzung des Briefes im Cod. Corbeiensis, ein Namen- und Sachregister. Eingehend und klar ist die Erklärung besonders schwieriger Abschnitte. So bes.: 1, 14. 15; 3, 1—12; sehr treffend die der mit einer Masse von verschiedenen Erklärungen belasteten Stelle 3, 13—18; besonders gut V. 18. In Gegensatz zu fast allen Theologen tritt B. mit seiner Auffassung von 2, 21—26 (S. 126—136). Das Ἀβραάμ . . ἐδικαιώθη (V. 21) erklärt er nicht von der ersten Rechtfertigung Abrahams, sondern so: „Der schon in Gnade angenommene A. ist durch seine Werke, namentlich die Opferung Isaaks ein völlig Gerechter geworden." — Vielen Widerspruch wird B.s Auffassung von 5, 14—16 finden, wo er mit Beda annimmt, daß als Wirkung der Salbung und des Gebets nur die leibliche Heilung angegeben sei, die Sündenvergebung dagegen als Wirkung der vorausgegangenen Absolution durch den Priester. Hier würde also Jakobus von einer innern sakramentalen Wirkung der Ölung nicht reden. Jedenfalls haben die Tridentiner Theologen die Stelle nicht so aufgefaßt (vgl. Conc. Trid. Sess. 14, c. 2 und Cat. Rom. II. c. 6 q. 24), ebensowenig wie die neueren. Die Erklärung nimmt überall Rücksicht auf die praktische Verwertung des Inhalts in Predigt und Katechese.

Die Irrlehrer der Pastoralbriefe von Dr. W. Lütgert in Halle. Gütersloh, Bertelsmann, 1909. 93 S. 8°. Diese eindringende, interessante Abhandlung schließt sich an die Untersuchung über die innere Geschichte der christl. Gemeinden im apostolischen Zeitalter an, die L. mit der Studie über „Freiheitspredigt u. Schwarmgeister in Korinth" (s. S. 396 dieser Ztschr.) begonnen hat. Er läßt die Frage über die paulinische Abfassung offen, zeichnet das Bild der Irrlehrer nur nach den Briefen selbst. Ein Vergleich mit den Gegnern des Paulus in Korinth ergibt folgendes: 1. Beide entstammen einem liberalen Judentum. 2. Beide verdrehen die Freiheitspredigt zum Antinomismus. 3. Beide sind Pneumatiker und Enthusiasten. 4. Beide sind Gnostiker. 5. Beide verraten Emanzipationstendenzen nach verschiedenen Richtungen. 6. Beide wehren sich gegen die Niedrigkeit und das Leiden in der Gemeinde. 7. Beide lehnen die Auferstehungshoffnung ab. — Unterschied: Die Korinther sind Libertinisten, diese Asketen.

Der Apokalyptiker Johannes als Begründer des neutest. Kanons von Lic. Dr. H. Windisch in Leipzig. In Zeitschr. für die neut. Wiss. 1909, 148—74. In dem

im sacramentarium Gelasianum (zw. 628 u. 731) enthaltenen Ritual altkirchlicher Katechumenatspraxis ist beschrieben der Akt der aperitio aurium und der mit ihm verbundenen traditio symboli und der Anfänge der 4 Evangelien sowie der Erklärung der symbolischen Darstellung der Personen der Evangelisten. Joh. Kunze behauptet, Irenäus habe diesen Ritus als in der Kirche bestehenden gekannt. Er sucht aus einer Stelle bei Irenäus nachzuweisen, daß zu jener Zeit die Täuflinge die Wahrheitsregel empfingen, wozu auch der Prolog des Joh. Evangeliums (sowie die initia der 3 anderen) gehörten. Das Ganze: die Evangelientypologie, Taufritus und den 4. Evangelienkanon führt K. auf Johannes den Apokalyptiker zurück, an den Irenäus seine Symbolik anknüpfe (die 4 Himmelsgestalten der Apok.). Das widerlegt Windisch eingehend, ist aber auch der Ansicht, daß der Apokal. Johannes selbst den Anstoß zur Bildung des Kanons gegeben habe (S. 173), nicht dadurch, daß er die Evangelien sanktionierte (Kunze), sondern 1. dadurch, daß er das erste, kanonisches Ansehen beanspruchende Buch schrieb und veröffentlichte, und 2. daß sein Buch formell und inhaltlich die Kanonisation der übrigen Schriften legitimierte.

Nestle: **iuris studiosus Lucas u. iuris consultus Paulus** in Zeitschr. für d. neut. Wiss. 1909. S. 177. Die Stelle des Can. Murat., wo Lukas als studiosus iuris bezeichnet wird, hat zu vielen Konjekturen Veranlassung gegeben (litteris, itineris, socium usw.). N. macht aufmerksam auf den Anfang der Verse des Venantius Fortunatus von Poitiers über die 12 Apostel:

Iuris consulti Pauli comitante volatu
Princeps Romana currit ab arce Petrus.

Völter in Amsterdam: **Das angebliche Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 u. 2 im Texte des Lukasevangeliums.** Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1909, 177—80. Conybeare (Oxford) will ein solches Zeugnis des Ephräm in dessen Kommentar zu Tatians Diatessaron entdeckt haben. V. weist die Unhaltbarkeit der Conybeareschen Texterklärung nach und gibt eine andere, natürlichere, wonach von einem solchen Zeugnis Ephräms keine Rede sein kann.

Völter in Amsterdam: **Die Verse Röm. 3, 22b—26 und ihre Stellung innerhalb der ersten Kapitel des Römerbriefes** in Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1909, 180—85. Nach V. harmonieren die Verse 3, 22b—26, wo der Glaube an den Sühnetod Chr. gefordert wird, nicht mit 4, 24. 25, die den Glauben an Christi Auferstehung verlangen. V. schiebt deshalb 3, 22b—26 nach 1, 8—16 ein, worauf dann c. 5 und c. 6 folgen (ursprünglicher Römerbrief); der „spätere Überarbeiter" hat dann 1, 17 und 1, 18 bis 4, 25 (ohne 2, 14—15, die eine andere Interpolation sind, und 3, 22b—26) eingefügt.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Karl Sell, Professor der Kirchengeschichte in der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn, behandelt in seinem Buche **Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur** (VII u. 327 S., Leipzig, 4,80 ℳ) die geschichtliche Entwicklung und die Stellung des Katholizismus und Protestantismus zu den wichtigsten Lebensproblemen. Unter Ausschaltung der Frage, auf welcher Seite sich die vollkommene göttliche Wahrheit befinde, will er ermitteln, welch „menschlich religiöses, sittliches, kulturförderndes Gewicht und Verdienst" ihnen zukomme. Das erste Kapitel ist der geschichtlichen Entwicklung des Katholizismus und Protestantismus gewidmet. Um das festgefügte Gebäude der Herrschaft der mittelalterlichen Kirche zu erschüttern, bedurfte es, so führt Sell aus, des Aufkommens einer prinzipiell neuen Auffassung des Christentums als Religion. Unter der Mitwirkung dieses Faktors zerbrach dann das Erwachen der europäischen Nationen zur Selbständigkeit und das Erwachen des Indi-

viduums zum Begehren voller geistiger Freiheit die katholische Einheit. In der Gegenwart gilt der Daseinskampf des Katholizismus in steigendem Maße der vollen äußeren und inneren Unabhängigkeit vom Staate unter möglichster Beeinflussung des Staates, der Daseinskampf aber des in zahllosen einzelnen Gruppen sich immer mehr differenzierenden Protestantismus gilt der stets freieren Entfaltung des persönlichen Christentums. Das zweite Kapitel behandelt „die Religion im Katholizismus und Protestantismus". Unter Religion versteht der Verfasser hier nicht ein System objektiver Wahrheiten, sondern lediglich das subjektive gefühls- und verstandesmäßige Verhalten des einzelnen zu Gott. Als Resultat der Vergleichung beider Konfessionen ergibt sich dem Verfasser: der religiöse Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus ist der des Glaubenssystems gegenüber dem sakramentalen System. Im dritten Kapitel verbreitet sich Sell über den „Katholizismus und Protestantismus in der Politik". Er bezeichnet als die zwei Hauptrichtungen im Katholizismus die priesterlich-sakramentale und die theoretisch-politische Richtung. Für den Katholiken ergibt sich schon aus dem Naturrecht die Notwendigkeit des „katholischen Staates". Wie aber steht der Protestantismus der Politik gegenüber? Der Verfasser antwortet: Zwar ist es falsch zu behaupten, der Protestantismus sei direkt der Vater des modernen Staatsgedankens, doch hat er in der volksgestaltenden und volkserziehenden Kraft, die er in Deutschland und den übrigen germanischen Staaten geübt hat, eine der Vorbedingungen für die Bildung des modernen Nationalstaates geschaffen. Indem der Protestantismus sich voll auf den Boden des modernen Staates stellt, folgt, daß er mit der kurialistischen Richtung innerhalb des Katholizismus nur auf einem ehrlichen Kriegsfuße verkehren kann. Was die Staatsform betrifft, so ist im kurialen Katholizismus für den politischen reinen Absolutismus kein Raum, während der Protestantismus gegenüber allen Staatsformen eine prinzipiell völlig freie Stellung einnimmt. Auch der Sozialdemokratie, wo sie auf legalem Wege eingeführt wäre, würde er keinen prinzipiellen Widerspruch entgegenzusetzen haben. Die verschiedene Stellung der beiden Konfessionen zur sozialen Frage charakterisiert Sell als Kirchensozialismus auf katholischer, als Staats- oder Humanitätssozialismus auf protestantischer Seite. Im vierten Kapitel bespricht der Verfasser das Verhältnis der beiden Konfessionen zur Kultur, speziell zu Kunst und Wissenschaft. Er hat dabei jene Kultur im Auge, welche auf jede dogmatische Weltanschauung verzichtet. So kommt er allerdings zu dem Resultate: der Katholizismus, auch der kuriale, kann, so gut wie der Protestantismus, das gesamte Gebiet der Kunst und Literatur ansehen als ein der Kirche gegenüber neutrales Gebiet. Dasselbe gilt von der Wissenschaft. In einem eigenen Abschnitte behandelt Sell das praktische Verhalten der beiden Konfessionen zur modernen Kultur. Im einzelnen verbreitet er sich unter anderem über die kirchliche Bücherzensur, eine sogenannte katholische Wissenschaft, die Auffassung des Begriffes Wahrhaftigkeit von seiten der beiden Konfessionen und die Folgen des Beichtzwanges. Die Aufstellung einer Kulturbilanz aber zwischen Katholizismus und Protestantismus scheint ihm aus vielen Gründen ein Ding beinahe der Unmöglichkeit zu sein. Das Maß der sogenannten Kulturleistungen entscheide auch nicht eigentlich über den Wert einer Religion. In einem Nachtrag bespricht der Verfasser die Enzyklika „Pascendi dominici gregis". Das Buch schließt mit einer Betrachtung zur Psychologie der Konfessionen, über den Austausch der Konfessionen und die Zukunft des Christentums. Es ist eigentlich unnötig hervorzuheben, daß der Referent in vielen Punkten, namentlich prinzipieller Art, mit dem Verfasser nicht übereinstimmt. Es würde zu weit führen, sie einzeln anzuführen. Das aber sei betont, daß das Buch Sells aus reichem Wissensschatze und eindringender, feiner Beobachtung herausgearbeitet ist, und daß er sich unter Vermeidung verletzender Polemik großer Objektivität befleißigt. Das Buch enthält sehr viel des Interessanten und Belehrenden.

In Band 6 der Sdralekschen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen (siehe oben S. 493) veröffentlicht Felix Haase eine Abhandlung unter dem Titel **Patriarch Dioskur I. von Alexandrien. Nach monophysitischen Quellen** (S. 141—236). Im ersten Teile gibt er eine Kritik und Analyse der Quellen. Die wertvollste derselben ist die syrische Dioskurbiographie des Diakons Theopist. An zweiter Stelle stehen die koptischen Berichte über Dioskur. Wichtige Notizen aber enthält, abgesehen von den koptischen Übersetzungen jener Biographie, nur der Panegyrikus des Dioskur über den Bischof Makarius von Tkou oder die sog. „Memoiren des Dioskur". Der Verfasser faßt das Resultat seiner Untersuchungen über letztere Schrift in die Worte zusammen: „Weder äußere noch innere Gründe geben uns einen Anhalt dafür, daß Dioskur auf Gangra eine Leichenrede über seinen Freund Makarius gehalten hat. Die Textstelle in der syrischen Biographie des Theopist gab einem Falsarius die Initiative, einen Panegyrikus zu komponieren." Für den Historiker ist der Panegyrikus fast wertlos. Im zweiten Teile schildert sodann der Verfasser Dioskur von Alexandria und das Konzil von Chalcedon im Lichte dieser Quellen. Es galt in erster Linie, aus ihnen „trotz der ganz und gar unhistorischen Zeichnung des alexandrinischen Bischofs als eines bewundernswerten Heiligen einige Züge für seine Charakteristik zu gewinnen, um die individuell-psychologische Bedeutung dieses Kirchenfürsten für die konkrete Gestaltung der kirchlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit würdigen zu können".

Im 1. Hefte des 30. Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte S. 1—27 druckt A. Brackmann nebst einer kurzen Einleitung den von uns oben S. 210 f. skizzierten Entwurf für die Ausarbeitung einer **Germania sacra** ab, den er dem 4. Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften in Berlin vorgelegt hat.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Ob **Gregor d. Gr.** Hymnendichter gewesen sei, wurde längst ziemlich allgemein in Zweifel gezogen, mußte aber nach einem Aufsatze von Dr. Guido M. Dreves in der Theolog. Quartalschr. 1907, 548 ff. mehr als zweifelhaft erscheinen, indem D. den Beweis zu erbringen suchte, daß es an älteren Zeugnissen dafür gänzlich fehle und vor dem sechzehnten Jahrhundert überhaupt niemand daran gedacht habe, für einen der später unter Gregors Namen vielfach gehenden Hymnen die Autorschaft des großen Papstes in Anspruch zu nehmen. Einstweilen müsse feststehen: Gregor ist kein Hymnendichter, — donec probetur. Indessen hat der durch seine hervorragenden Arbeiten auf dem Gebiete der Hymnenforschung hochverdiente Jesuit Cl. Blume in den Stimmen aus Maria-Laach Bd. 74, 269—78 zunächst konstatiert, daß schon vor dem sechzehnten Jahrhundert und zwar mindestens vier Jahrhunderte früher von der hymnodischen Tätigkeit Gregors oft die Rede ist. Sodann spricht Blume auf Grund einer in den handschriftlichen libri hymnorum über die Dichtungen Patriks, Kolumkilles (S. Columba) und anderer altirischer Dichter entdeckten Stelle (freilich nur erst vorläufig) die Vermutung aus, daß jene Ferialhymnen zur Vesper, die nach dieser Stelle Gregor d. Gr. an den hl. Kolumkille, den Apostel Schottlands, geschenkweise übersandte, und die dann zunächst nur in Irland liturgische Verwendung fanden, gegen Schluß des neunten Jahrhunderts aber unter Verdrängung der altbenediktinischen Hymnen im Offizium des ganzen Abendlandes allgemeine Aufnahme gefunden haben und als Vesperhymnen noch in unserm heutigen Wochenoffizium stehen, von dem großen Papste selbst verfaßt worden seien. Zu diesen Ausführungen Blumes nimmt der inzwischen gestorbene Dr. Dreves in seiner letzten Erwiderung (Theol. Quartalschr. 1909, 436 ff.) im ganzen eine ablehnende Stellung ein. — Man darf mit Interesse der endgültigen Lösung der Frage entgegensehen.

Der jetzt regierende Patriarch der unierten Syrer zu Antiochien **Ignatius Ephraem II Rahmani** ist neben den Obliegenheiten seines hohen Amtes seit Jahren unermüdlich auch literarisch tätig. Zuerst lenkte er die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt im Jahre 1899 auf sich durch die Herausgabe des bis dahin fast verschollenen und von ihm vollständig wieder entdeckten Testamentum Domini nostri Iesu Christi in syrischem Text nebst lateinischer Übersetzung (Mainz 1899), sowie der vollständigen syrischen Acta ss. Confessorum Guriae et Shamonae ebenfalls mit lateinischer Übersetzung (Rom 1899). Seitdem erschienen der I. Band von bisher unbekannten Hymnen des hl. Ephrem de Virginitate et de mysteriis Domini nach einem vatikanischen Codex (Beyruth 1906), sowie seit 1904 in zwanglosen Heften die sog. **Studia syriaca**, die im Seminar des Patriarchen auf dem Libanon (Seminarium Scharfense prope Berytum) gedruckt werden und für Deutschland von Otto Harrassowitz in Leipzig zu beziehen sind. Davon liegen bis heute drei vor, die sämtlich bisher nicht edierte syrische Texte nebst lateinischer Übersetzung und gelehrten Einleitungen und Anmerkungen enthalten, alles wertvolle Beiträge für die Kenntnis des christlichen Altertums, insbesondere der morgenländischen Kirchen. Fasciculus I (1904) enthält eine collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis, in elf Kapiteln Schriftstücke verschiedensten Inhaltes betreffend den Martertod des Apostels Paulus und die Wiederauffindung seines Hauptes zu Rom, die Wirksamkeit der hl. Apostel in den verschiedenen Ländern, eine Erklärung des Trinitätsgeheimnisses von Ephrem, monita alphabetica sowie ein Gedicht desselben hl. Lehrers gegen den Gnostiker Bardaisan, Gedichte und Fragmente verschiedener zum Teil bis jetzt unbekannter syrischer Dichter und Schriftsteller und schließlich Fragmente eines bisher unbekannten syrisch-heidnischen Schriftstellers Baba aus Harran, die einzigen Bruchstücke, die aus der vorchristlichen Literatur der Syrer erhalten sind. — Wertvoller ist der fasciculus II (1908), der eine bisher unbekannte altsyrische Übersetzung der Pilatusakten oder des sog. Nikodemus-Evangeliums enthält. Weil diese syrische Übersetzung von dem uns bekannten griechischen Texte inhaltlich sich vielfach unterscheidet, so schließt der Herausgeber, daß ihr ein älterer griechischer Text als der uns jetzt vorliegende zugrunde gelegen habe. — Nicht minder bedeutsam, ja wohl der wertvollste der bisher erschienenen, ist der dritte Ende vorigen Jahres edierte Faszikel: vetusta documenta liturgica. Fünf bisher unedierte Dokumente, wovon nur die drei ersten eigentlich liturgischen, die beiden letzten homiletischen Charakters sind. Jene interessieren uns am meisten. An der Spitze steht: Ritus receptionis episcopi et celebrationis liturgiae d. h. der sog. Katechumenen- oder Vormesse, wie sie in der antiochenischen Kirche im Gebrauch war. Aus dem Schriftstücke geht hervor, daß in der antiochenischen Kirche im vierten oder im Anfang des fünften Jahrhunderts, denn aus dieser Zeit stammt es, bei der Feier der Liturgie sowohl die griechische, als die syrische Sprache gebraucht wurde, ja daß auch in derselben Kirche sowohl eine syrische als griechische Hierarchie nebeneinander je in ihrer Sprache den hl. Dienst vollzog. Dann folgen 45 Resolutiones liturgico-canonicae; hier begegnen wir unter anderem noch den altkirchlichen Bestimmungen und Zeremonien über die Entlassung der Büßer und Katechumenen am Ende der Vormesse und den dabei gebräuchlichen Gebetsformularen. — Das dritte Dokument, De Ordinationibus, enthält das Ritual für die Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe und handelt ausführlich über die den verschiedenen Gliedern der Hierarchie im einzelnen zustehenden Vollmachten. Rahmani macht darauf aufmerksam, daß der hier gegebene Text des Weiherituals wörtlich mit demjenigen übereinstimmt, das sich bei Pseudo-Dionysius Areopagita in dessen hierarchia ecclesiastica V, 2 findet. Er weist das Dokument aus innern Gründen dem vierten, höchstens dem Anfang des fünften Jahrhunderts zu und behauptet, daß es unmittelbar von einem syrischen Schreiber

herrühre und den Weiheritus der dem Patriarchat von Antiochien untergebenen Kirchen darstelle. J. Stiglmayr, **Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten** (vgl. Zeitschr. für kath. Theol. 1909, 383 ff.) findet nun in dem von Rahmani edierten Weiheritual die unbestreitbare Vorlage, der sich Pseudo-Dionysius in seiner „Kirchl. Hierarchie" bedient hat, und zieht daraus für die Dionysiusfrage folgende, seine früheren Forschungsresultate bestens bestätigende Konsequenzen: 1. Die Heimat der Dionysischen Schriften ist in Syrien (nicht in Ägypten) zu suchen. 2. Die Zeit ihrer Abfassung fällt nicht mehr ins vierte Jahrhundert und auch nicht mehr in den Anfang des fünften, denn es mußte die oben beschriebene Liturgie schon ordentlich eingebürgert sein, wenn die pseudoepigraphische Schrift des „Dionysius vom Areopag" gewagt werden sollte". Nach den bisherigen Publikationen des gelehrten Kirchenfürsten, sowie auch nach den von ihm dem Referenten bei Gelegenheit eines mehrtägigen Zusammenseins im letzten Herbst gemachten mündlichen Andeutungen, dürften wir demnächst noch manche wertvolle Gabe zu erwarten haben. A. J. Kleffner.

Apologetik.

Die antimodernistische Literatur ist durch Caesar Carbone um einen umfangreichen philosophisch-theologischen Traktat **De Modernistarum Doctrinis** (Rom, Desclée, 1909, L. 4,30) bereichert worden. Eine gründlichere systematische Einführung in das Verständnis des Dekretes ‚Lamentabili' und der Enzyklika ‚Pascendi' ist m. W. bisher nicht erschienen. In dem ersten Abschnitt: ‚De principiis Modernistarum' charakterisiert der Verfasser die Verachtung der Scholastik und Mißachtung der Auktorität und widerlegt darauf der Reihe nach den Agnostizismus, Immanentismus, Subjektivismus und Voluntarismus. Unter der Überschrift: ‚Media Modernistarum' folgen an zweiter Stelle Erörterungen über das religiöse Gefühl, den dogmatischen Symbolismus, den Evolutionismus, die Lehre vom Bewußtsein und Unterbewußtsein, den Pragmatismus und die biblische Neokritik. Als Ziele der Modernisten führt ein dritter Abschnitt auf: Scientia nova, Nova religio, Neochristianismus, Neosociologia. Endlich kommen Naturalismus, Skeptizismus, Pantheismus und Atheismus als Folgeerscheinungen des Modernismus zur Behandlung. Das Ganze schließt mit einer Würdigung und Verteidigung der Enzyklika ‚Pascendi' und des neuen Syllabus. Das Werk hat seinen Hauptwert in den philosophischen Partien; in dem Kapitel über die ‚Neocritica biblica' haben den Verfasser stellenweise aber alle guten Geister verlassen. Man lese, um sich davon zu überzeugen, nur folgende paar Sätze: „Eorum (scil. Modernistarum) audacia eo pervenit insaniae, ut reperiant huc illucque in Scripturis res erroribus subiectas, uti sunt res adiophorae iuxta Salvatorem Di Bartoli, sive quasi mythi secundum Lenormand ac Zannechia, distinctio inter doctrinam et historiam ad mentem Lagrange, obiter dicta ipsius Newman. Huiusmodi sunt etiam existimanda varia genera literaria supposita a Modernistis in Scripturis, praesertim legendarium, religiosum, liberum, antiquum sive poeticum, populare sive fabulosum usque ad midrascicum. Quae omnia vulgantur a Hummelauer, qui ex parte sua sectatur Steuernagel, Gunkel, Rosenmuller, Dillmann, Harnack, Vendt, Bleek, Reuss" . . . (!) (p. 187 sq.). Bunter kann man Wahres und Falsches nicht durcheinanderwerfen, als es hier geschehen ist.

Die Lösung des Lebensrätsels soll nach Dr. Emil König (Stuttgart, Kielmann 1909, 2 M) in uranfänglich rhythmischen Bewegungen der Ausdehnung und Zusammenziehung der Erdoberfläche, in physiko-chemischen Vorgängen bei diesen Bewegungen gelegen sein. Ich verweise zur Entgegnung auf E. Wasmann, Die moderne Biologie 1906, 211 ff.

Das Buch der Wahrheit von Fr. Bettex präsentiert sich in 4. Auflage (Striegau, Urban 1909, 1,20 M). Der tiefgläubige protestantische Schriftsteller veröffentlicht hier in

gedrängter Form und in einer fürs Volk bestimmten Ausgabe, was er ausführlicher schon anderwärts über die Bibel als Gottes Wort geschrieben.

Als ein „Beitrag zur Apologie der Lourdeswunder" bezeichnet sich die Broschüre des Prof. Dr. Bertrin über **Eine Wunderheilung aus unseren Tagen** Aus dem Französ. von Julius Gava, Straßburg, Le Roux u. Co., 1,60 ℳ (ohne Jahreszahl!). Bei der Lektüre dieses Büchleins fiel mir eine beherzigenswerte Stelle aus Schells Apologie (I², 345) ein: „Jedenfalls wird die Frage über die Wunderberichte mehr Aussicht auf eine überzeugende Beantwortung haben, wenn die wunderfeindliche Kritik an die Prüfung der in der Gegenwart behaupteten, fortdauernden und darum der Prüfung zugänglichen Wundervorgänge endlich herantreten würde. Da sich der Wunderglaube auf Trier und Lourdes beruft, so kann die wissenschaftliche Ablehnung des Wunders nicht unterlassen, den Tatbestand, der daselbst vorliegt, zu würdigen. Auch da gilt: Hic Rhodus, hic salta!" Ein angesehenes ärztliches Organ, die „Münchener medizinische Wochenschrift" sprach, was uns nur freuen kann, in Nr. 33 des Jahrganges 1908 gleichfalls den Wunsch aus, „es mögen die Ärzte dazu beitragen, daß in solchen Fällen (von Lourdesheilungen) der wirkliche Sachverhalt festgestellt werde". Die Untersuchung über Wunderheilungen kann nicht vorsichtig und genau genug geführt werden. Der in vorliegender Broschüre behandelte Fall betrifft die plötzlich in Lourdes am 8. September 1897 erfolgte Heilung der zwanzigjährigen Jeanne Tulasne aus Tours von einer angeblich unheilbar gewordenen Tuberkulose der (Lenden-)Wirbelsäule, von dem sog. lumbalen Pottschen Übel. Der Verfasser Prof. Dr. Bertrin, Kanonikus in Tours, hat in einer wirklich gründlichen Weise sich mit der Natur des Pottschen Übels und mit dem Verlaufe dieser Krankheit bei Fräulein Tulasne vertraut gemacht; er war Berichterstatter einer vom Bischof ad hoc eingesetzten Kommission, die durch zwei Jahre eifrigst in der Untersuchung tätig war, ehe sie die Heilung als Wunderheilung konstatierte. Es wäre vermessen, wollte man die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit und Kompetenz der kirchlichen Kommission bezweifeln. Die in der deutschen Übersetzung gebotene Darstellung der Begebenheit ist aber m. E. — ein tüchtiger, gewissenhafter Arzt, mit dem ich das Buch besprach, brachte mich zu meinem Bedenken — nicht völlig unangreifbar. Insbesondere äußerte mein Gewährsmann Bedenken gegen die Beweiskraft der beigegebenen Radiographie. Sieht nämlich der Verfasser die übernatürliche Heilung darin, daß die Ausheilung nicht auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege mit knöchernen Verschmelzungen der krankhaft affiziert gewesenen Wirbel zustande gekommen ist, so dürfte die Radiographie schwerlich diesen Beweis erbringen. Die Gegenüberstellung der beiden Abbildungen mit den Überschriften: „I. Natürliche Heilung"; „II. Übernatürliche Heilung" kann ich nicht für glücklich halten, da man eine Photographie und Radiographie nicht miteinander vergleichen darf. Mein ärztlicher Gewährsmann versicherte mir, daß Röntgenaufnahmen einer auf natürlichem Wege geheilten tuberkulösen Stelle der Wirbelsäule ein gleiches Aussehen haben könnten, wie die Radiographie der geheilten Rückgratstelle des Frl. T. Davon, daß diese Radiographie nicht das Aussehen einer entsprechenden normalen Wirbelsäulenpartie hat, konnte ich mich im Röntgen-Laboratorium meines Gewährsmannes durch Augenschein überzeugen. Was der Verfasser auf S. 178 behauptet, die Wirbel höben sich auf der Radiographie deutlich von einander ab, kann ich nicht finden. Im Gegenteil, man bemerkt deutlich das Fehlen der Einschnitte zwischen den oberen Wirbeln, also gerade das, was der Verfasser selbst S. 177 als Kennzeichen einer natürlichen Ausheilung hingestellt hat. Es wäre ja möglich, daß durch das Studium der Original-Röntgenplatte meine Bedenken gegenstandslos würden, da im Autotypie-Verfahren die Feinheiten der Platte verloren gehen können. Jedenfalls möchte ich die vorliegende Broschüre nicht empfehlen, ohne zugleich gesagt zu haben, was mir an ihr verbesserungsbedürftig erscheint.

J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Praelectiones dogmaticae, quas in Collegio Ditton-Hall habebat Christianus Pesch S. I., tom. IV. de Verbo incarnato, de B. V. Maria, de cultu sanctorum; editio tertia, Friburgi Brisgoviae, Herder 1909, 8°, XII u. 400 S., 6,40 M. In rascher Folge erscheinen die Bände der dritten Auflage dieses Werkes. Der vorliegende enthält auf 200 Seiten die eigentliche Christologie mit den bekannten Themen (Wirklichkeit der Inkarnation, Unio hypostatica, Folgerungen aus ihr, Proprietäten der Menschheit Christi); die Soteriologie auf 110 Seiten (Notwendigkeit und Zweck der Inkarnation, Christi Mittlerschaft in der Genugtuung und sein dreifaches Amt); die Mariologie auf 47 Seiten (Theotokos, ihre Heiligung, Jungfräulichkeit, Himmelfahrt, letztere als „sententia pia et bene fundata", und Mittlerschaft); die Verehrung der Heiligen. — Methode und Beweisführung des gelehrten Verfassers wurde schon früher als die scholastische charakterisiert, doch sind die modernen Fragen nicht ignoriert, wenn auch deren Literatur weniger berücksichtigt wird. Von neueren Autoren werden genannt: Franzelin, Stentrup, Kleutgen, Schätzler, Laur. Janssens, „alii", dann noch als Dogmenhistoriker Schwane und Bach (S. 2). Der vorliegende Band steht wissenschaftlich auf der Höhe der übrigen.

Die Geschichte der scholastischen Methode, nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von Dr. Martin Grabmann, Prof. d. Dogm. in Eichstätt, I. Bd. Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrh., Freiburg, Herder 1909, gr. 8°, XIII u. 354 S., 5,60 M). Vorliegender Band des gelehrten und für jeden Theologen interessanten Werkes führt bis auf Anselm einschließlich. Verf. beherrscht die einschlägige Literatur vollkommen und charakterisiert in fesselnder Weise die philosophischen Richtungen und Strömungen in der Vätertheologie von den Apologeten an, ja von den paulinischen (warum nicht auch johanneischen?) Schriften der Bibel an. Im ersten Abschnitt gibt Verf. zuerst die Urteile von Freund und Feind über die scholastische Methode an, bestimmt dann den Begriff der Methode als Versuch, „durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt zu gewinnen", diese Wahrheiten so uns näher zu bringen, ihre Systematik herzustellen und gegen Einwürfe zu widerlegen. In allmählicher Entwicklung hat sich diese Methode aber auch ein eigenes, äußeres Gewand geschaffen, die bekannte Technik, nach der sie für gewöhnlich bekannt ist, die aber nicht ihr Wesen ausmacht und nicht bei allen Scholastikern ganz gleich ist. Im zweiten Abschnitte gibt er die Quellen an, neben den gedruckten eine Fülle ungedruckter. Dadurch ist er in der Lage, für die Entstehung neuer Auffassungen und Theologumena die rechten Wurzeln aufzuzeigen. So findet sich die formelle Siebenzahl der Sakramente nicht zuerst bei Otto v. Bamberg (1127), sondern bei Radulfus Ardens (um 1100), in seinem ungedruckten Speculum universale. Im zweiten Abschnitt werden die Kirchenväter nach ihrer „scholastischen" Methode durchgemustert. Verf. überschreibt wohl das erste Kapitel: Der „Platonismus" der Kirchenväter, muß aber doch mit Kuhn zugeben, daß sich der Platonismus am besten für die theologische Spekulation eignete, weil er nicht nur die nötigen Denkformen bot, sondern „zugleich in inhaltlicher Beziehung am meisten Anknüpfungspunkte darbot" (S. 74). Von Augustin speziell sagt Thomas, daß er doctrinis Platonicorum imbutus fuerat (S. th. 1. 84. 5). Man vergleiche nur seine Ideelehre, seine Erklärung des Bösen als ein Nichtseiendes, dazu die Logosspekulation der Apologeten, was alles doch auch einen „materiellen Gebrauch" des Platonismus bedeutet. Der Aristotelismus hatte das Mißgeschick, daß er anfangs fast nur von den Häretikern zur Verteidigung ihrer Irrlehre benutzt wurde (Nestorianer,

Monophysiten; auch der Tritheist Joh. Philoponus war ein tüchtiger Aristoteliker, S. 96 ff.). Ein dritter Abschnitt ist ganz Boethius, „dem letzten Römer und ersten Scholastiker", gewidmet, welcher als fertiger Grieche und Lateiner den Aristotelismus in Übersetzungen der entstehenden abendländischen Wissenschaft zugänglich machte. Verf. verteidigt den christlichen Standpunkt des Boethius. Ein vierter Abschnitt ist der wissenschaftlichen Arbeitsweise der karolingischen und folgenden Zeiten gewidmet. Der letzte Abschnitt gilt Anselm, dem eigentlichen „Vater" der Scholastik. Man findet ja etwas von dem hier berührten Stoffe auch in anderen Büchern, aber in dieser Fülle und Übersicht, Durchsicht und vollendeten Form wohl in keiner zweiten Schrift. Man ist versucht, ganze Seiten inhaltlich wiederzugeben. Leider reicht dafür nicht der Raum. Daher sei nochmals auf die schöne Schrift selbst verwiesen. Hoffentlich läßt die Fortsetzung nicht lange auf sich warten.

Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des Reformationszeitalters von Joseph Hefner (XVI u. 868 u. 134 S., Paderborn, 10 M). Die Schrift ist aus der Lösung einer 1900 von der Würzburger Fakultät gestellten Preisaufgabe entstanden. Verf. bedauert selber, daß er den vorderhand noch nicht erscheinenden zweiten Band von Ehses über das Trientiner Konzil nicht benutzen konnte, sich vielmehr mit den von Theiner publizierten Auszügen begnügen mußte, ergänzt aber den Mangel in etwa durch Mitteilungen aus der in Florenz durchforschten Legatenkorrespondenz, die in einem Anhange zum Abdruck kommen. Der Untertitel deutet an, daß der Stand der Frage behandelt werden soll, der damals erreicht worden war, nicht die gesamte Entwicklung, die ja auch einen bedeutend größeren Raum und ganz außerordentliche patristische und scholastische Vorkenntnisse erfordert haben würde. Wer dieses sich selbst gesteckte Ziel im Auge behält, wird der Schrift das Lob einer durchaus wissenschaftlichen Arbeit nicht vorenthalten können. Sie führt in eingehender und interessanter Weise in die Entstehungsgeschichte des genannten Dekretes ein und bietet dem Theologen eine wirklich angenehme Lektüre über die konziliare Behandlung des wichtigsten Differenzpunktes der beiden Religionen. Hervorheben möchten wir, daß man in einem spannenden Momente der Verhandlungen ernstlich die vom gelehrten Augustinergeneral Seripando energisch vertretene, von den Kölner Theologen Pighius und Gropper, dem Venetianer Contarini, auch vom dritten Konzilspräsidenten, dem Engländer Kardinal Pole geteilte und verteidigte Meinung von einer doppelten Gerechtigkeit, einer inhärenten und einer imputierten, im Interesse der Wiedervereinigung mit den Protestanten zur kirchlichen Lehre erheben wollte (vgl. das Regensburger Religionsgespräch). Durch den Einfluß der Spanier (Lainez) wurde jedoch dieses Zwitterding nach langer eingehender Beratung zu den Toten beigesetzt, nachdem die berechtigten Momente jener Anschauung in dem Dekrete gewissenhafte Berücksichtigung gefunden hatten. Weiteres herauszuheben, etwa die Verhandlungen über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, über ihre Gewißheit, ihr Wachstum usw., verbietet uns der kurz bemessene Raum. Freunden sehr belehrender und zugleich angenehmer theologischer Lektüre sei das Buch warm empfohlen.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Als ein „Buch für junge Menschen" bezeichnet F. W. Förster sein neues Werk **Lebensführung** (Berlin, Reimer, geb. 5 M). Es ist eine Fortsetzung der bekannten „Lebenskunde" desselben Verfassers und ist gemäß dem Vorwort „für geistig mündige junge Leute beiderlei Geschlechtes" bestimmt. Im ersten Teil erörtert es „persönliche Lebensfragen", nämlich Willenskraft, Umgang mit Menschen, Beruf und Charakter, junge

Männer und junge Mädchen, die sexuelle Frage. Der zweite Teil nennt sich „Kulturfragen und Lebensführung"; hier kommen zur Sprache: der Schutz der Schwachen, die Rassenfrage, die Frauenfrage, die soziale Frage, die Gefahren der technischen Kultur. Eine Schlußbetrachtung ist dem Verhältnis von Religion und Charakter gewidmet. Über den Verfasser haben wir bereits oben (S. 500 f.) ein kurzes Wort gesagt. Sein neuestes Werk empfehlen wir eindringlich und aus ehrlicher Überzeugung auch dem katholischen Geistlichen; er kann für sich und für andere daraus lernen und Kraft gewinnen. Dabei verschweigen wir nicht, daß wir in bezug auf einige Punkte, so z. B. bezüglich der Stellung des „kritischen Verstandes" zur Religion, einige Bedenken haben. Hier und da haftet dem Golde eine kleine Schlacke an, — der geschulte und nachdenkende Theologe wird das schon herausfinden. Es soll uns nicht hindern, des Goldes der Försterschen Gedanken und Ratschläge uns von Herzen zu freuen.

In den Laacher Stimmen 1909, II, 479—494 bespricht V. Cathrein S. I. **Die moderne Entwicklungslehre als Weltanschauung.** Der Monismus raubt dem Menschen die geistige und unsterbliche Seele, die Willensfreiheit und übersinnliche Erkenntnis, die echte Religion und die absolute Wahrheit; er schaltet auch jegliche Teleologie im Universum und im Menschenleben aus.

Der moderne Freiheitsbegriff und seine Weltanschauung wird von Donat S. I. in der Zeitsch. f. kath. Theol. 1909, 490—516 mit besonderer Berücksichtigung der Freiheit der Wissenschaft behandelt.

Unter dem Titel „Deisidaimoniaka" liefert R. Wünsch im Archiv für Religionswissensch. 1909, 1—45 einen interessanten Beitrag zum **Aberglauben der antiken Welt.** Er behandelt den Zaubersang in der Nekyia Homers, einen neuen Zauberring, unedierte Fluchtafeln u. a. Bei dieser Gelegenheit seien aus der gleichen Zeitschrift die Mitteilungen von F. Boll über **griechische Gespenster** (S. 149—51) und von F. Pradel **Zur Vorstellung von der** *νστέρα* (S. 151—54) notiert.

Über **mystische Meineidszeremonien** spricht A. Hellwig im Archiv für Religionswissensch. 1909, 46—66. Es ist eine „nur wenigen bekannte Tatsache, daß das Volk mancherlei Mittel kennt, durch welche es sich vor der göttlichen Strafe bei einem Meineid zu sichern sucht". Die Abhandlung bietet auch für denjenigen Interesse, der die Bemerkungen über die „jesuitische Meineidslehre" auf S. 60 f. mit dem Unterzeichneten für deplaziert und inkorrekt hält.

Die katholische Caritas und ihre Gegner macht F. Schaub zum Gegenstand einer sehr dankenswerten Untersuchung (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag, 2,20 ℳ). Die Theorie der katholischen Caritas in ihren Grundzügen und in ihrem ethischen wie sozialen Wert und die Darlegung und Würdigung der gegen die katholische Caritas gerichteten Angriffe sind die Hauptthemata dieser gediegenen und erfreulichen Arbeit. Daß der Verfasser im zweiten Teil die Einwände gegen alle religiöse Wohltätigkeitspflege wie die Einsprüche des extremen Individualismus (bes. Nietzsches) und des Sozialismus gegen die Wohltätigkeit überhaupt erörtert, halten wir für verdienstlich. Caritas ist ihm die Gottesliebe und die in und mit dieser betätigte Nächstenliebe. Ohne sich des weiteren mit den tieferen theologischen Fragen nach dem Verhältnis der Nächstenliebe zur dritten theologischen Tugend u. ä. auseinanderzusetzen, behandelt er die in der Gottesliebe wurzelnde Liebestätigkeit und Übung der Barmherzigkeit gegen den Nächsten in gründlicher, auf reichem Material fußender und gewandter Darstellung. Für unsere so wichtige katholische Caritasbewegung bietet er nach der prinzipiellen wie praktischen Seite hin reiche Belehrung.

Das Buch **Werdegang einer katholischen Pfarrgemeinde in Berlin** ist s. Z. von W. Frank geschrieben worden als Gedenkblatt an die Vollendung der ersten 15 Jahre

der St. Pius-Pfarrgemeinde (Anfang 1889 bis Ende 1903; Breslau, Aderholz 1904, 2,50 M). Es schildert die Entstehung und Entwicklung der genannten Pfarrei und bietet so gleichzeitig eine hübsche und entsprechende Erläuterung zu dem oben (S. 406 f.) eindringlich empfohlenen Buche Swobodas über **Großstadtseelsorge.**

Die Jugend ist der Titel einer Sammlung von Vorträgen für Jugendvereine, die der Volksverein für das katholische Deutschland herausgibt. Das erste Heft (1,00 M) liegt seit kurzem vor. Über die einzelnen Fragen der Geistes- und Charakterbildung handeln 18 Vorträge, 6 weitere sind der Staatsbürgerkunde und die letzten 8 der Erörterung von Standesfragen gewidmet. Die Aufsätze sind sämtlich klar und praktisch disponiert. Sie werden manchem Leiter von Jugendvereinen eine höchst willkommene Handreichung bieten.

E. Hasse, Oberstleutnant a. D. (Aachen, Bismarckstr. 99), veröffentlicht in einem Flugblatte ein „vorläufiges Programm" („Von der Schulbank zur Kaserne"), das über die außerordentlich notwendigen Bestrebungen der **Soldatenfürsorge** kurz orientiert. Unter Hinweis auf den oben (S. 249—60) abgedruckten Aufsatz des Armeebischofs Dr. Vollmar (Berlin) benutzen wir gern die Gelegenheit, unsere Leser auf diese Bestrebungen aufmerksam zu machen.

Rob. Streit O. M. I. beantwortet in der Broschüre: **Die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde** (Paderborn, Schöningh, 30 S., —,60 M; Separatabdruck aus dem „kath. Seelsorger" 1909, H. 1—3) die Frage: „Welchen Platz behauptet die Mission in unserer Buchliteratur?" Er berücksichtigt dabei absichtlich nur die in Deutschland erschienene Buchliteratur. „Nach dem Dargelegten," so schreibt er, „kann man sich der Tatsache nicht verschließen, daß unsere theologisch-wissenschaftliche Literatur bisher der Mission zu wenig Beachtung geschenkt hat. Und doch wäre ein tieferes Eingehen auf die Mission von großer Notwendigkeit und von großem Nutzen." Wie sehr die Herausgeber der vorliegenden Zeitschrift von der Wichtigkeit der Missionskunde überzeugt sind, zeigt die in unseren Blättern ganz regelmäßig wiederkehrende Rubrik „Missionswesen", deren Bearbeitung in den Händen eines anerkannten Fachmannes liegt. H. Müller.

Kirchenrecht.

Für die Studienzwecke besonders der Ordenskandidaten schrieb M. Prümmer O. P. sein zweibändiges **„Manuale Iuris Ecclesiastici".** Der 1. Band (De Personis et Rebus ecclesiasticis in genere) erschien vor kurzem (Freiburg, Herder 1909, 6,40 M), während der 2. Band, der das Ius Regularium speciale enthält, schon 1907 veröffentlicht worden war. Der Verfasser spricht sich im Vorwort über die eingehaltene Methode aus und rechtfertigt die Auslassung wichtiger Traktate (z. B. über Irregularitäten, Zensuren, Eherecht u. a. m.) mit dem Hinweis auf ein von ihm bald zu erwartendes Manuale theologiae moralis, das die fehlenden Abschnitte bringen werde. Ich vermag nicht einzusehen, weshalb die Lehrbücher theologischer Disziplinen auf die Zufälligkeiten des Studienbetriebes engerer Kreise zugeschnitten werden sollen. Im übrigen ist der vorliegende Band eine achtungswerte Arbeit; namentlich gefällt mir die verhältnismäßig weitgehende Allegierung gut.

In dem kirchenrechtlichen Teile der Schrift: **Kirchenrecht Völkerrecht.** Ein Hilfsbuch für junge Juristen von Dr. O. G. Schwarz (Berlin, C. Heymann, 1909[4-5], 4 M) finden sich soviele Schiefheiten, Oberflächlichkeiten und Irrtümer, daß ich nicht begreife, wie das Buch zur vierten und fünften Auflage kommen konnte. Ich bedauere den jungen Juristen, der sich eines solches Hilfsbuches für das kanonische Recht bedient.

Ein ungemein übersichtliches und klares Bild von der Kurialreform Pius' X. gewinnt man aus der Abhandlung des Kanonisten Dr. F. Speiser, **La réorganisation de**

la Curie romaine par la constitution „Sapienti consilio" du 29. Juin 1908 (Extrait de la ‚Revue de Fribourg' [Suisse], 1909, 38 S.). Der Reihe nach behandelt Sp. die einzelnen Congrégations, Tribunaux, Offices, gibt einen kurzen Abriß ihrer Geschichte und umschreibt ihre heutige Kompetenz.

Die Monographie von Ulrich Stutz, **Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechts.** Mit Exkursen in das Recht des 18. und 19. Jahrhunderts (Kirchenrechtl. Abhandlungen 58. Heft, Stuttgart, Enke 1909, 9 M) will unter besonderer Berücksichtigung des Erlasses des Kardinalstaatssekretärs Rampolla vom 20. Juli 1900 „die wissenschaftliche Behandlung des Bischofswahlrechtes (in Deutschland) wieder auf das Laufende bringen und vertiefen". Der Verf. beginnt nach kurzer Einleitung über Wahlrecht, Wahlstreitigkeiten und Wahlrechtsliteratur im 19. Jahrhundert mit der Erörterung über die in Deutschland für die Bischofswahl geltenden Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche. Wiewohl neben diesen Vereinbarungen die päpstliche Verordnung vom 20. Juli 1900 als einseitige und deshalb den Staat nicht bindende Verfügung erscheint, kommt der Verf. doch zu dem Resultate, daß der Staat keinen Grund zur Ablehnung des päpstlichen Erlasses hat, da dieser sich völlig im Rahmen des vereinbarten Rechtes hält und lediglich einer besseren Verständigung zwischen Staat und Kirche dienen will. Aus dem Inhalt des Staatssekretariatserlasses von 1900 hebt St. vier Punkte besonders hervor: die Wahrung der Wahlfreiheit und den Vorbehalt der päpstlichen Bestätigung, das Ausschließungsrecht der akatholischen Obrigkeit, die Mindergenehmheit und ihre Geltendmachung und schließlich den Wahlkommissar. Am eingehendsten exegesiert St. den vorletzten Punkt; er vertritt u. a. die neue Auffassung, daß die ganze Bischofsliste von der Regierung mit der Begründung zurückgereicht werden könne, es sei mit dem Streichen des einen oder anderen Kandidaten nicht auszukommen. — Dem kürzeren Hauptteil der Schrift (S. 3—92), der für sich lesbar und in sich abgeschlossen ist und schon der Kirchenpolitik wegen allgemeineres Interesse hat, folgt ein längerer Anhang (S. 93—240) mit Quellenstücken zum Bischofswahlrecht, deren Zusammenstellung der Kanonist sehr angenehm empfindet, und mit wertvollen Exkursen über eine Menge einschlägiger strittiger und wichtiger Einzelfragen. Man wird dem Verfasser nicht in allen Anschauungen beipflichten — ich kann mich z. B. trotz der Begründung dieser Bezeichnung auf S. 136 f. nicht mit dem Ausdruck „Vatikanisches Kirchenrecht" befreunden —, aber einstimmig wird das Urteil sein, daß St. gründlich, gerecht und vorurteilslos die kirchlichen Rechtssätze gedeutet und gewertet hat.

Die Broschüre des Bamberger Kanonisten August Knecht: **Die neuen eherechtlichen Dekrete** Ne temere vom 2. August 1907 und Provida vom 18. Januar 1906 nebst den Entscheidungen der S. C. C. vom 1. Februar, 28. März und 27. Juli 1908 (Bachem, Köln 1909, 1 M) erschien in neuer Ausgabe (7. u. 8. Tausend). Von 74 Seiten ist die Schrift auf 115 angewachsen; diese Vermehrung des Umfanges erklärt sich nicht nur durch die Aufnahme der Resolutiones S. C. C. und der Anweisung der am 12. Aug. 1908 zu Fulda versammelten deutschen Bischöfe, sondern auch aus der sorgfältigen Abrundung, die der Verfasser seiner Darstellung gegeben hat.

Für die Bestimmung des **Subjekt(es) des Kirchenvermögens in der morgenländischen Kirche** kommt nach N. Cotlarcius (in: „Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht" XIX. Bd. [1909], 1—23) nur die sog. Institutentheorie in Betracht. C. glaubt aber bei der näheren Feststellung des Trägers des Kirchenvermögens „die juristisch gewagte, aber den Tatsachen entsprechende" Unterscheidung zwischen Kirchenvermögen im weiteren und engeren Sinne machen zu müssen. „Während als Subjekt des Kirchenvermögens im engeren Sinne die Kirche als Anstalt in ihrem Abhängigkeitsverhältnis zur Diözesankirche zu betrachten ist, muß beim Kirchenvermögen im weiteren Sinne

zwischen den verschiedenen Vermögensarten unterschieden und für jedes Vermögen die Individualität untersucht werden. In dieser Weise ist es in der orientalischen (orthodoxen) Kirche zulässig, von einem Vermögenssubjekte einer Kirche als Anstalt, von dem des Religionsfondes bezw. eines anderen gemeinschaftlichen Diözesankirchenfondes, von dem einer Pfarre oder Pfründe und von dem einer kirchlichen Stiftung zu sprechen."

Als einen „Nachtrag und zugleich Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft" bezeichnet der Philosoph J. J. Baumann in Göttingen seine kleine Schrift über **Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin** (Leipzig, S. Hirzel, 1909, 2,40 M). Wer aber aus dem Titel schließen würde, es handle sich hier um eine systematische Darstellung und Würdigung der thomistischen Staatslehre, sähe sich bald enttäuscht. Es kommt dem Verf. hauptsächlich auf den Nachweis an, daß der hl. Thomas von dem ihm zugeschriebenen Kommentar zur Politik des Aristoteles nur die vier ersten Bücher verfaßt hat, daß die vier letzten Bücher „nach seinen mündlichen Vorträgen von seinem Schüler Petrus Alvernas herausgegeben" wurden (S. 5—75). In dem folgenden „Die Staatslehre der summa theologiae" überschriebenen Abschnitt (S. 75—95) sind ohne sachliche Ordnung einschlägige Zitate aneinandergereiht. In der Schlußbetrachtung (S. 95—101) wird zugestanden, „daß Thomas bei aller katholischen Christlichkeit ein zugleich wissenschaftlicher Geist war" (!). J. Schulte.

Philosophie.

Die jüngste Zeit zeigt eine besondere Fruchtbarkeit an recht brauchbaren Lehrbüchern der aristotelisch-scholastischen Philosophie. In lateinischer Sprache erschienen in den letzten Jahren Dr. C. Willems: **Institutiones philosophicae** — Trier, Paulinus-Druckerei —, welche in drei Bänden die gesamte Philosophie behandeln. Die Kritik hat den Wert des Buches allgemein anerkannt. Man lobt mit Recht die Anwendung der Thesenform, die Klarheit der Begriffsbestimmung, die Übersichtlichkeit in der Anordnung und Entfaltung des behandelten Stoffes, die Auswahl und gründliche Lösung der gegnerischen Schwierigkeiten und die besondere Berücksichtigung des eigentlich grundlegenden Erkenntnisproblems. — In kleinerem Maßstabe bieten Ähnliches in zwei kleineren Bändchen die **Elementa philosophiae scholasticae** auctore Dr. Seb. Reinstadler, — 4. Aufl. Freiburg, Herder, 6 M, 482 u. 467 S. — auf dem gleichen, besonders kräftig hervorgehobenen scholastischen Standpunkte, mit speziell theologischem Gepräge und engstem Anschluß an die kirchliche Autorität. Namentlich sind es diese letzten Momente, welche dem nützlichen Buche eine große Anzahl von Liebhabern unter den Theologiestudierenden erworben haben. — Auf die **Elemente der Philosophie** von Hagemann Dyroff haben wir bereits im fünften Hefte dieser Zeitschrift, S. 411 mit der wohlverdienten Anerkennung hingewiesen. — P. Alph. Lehmen S. I. sendet sein **Lehrbuch der Philosophie** — Freiburg, Herder — (zunächst den ersten Band Logik, Kritik und Ontologie) bereits in dritter Auflage in die Welt, ein Beweis, welcher allgemeinen Beliebtheit sich das vorzügliche Buch erfreut. Die wichtigsten Veränderungen der Neuauflage des ersten Bandes, die gegenüber den früheren Auflagen eine Vermehrung und Verbesserung darstellen, enthalten die Kapitel vom Bewußtsein, über den Kausalitätsbegriff und das Kausalitätsprinzip und über den absoluten Wert der Wahrheit; sie liefern den Beweis, daß der gelehrte Verfasser den Anforderungen und Bedürfnissen der Zeit eifrig Rechnung trägt, um das Buch in seinem Werte auf der Höhe zu erhalten. Die Anordnung des Stoffes ist übersichtlich, die Darstellung klar, die Prinzipien sind konsequent durchgeführt. Man kann die Philosophie Lehmens, die in vier Bänden die gesamte theoretische und praktische Philosophie umfaßt, nicht nur der studie-

renden Jugend, sondern auch weiteren wissenschaftlich interessierten Kreisen, die sich über die philosophischen Sätze der christlichen Weltanschauung orientieren und sich darin befestigen wollen, auf das Beste empfehlen. — Im Erscheinen begriffen ist das **Lehrbuch der Philosophie** von Dr. Alb. Steuer — Paderborn, F. Schöningh —, das im ersten Bande (584 S., 3,80 ℳ) die Logik und Noetik und im zweiten Halbbande (531 S., 5,20 ℳ) die Ontologie und Naturphilosophie behandelt. Wie Lehmen steht auch Steuer in seinen Grundanschauungen auf dem aristotelisch-scholastischen Standpunkt, betont denselben jedoch weniger. Besonderes Lob verdienen die beständige Rücksicht des Verfassers auf die praktische Brauchbarkeit des Buches und sein mit Erfolg gekröntes Streben, „die geistigen Strömungen der Gegenwart kennen zu lernen, um nicht als geistiger Fremdling unter den Zeitgenossen zu wandeln." Gegenüber den mehr spekulativen, relativ weniger eingehend behandelten ontologischen Fragen legt der Verf. ganz besonderen Wert auf eine eingehendere und leicht verständliche Behandlung der naturphilosophischen Probleme und füllt dadurch tatsächlich eine vielfach empfundene Lücke aus in der vorhandenen katholisch-philosophischen Literatur. Die wohlgelungenen Erörterungen dieser Art sind in ihrem Umfange und in ihrer Gründlichkeit ein Spezifikum des Steuerschen Lehrbuches und begründen unsers Erachtens seinen ganz besondern Wert. Mit lebhaftem Interesse kann man dem Erscheinen des folgenden Halbbandes entgegensehen, welcher die Psychologie der Menschenseele, wie wir nicht zweifeln, in gleicher Vollkommenheit zur Darstellung bringen wird.

Fr. Klimke S. I. veröffentlichte eine sehr aktuelle Studie **Der Mensch** — Graz und Wien, Styria, 1908, 274 S., 2,90 ℳ —, in welcher er eine „Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilh. Wundts" darbietet. Er hat mit Fleiß die einzelnen anthropologischen Anschauungen des Leipziger Gelehrten aus dessen Werken gesammelt und dieselben unter den Titeln: Die Natur, der Ursprung und der Zweck des Menschen systematisch und übersichtlich zusammengestellt. Bei der auch vom Verf. gern anerkannten Bedeutung W. Wundts und dessen autoritativen Stellung in der neueren philosophischen Literatur namentlich auf dem empirisch-psychologischen Gebiete bietet Kl. ebendeshalb zugleich auch eine objektive, durchaus zuverlässige und darum sehr verdienstliche Darstellung und Beurteilung der modernsten philosophischen Anschauungen über den Menschen, mit dem Schlußurteil: „So sehr wir Wundts Verdienste auf dem Gebiete einzelwissenschaftlicher Untersuchungen schätzen, so nachdrücklich müssen wir auf der andern Seite hervorheben, daß seine Philosophie eine befriedigende, logisch durchgebildete und den Tatsachen entsprechende Weltanschauung nicht bieten kann. Und insofern sich in Wundt verschiedene philosophische Strömungen der Gegenwart konzentrieren, muß auch von diesen dasselbe Urteil gelten." (S. 256.)

In dem jüngsten Bändchen der Sammlung Koesel erörtert Dr. Otto Willmann **Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke** — Kempten u. Münster 1909, 135 S., 1 ℳ — und zwar nicht in der Form eines alphabetisch geordneten Lexikons, sondern historisch und zugleich gewissermaßen systematisch, so daß das Büchlein nicht nur einen geschichtlichen Überblick über die einzelnen philosophischen Systeme gewährt, sondern auch einen Einblick in den Zusammenhang ihrer Grundprinzipien. Für die Klarheit und Richtigkeit der Begriffsbestimmungen bürgt schon der Name des Verfassers.

Dr. Adolf Dyroff behandelt in seiner **Einführung in die Psychologie** — Leipz., Quelle & Meyer, 1908, 135 S. — die Aufgabe und die Hilfsmittel der Psychologie, das Seelenleben im Allgemeinen, das Sinnen- und Vorstellungsleben der Seele, Denken und Sprechen, das Gefühls- und Triebleben, den Willen und die Aufmerksamkeit und faßt dann die Resultate seiner Untersuchung in einem kurzen Rückblick und Ausblick geschickt zusammen. Das praktisch orientierende Büchlein ist hervorgegangen aus den

Vorträgen, welche der Bonner Philosoph auf dem Bonner und Kölner Hochschulkurse gehalten hat und vereinigt wissenschaftliche Genauigkeit mit gut populärer Verständlichkeit. Alle wesentlichen Fragen finden ihre Besprechung; jene Fragen, welche ein tieferes fachmännisches Verständnis erheischen, sind zweckmäßiger Weise nur angedeutet. In der Beurteilung der Lösungsversuche der einzelnen Probleme nimmt der Verf. eine reserviert-kritische, objektive Stellung ein; die Darstellung ist edel, die Literatur-Angabe relativ reich und gut ausgewählt. B. Funke.

Homiletik.

In zweiter Auflage wurden i. J. 1907 von Prof. Dr. Hüls die **Aphorismen über Predigt und Prediger** von Dr. Hettinger herausgegeben. (Herder, XVI und 558 S., 4,50 *M*.) Veränderungen hat die 2. Aufl. der 1. gegenüber nur wenige und unwesentliche aufzuweisen. Die „Aphorismen" sind zwar keine vollständige Homiletik, aber doch mehr als Aphorismen; alle wichtigen Punkte, die der Prediger zu beobachten hat, kommen zur Sprache. Sowohl die Person des Verfassers wie die des Herausgebers der vorliegenden Auflage sind eine Gewähr dafür, daß nur gesunde Grundsätze in dem Buche geboten werden. Möge das Buch bei allen Verwaltern des Predigtamtes eine herzliche Aufnahme finden!

In 6. Auflage erschien **Die Bildung des jungen Predigers** nach einem leichten und vollständigen Stufengange. Ein Leitfaden zum Gebrauche für Seminarien. Von Nikolaus Schleiniger S. I. (Herder 1908, XX u. 428 S., 3,60 *M*.) Wie die beiden vorletzten Auflagen, so wurde auch die neueste von Karl Racke S. J. bearbeitet. Wesentliche Veränderungen haben nicht stattgefunden; nur die Form ist hier und da etwas verändert, und einige Beispiele sind neu aufgenommen. Der Anhang „Die Katechese", der in den alten Auflagen beigefügt war, ist mit Recht in der neuen Aufl. fortgefallen; an seine Stelle sind die Litterae encyclicae ex S. Congr. Episc. et Regul. ad omnes Italiae episcopos atque ad omnes Ordinum Coetuumque religiosorum Praesules datae 31. Iulii 1894 getreten, durch die Bischöfe und die Ordensobern Italiens ermahnt werden, der Verwaltung des Predigtamtes ihre besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Anweisungen, welche in der vorliegenden Homiletik gegeben werden, sind kurz und klar; deshalb ist Anfängern das Buch besonders zu empfehlen. Was man den homiletischen Werken Schleinigers bekanntlich zum Vorwurfe macht, ist, daß er die Regeln nicht genug aus dem Wesen und der Aufgabe des Predigtamtes herleite.

Das bedeutendste Werk in deutscher Sprache über die Theorie der Predigt ist unstreitig die **Theorie der geistlichen Beredsamkeit** von Joseph Jungmann S. I. Jungmann leitet die Grundsätze für die Predigt ganz aus dem Wesen der Predigt her. An Jungmann tadelt man besonders, daß er Predigt und Katechese als zwei Unterarten der geistlichen Rede betrachtet und daher in seiner Theorie auch die Theorie der Katechese behandelt; ferner, daß er getrennte Anweisungen für die didaskalischen und für die paregoretischen Predigten gibt. Michael Gatterer S. I. hat nun die 4. Aufl. dieses gediegenen Werkes besorgt. (Herder 1908, XVI u. 700 S., 10 *M*.) Dabei hat er die Theorie der Katechese aus dem Werke entfernt; das früher zweibändige Werk ist dadurch auf einen Band reduziert. Die Eigenart des alten Werkes nach Form und Inhalt ist vollständig intakt geblieben; nur hat G. durch Anwendung verschiedener Typen und durch Beifügung markanter Stichworte vor neuen Abschnitten die Übersicht und damit den Gebrauch des Buches nicht unwesentlich erleichtert. Die Musterbeispiele, die früher durch das ganze Werk zerstreut waren, sind in einen Anhang gebracht; ihre Zahl ist vermindert. Die Katechetik wird später in anderer Form separat herausgegeben werden.

Konrad Meindl gab in 2. Aufl. (Verlagsanstalt Regensburg 1909) **Kurze Fastenpredigten** über die Leidenswerkzeuge des Herrn (IV u. 92 S., 1,20 *M*) und **Kurze Fastenpredigten** über das hl. Sakrament der Buße in Verbindung mit der Betrachtung von Leidenswerkzeugen des Herrn (IV u. 90 S., 1,20 *M*) heraus. Die Predigten enthalten einfache, schlichte Gedanken. Die Dispositionen sind ziemlich einförmig, fast bei allen Predigten dieselbe. Einleitung und Schluß sind viel zu umfangreich, da sie die Hälfte der ganzen Predigt ausmachen, ein Beweis, daß die Anwendungen mit dem Ganzen nicht organisch verbunden sind.

Einfache und kurze Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres hat Breitschopf O. S. B. veröffentlicht (Verlagsanstalt Regensburg 1909, XII u. 504 S., 5,60 *M*). Die Predigten sind, was der Titel besagt, und praktisch.

Martin Hagens S. I. **Passionsbilder,** Betrachtungen über das Leiden Jesu (Freiburg, Herder, 1909, X u. 162 S., 1,80 *M*) können für Fastenpredigten gute Dienste leisten. Jede Betrachtung umfaßt gewöhnlich drei Punkte mit logisch gegliederten Unterabteilungen und praktischen Anwendungen.

Den **Passionsgestalten,** Fastenvorträge gehalten in der Pfarrkirche St. Joseph in Aachen von Peter Faßbender (Paderborn, Schöningh, 1909, 166 S., 1,20 *M*) kann ich keinen Geschmack abgewinnen. Es steckt zu wenig Psychologie in ihnen; mit detaillierten Schilderungen von Äußerlichkeiten ist nichts gewonnen. Die Sprache ist zuweilen platt; dieser Mangel kann auch durch die 2—6 Strophen umfassenden Dichterzitate nicht behoben werden. Gedichte vermisse ich sehr gern in Predigten, selbst „Mannestrutz" aus dem literarischen Nachlaß des hochseligen Erzbischofs Klemens August.

Hammers **Predigten für die Feste des Herrn.** Abt. 2, enthaltend Predigten für Karfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam sowie vom kostbaren Blute (Paderborn, Bonif.-Dr. 1909. 510 S., 4,50 *M*) u. dess. Verf. **Marienpredigten** (Paderborn, Bonif.-Dr. 5. Aufl. 1909. 262 S., 2,70 *M*) sind tiefsinnig, praktisch, populär und originell. Bei ihrem Gebrauch ist aber zu beachten: Eines schickt sich nicht für alle.

Forschner hätte seine **Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres** (Mainz, Kirchheim 1909, X u. 414 S., 2,80 *M*) mehr mit praktischen Momenten durchsetzen sollen; dadurch würde ihre Brauchbarkeit noch bedeutend erhöht sein.

Jesus für uns von Lierheimer O. S. B. (Verlagsanstalt Regensburg, 5. Aufl., 1909, XII u. 292 S., 3,60 *M*) enthält 21 Predigten über das hl. Meßopfer teils dogmatischen teils liturgischen Charakters. Die Predigten bieten viel Material, sind aber zu wenig gegliedert und haben mehr den Charakter von Vorträgen als von Predigten.

Als Hilfsmittel für Predigten über die hl. Eucharistie kann empfohlen werden: **Jesus und Moses,** Predigten über das größte Denkmal der Liebe des allerhl. Sakr. des Altares. Von J. Polifka, C. Ss. R. (Alphonsus-Buchhdlg. Münster, 2. Aufl., 1908, 220 S., 1,80 *M*.)

Die Predigten von Bamberg: **Der kathol. Katechismus** in Predigten erklärt (Paderborn, Schöningh 1907—08, Bd. I: Vom Glauben², VI u. 321 S., 3 *M*. Bd. II: Von den Geboten², IV u. 348 S., 2,40 *M*. Bd. III: Von den Gnadenmitteln², IV u. 332 S., 2,20 *M*) sind mir zu trocken; das Gemüt geht ziemlich leer aus. Der Verf. hätte auch für seine Predigten mehr von der neueren Bewegung betr. die katechetische Methode profitieren sollen; sonst sind die Predigten klar und verständlich.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.





England.

Die englische Kirche und die religiöse Philanthropie.

Die großartige Tätigkeit der großen Gesellschaften Englands für Mission, Bibelverbreitung, Traktatverbreitung, Liebestätigkeit aller Art erregt billig unser Erstaunen. Nicht zufrieden mit der Ausbreitung eines Netzes von Liebesarbeiten, Gründung von Anstalten für Kinder-, Jugend-, Blinden-, Krankenpflege, für Rettung der Verlorenen, Verbesserung der Gefängnisse, Pflege der Gefängnisentlassenen, Herbergen, Arbeiterkolonien, haben die Geistlichen und die kirchlichen Vereine ihre Sorgfalt auch auf alle Zweige der Seelsorge ausgedehnt und behufs Gründung und Dotation von neuen Diözesen und neuen Pfarreien eine ganz außerordentliche Energie aufgewandt und vor allem manche der älteren Geistlichkeit aus ihrem Winterschlaf aufgerüttelt. Der Vorwurf, die Geistlichen hätten kein Herz für die Bedürfnisse der Armen und der arbeitenden Klassen, oder verachteten dieselben, ist durch Taten der Philanthropie und des Seeleneifers glänzend widerlegt: gleichwohl ist das Mißtrauen der niederen Klassen nicht beseitigt. Sie können sich leider nicht von der Uneigennützigkeit und der Reinheit der Absichten ihrer kirchlichen Wohltäter überzeugen und lassen es deshalb an der dankbaren Gesinnung fehlen; die Geistlichen aber wagen es nicht, ihre Klienten zurechtzuweisen, bestärken sie somit in ihren törichten Vorurteilen.

In der Stimmung der niederen Klassen hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte ein bedeutender Wandel vollzogen; auf den Haß und die Verspottung des Klerus, dem man die absurdesten Laster andichtete (man warf ihm vor, die Bibeln verbreitet zu haben, um das Volk im Zustand der Sklaverei zu erhalten), war eine Gleichgültigkeit und Apathie gefolgt, die gegenwärtig einem gewissen Wohlwollen und der Hoffnung, von und durch den Geistlichen etwas zu erhalten, Platz gemacht hat. Die mit Geduld, Demut und Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen gepaarte Frömmigkeit ist bei den protestantischen niederen Klassen Englands die Ausnahme, nicht die Regel; namentlich unter den Bauern ist der religiöse Sinn fast ausgestorben. An seine Stelle ist eine Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Lose und eine Herzenshärte getreten, die sich durch Wohltaten nicht erweichen läßt. Man betrachtet diese als Abschlagszahlungen, den Geistlichen aber als Kanal- und Zwischenträger, dem man keine besondere Dankbarkeit schuldet, den man jedoch nicht vor den Kopf stoßen darf. Geben wir einige Redensarten, die unter der Arbeiterklasse kursieren oder gar an den Geistlichen gerichtet werden, wieder. Eine Frau beklagte sich bei einer Nachbarin, daß ihr zweijähriger Kirchenbesuch keine Geschenke eingebracht habe. „Je nun," ward ihr erwidert, „machen Sie den Versuch bei einem anderen Geistlichen." „Der Geistliche muß Zuhörer haben; darum ist er denen, welche seine Kirche besuchen, zu Dank verpflichtet, und muß seinen Dank in klingender Münze entrichten." Eine Knabe erklärte sich den Eifer des Geistlichen, die Kinder zum Besuch des Konfirmationsunterrichts zu bewegen, also: „Sie sehen, er erhält vom Bischof

für jeden, der konfirmiert wird, 3½ Shilling." Frauen sagen der Bibelerklärerin: „Meine Kinder müssen Ihre Klasse für einige Zeit aufgeben, um einer anderen Dame einen Gefallen zu erweisen, weil sie an Weihnachten von derselben so reichlich beschert werden." Ein anderer, dem ein Dienst erwiesen wurde, sprach mit selbstgefälliger Miene: „Sie werden mich nächsten Sonntag in der Kirche sehen." Der Lehrer geht die Eltern an, ihre Kinder recht fleißig in die Schule zu schicken, damit sie etwas Tüchtiges lernen. Die Eltern sehen hierin nur lohndienerische Beweggründe und suchen die Gelegenheit für ihren Vorteil auszunützen: „Wer unsere Kinder haben will, muß dafür zahlen. Es macht gar keinen Unterschied, zu wem sie gehen: wenn sie nur irgendwohin gehen. Wer am besten zahlt, dem geben wir unsere Kinder." Eine Frau ward gebeten, ihre Kinder in die Sonntagsschule zu schicken. Sie gab folgende charakteristische Antwort: „Ganz recht, Sir. Ich will Ihnen die Wahrheit gestehen. Ich habe sie zu N. N. geschickt, sie haben aber nichts erhalten. Nun, ich will Ihnen eine Chance geben." Eine andere sagte betreffs ihres Pfarrers: „Wenn er meinen Sohn in der Schule haben will, läßt er sich einen Gang hierher nicht verdrießen, wenn aber Karten für eine unentgeltliche Mahlzeit, für Kleider, Kohlen 2c. zu verteilen sind, zeigt er sich nicht." Ein zwölfjähriger Junge, der nicht mehr in die Sonntagsschule wollte, sprach zu seinem Lehrer also: „Sie erhalten täglich 2½ Sh., um mich zu unterrichten: wenn ich nicht kommen will, verlieren Sie Ihre Arbeit." (cf. Economic Review, London 1909, p. 183—4, der wir diese Beispiele entnommen haben.) Das Schlimmste an der ganzen Sache ist, daß die Vorwürfe nicht aus der Luft gegriffen sind, daß durch die unselige Konkurrenz der Sekten die christliche Liebestätigkeit korrumpiert wird und mit Naturnotwendigkeit ihren Zweck verfehlt und die Herzen der Armen verhärtet, statt sie zu erweichen. Es ist dahin gekommen, daß nur der als gut gilt, der unterschiedslos alles weggibt, aber als schlecht und unchristlich, wer sich überzeugen will, daß das Almosen gut angewandt ist. Je öfter man auf die hier erwähnten Übelstände hinweist, desto bälder wird Abhilfe geschaffen, den Schmarotzern aber das Handwerk gelegt werden. Die Arbeiter sind infolge der Vernachlässigung der Seelsorgspflichten seitens der Geistlichen, oder infolge der schlechten und unverständlichen Predigt daran gewöhnt worden, vom Gottesdienst wegzubleiben, oder die Kirche nur eigennütziger Beweggründe wegen zu besuchen. Die besseren Klassen waren mit dem schlechten Beispiel vorangegangen und hatten nicht selten durch ihre schlechte Aufführung Ärgernis gegeben. Letztere gingen in sich und wurden durch die evangelikale und späterhin durch die ritualistische Bewegung auf bessere Wege geführt, während die niederen Klassen in der religiösen Entwicklung zurückblieben oder von den Erweckungspredigten das Heil erwarteten. Gerade durch diese, in denen es die Prediger ganz besonders auf Erschütterung des Gemütes, Gefühlsschwärmerei, spasmodische Zuckungen abgesehen haben, wurden die Massen noch mehr demoralisiert. Der anglikanische Klerus und manche unter den Vornehmen beschlossen, Hand ans Werk zu legen und das Werk der inneren Mission unter den Arbeitern aufzunehmen. Gerade die enormen Hilfsmittel, über die die Staatskirchen dank der Liberalität der Reichen zu verfügen hatte, erwiesen sich als großes Hindernis, weil man Anglikaner sowohl als Dissidenten durch reiche Gaben zu födern versuchte. An äußeren Vorteilen hatte es den niederen Klassen unter den Anglikanern nie gefehlt. Sie hatten seit der Reformation ausschließlich die in den frommen Stiftungen aus katholischer Zeit bestimmten Summen erhalten und waren trotz der ihnen überlassenen Liebesgaben immer tiefer gesunken.

Dank der von ihren Vorfahren begangenen Fehler waren die Anglikaner nicht frei, mußten sich vielmehr in einen Wettbewerb mit Methodisten, Presbyterianern, Baptisten einlassen und ihren Predigten und Aufforderungen, den anglikanischen Gottesdienst zu besuchen, durch Geldspenden Nachdruck verleihen, ihre Rivalen, welche durch Ver-

sprechungen von Schutz und Unterstützung manche Anhänger gewonnen hatten, durch größere Geschenke übertrumpfen. Dank dem unseligen Proselytismus und der seit Jahrhunderten geübten Gewohnheit wurde die christliche Caritas in der schnödesten Weise mißbraucht. Statt das einigende Band zwischen den verschiedenen Bekenntnissen zu werden, verschärfte sie die religiösen Gegensätze. Dieser Zweck wurde dank der religiösen Apathie der Anglikaner nicht vollständig erreicht; aber ebensowenig wurden Gefühle der Dankbarkeit in den Herzen der Empfänger geweckt. Die Wirksamkeit an manchen der neuerrichteten, durch die Beiträge reicher Wohltäter unterhaltenen Kirchen, die bestimmt sind, den Einfluß der Dissidenten und Katholiken zu schwächen, bringt für die jungen, optimistisch veranlagten Pfarrer bittere Enttäuschungen, weil sie, um den Erwartungen der Wohltäter zu entsprechen, großes Aufsehen erregen, die Massen anziehen, Bekehrungen aufweisen, überhaupt dafür sorgen müssen, daß die Kirche ihren früheren Ruf bewahrt. Volksmissionen, Festlichkeiten, Gründung von Vereinen, ausführliche Besprechungen in der Tagespresse müssen das Volk beständig in Atem erhalten; ohne Übertreibung der ausgerotteten Laster der Bevölkerung, der jetzt herrschenden Frömmigkeit geht es nicht ab, selbst die gewöhnlichen Leute erkennen, daß man den wahren Sachverhalt verhehlt.

Man weiß nicht, wen man mehr bedauern soll: den Pfarrer, der seine Pfarrkinder für die Übung ihrer religiösen Pflichten bezahlen muß, oder die Pfarrkinder, welche der nötigen Belehrung entbehren, oder die Wohltäter, welche ihre Wohltaten an Bedingungen knüpfen und Gewissenszwang ausüben. Die Schuldigsten sind jedenfalls manche Wohltäter, die sich nicht überzeugen lassen und dem Pfarrer nur die Wahl lassen zwischen Abdankung und unbedingtem Gehorsam.

Die Engländer sprechen so viel von Freiheit und rühmen sich, daß sie die Ketten Roms zersprengt hätten: gleichwohl sind die Ketten, in welche politische und religiöse Parteien ihre Anhänger schlagen, härter und schimpflicher als die mancher anderen Länder.

Die öffentliche Meinung hat sich mit den oben geschilderten Mißbränchen noch nicht ernstlich beschäftigt; lange wird jedoch das Stillschweigen nicht mehr dauern, man wird die tieferen Gründe einiger den niederen Klassen eigentümlichen Laster — den Pharisäismus, die Heuchelei und Unaufrichtigkeit aufsuchen und die nötigen Heilmittel anwenden. Die liberale Partei hat keinen Grund, die Anglikaner, die meist der konservativen Partei angehören, zu schonen und den Mißbräuchen gegenüber ein Auge zuzudrücken. Im Interesse des Christentums und der öffentlichen Sittlichkeit muß der unlautere Wettbewerb zwischen Kirchen und Kirchen, Sekten und Sekten unterdrückt, die Effekthascherei, das marktschreierische Anpreisen der eigenen Leistungen und eine apostolische, in aller Stille sich betätigende Hirtensorgfalt angestrebt werden. Ein Bruch mit den ungesunden Verhältnissen der Gegenwart muß den Geistlichen und den besseren Elementen unter den Laien höchst willkommen sein, die das Unwürdige ihres Benehmens tief fühlen.

Manchem Seelsorger kommt die unwürdige Stellung, in die er versetzt wird, die Unfruchtbarkeit seiner Arbeit, die Gleichgültigkeit seiner Herde ganz allmählich zum Bewußtsein. In der Regel ist er nicht frei, die Ketten zu zerbrechen und einen anderen Beruf zu wählen. Er versucht wohl, die Mängel des Systems zu verbessern, die milden Gaben nur an Würdige zu verteilen, in Predigt und Gottesdienst die Heiligung der Seelen anzustreben. Dadurch macht er sich viele Feinde und sieht sich, wenn er sein Amt nicht verlieren will, genötigt, in dem Wettbewerb, der sich ja auf das Heiligste ausdehnt, seine Rivalen durch irgendwelche Mittel zu übertrumpfen. In den Romanen „Illumination“ von H. Frederic und „Adventures of Tom Sawyer“ von M. Twain findet sich eine eingehende Schilderung dieser Zustände. Zu gleicher Zeit die beste

Erklärung für die religiöse Verwilderung der Massen und die Entartung mancher Geistlichen. Diese sind in mancher Beziehung noch mehr zu beklagen als der Laie, da er durch widrige Verhältnisse auf die schiefe Bahn getrieben worden ist und von dem Pfarrkinde den Vorwurf zu hören hat, er sei nicht weniger als er selbst ein Lohndiener, bei dem alles auf Effekthascherei berechnet sei.

Der tiefe Glaube, die Ehrfurcht gegen die Priester, das Streben nach dem Himmlischen, die religiösen Gefühle, welche selbst in dem schlechten Katholiken sich mit ganzer Kraft geltend machen, sobald er den Irrtum seiner Wege erkannt hat, sind bei dem englischen Protestanten verloren gegangen. Die Erschütterung dauert nur eine kurze Zeit. Die Abneigung gegen den protestantischen Gottesdienst offenbart sich besonders bei den niederen Klassen; so kommt es, daß die Erfolge zu den aufgewandten Mühen in gar keinem Verhältnis stehen. Die mittleren und höheren Klassen täten besser daran, wenn sie ihre eigenen religiösen Ideen den niederen Klassen, die sich zum Katholizismus, seinen Zeremonien und Festen hingezogen fühlen, nicht aufzuzwingen versuchten.

Der Proselytismus, d. h. die Verlockung armer, hilfloser, zum Teil schlecht unterrichteter Katholiken zum Abfall, hat unter den niederen Klassen Englands schlimme Früchte getragen. Soviel wir urteilen können, sind wenige der Perverts (Verkehrten) eifrige Protestanten geworden (von katholischen Kindern, die in protestantischen Lehranstalten ihre Erziehung erhielten, sehen wir ab), sie wurden vielfach Freidenker und Spötter und rissen infolge ihrer geistigen Überlegenheit ihre Nachbarn mit sich fort. Sie haben jedenfalls die zahlreichen Konvertiten zum Katholizismus nicht ersetzt, die vor ihrer Bekehrung der Elite unter den Protestanten angehört hatten. Noch immer bewahrheitet sich Swifts zorniger Ausspruch: Der Papst wirft das in seinem Garten ausgejätete Unkraut in den protestantischen Garten. Die heutige Generation stellt diesem Unterfangen nicht nur kein Hindernis entgegen, sondern sammelt das Unkraut.

Exaten b. Baxem (Holl. Limburg), Juli 1909. A. Zimmermann S. I.

Ungarn.

Auf dem kirchenpolitischen Gebiete Ungarns sind für die letzten Monate zwei weittragende Änderungen zu verzeichnen. Die eine bezieht sich auf die Dotation des katholischen Klerus, die andere auf das kirchliche Eherecht.

Die Gesetzvorlage über die Besserung der Dotation der kath. Geistlichkeit des römischen und griechischen Ritus war fast ein Vierteljahrhundert ohne definitive Lösung aufgeschoben worden; die diesbezüglichen Versuche unter den Ministern A. Trefort und J. Wlassics hatten die Angelegenheit der Lösung nicht näher gebracht. Einen Schritt vorwärts bedeutete ein königlicher Erlaß vom 22. März 1887, der die Frage in andere Bahnen lenkte und sie einem Komitee von Vertretern des zuständigen Ministeriums und des Episkopates übertrug. Zunächst sollten, durch genaue Prüfung der einzelnen Pfarreinkommen, sowie aller Kirchengüter, Bedürfnisse auf der einen Seite und Überfluß auf der andern genau festgestellt werden. Zu den natürlichen Schwierigkeiten dieses Unternehmens trat eine Ministerkrise hindernd in den Weg, so daß erst 1904 zur Ausführung geschritten werden konnte. Es ergab sich, daß unter 5304 Pfarreien nicht einmal die Hälfte das Minimum von 600 Kronen erreichte.

Diesem unerträglichen Zustande sollte die Gesetzvorlage des Kultusministers Graf Apponyi zu Hilfe kommen. Am 26. März wurde dieses Gesetz von beiden Häusern mit einigen Veränderungen angenommen. Das Minimum der Kongrua ist seitdem auf 1600 Kronen erhöht. Daß dadurch die drückende Lage der Geistlichkeit in etwa gelindert, aber keineswegs aufgehoben worden ist, liegt auf der Hand. Der Kultusminister selbst

hat wiederholt darauf hingewiesen, daß er, nur den schwierigen Umständen nachgebend, diese Lösung als eine vorläufige betrachte. Durch diese Aufbesserung wurde indessen der Staat nur wenig belastet. Die nötige Summe von 3200000 Kr. wird nämlich in folgender Weise aufgebracht: 700000 Kr. durch die größeren Kirchengüter, 1200000 Kr. durch den Religionsfonds und nur 1300000 Kr. durch den Staatsschatz. Die Wünsche des Episkopates in dieser Angelegenheit wurden durch die kath. Volkspartei kräftig vertreten. Ließ das Gesetz auch noch zu wünschen übrig, so war doch wenigstens der berüchtigte § 1 wesentlich verändert worden, wonach den Geistlichen, die in kirchlichem Gehorsame einem Staatsgesetze entgegentraten, die Kongrua entzogen wurden. In seiner jetzigen Form bleibt der bischöflichen Behörde die Rechtsprechung über den Klerus vorbehalten, auch wenn es sich um Anklagen wegen staatsfeindlicher Handlungen handelt. Anderseits ist aber dem Staate das Recht gewahrt, gegen Geistliche, die sich erwiesenermaßen staatsfeindlicher Handlungen schuldig gemacht haben, im Einverständnisse mit ihren Oberhirten einzuschreiten. Das Gesetz gilt für alle Geistlichen, ohne Unterschied der Nationalität.

Bezüglich der gemischten Ehen in Ungarn war die Lage bisher recht dunkel und verwirrt. Die tridentinische Form war nicht durch Promulgation, sondern durch fortdauernde Gewohnheit eingeführt worden. Für die Protestanten Siebenbürgens galt sie nie, und auch in anderen Teilen Ungarns nur da, wo vor der Annahme der tridentinischen Form keine Pfarreien bestanden. So schafften die allmählige Entwicklung des Eherechtes, die Vorschriften über die gemischten Ehen, die Ungewißheit der Verpflichtung usw. eine unhaltbare Lage und parlamentarische Streitigkeiten, die den ungarischen Episkopat nötigten, den Hl. Stuhl um die sogen. Lambruschini-Instruktion zu bitten, nach welcher sämtliche gemischten klandestinen Ehen in Ungarn als gültig betrachtet wurden. Dieses Recht war in Geltung bis zum Erlasse des jüngsten Ehedekretes „Ne temere“.

Das Dekret „Ne temere“ sollte zweifelsohne die Schwierigkeiten beseitigen und in kirchlichem Eherechte Einheit schaffen. Trotzdem waren die ungarischen Bischöfe von Anfang an der Ansicht, das Dekret wolle die für Ungarn gegebene Dispens nicht aufheben; sie stützten sich dabei auf Art. XI. § 2 des „Ne temere“: „nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a S. Sede sit statutum.“ Eine Entscheidung der heil. Kongregation vom 1. Febr. 1908 erklärte aber, daß nur die für Deutschland in der Konstitutio „Provida“ (1906) gegebene Begünstigung durch das neue Dekret unberührt bleibe. Daß das Dekret Ne temere in Ungarn die Gemüter lebhaft erregen würde, war vorauszusehen. Es ist auch in der Tat Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden, von berufener wie von unberufener Seite. Während von Nicht-Katholiken darin ein unbefugter Eingriff des Papstes in die Kirchenpolitik Ungarns erblickt wurde, verteidigte man auf katholischer Seite eifrig die Berechtigung und Notwendigkeit des Dekretes. Außer zahlreichen Artikeln und Broschüren erschienen noch diesbezüglich zwei Werke; das eine von Dr. Z. Kérészi (Protestant) und das andere von Dr. A. Notter. Beide suchen das Dekret historisch und kirchenrechtlich zu beleuchten und zu begründen, mit besonderer Rücksicht auf die gemischten Ehen Ungarns. Der Widerspruch ging schließlich so weit, daß Komitate, Städte und Gemeinden die Regierung zur definitiven Stellungnahme gegen das „Ne temere“ aufforderten und die Anwendung des ius placeti verlangten. Im Bewußtsein ihrer Inkompetenz ersuchte die Regierung den Episkopat, die enormen Schwierigkeiten, die der Durchführung des Dekretes im Wege ständen, dem röm. Stuhle zu unterbreiten. Dank der konfessionellen Friedensliebe des Episkopates und der weisen Stellungnahme des Hl. Stuhles ist den Zwistigkeiten aller Boden entzogen worden. Das Dekret wurde zunächst für Ungarn bezüglich der gemischten Ehen außer Kraft gesetzt und dann wurden am 25. Febr. 1909 sämtliche in der Konstitution „Provida“ enthaltenen Dispensen bezüglich der gemischten Ehen definitiv auf Ungarn ausgedehnt. Nur die

Artikel I und II der Konstitution „Provida“ betreffs der Begriffe „catholici“ und „acatholici“ sind präzisiert resp. ersetzt worden durch die §§ 1 und 2 des Art. XI des „Ne temere“. Es sind also die gemischten klandestinen Ehen für gültig erklärt und zugleich diejenige Ehen, die wegen der Nichtbeobachtung der Formen des „Ne temere“ ungültig waren, in radice saniert worden. Nur darf kein impedimentum dirimens vorliegen, und zweitens ist erforderlich, daß die akath. Hälfte nicht katholisch getauft oder irgendeinmal Mitglied der kath. Kirche gewesen ist.

Z. Zt. Löwen, 20. Juli 1909. Joh. Nep. Mordán O. F. M. aus V. Hunyad (Ungarn).

Palästina.

Der lateinische Patriarch von Jerusalem, der nach Ostern die kanonische Visitation auf der ebenfalls zu seinem Sprengel gehörigen Insel Cypern gehalten hatte, ist vor Trinitas glücklich zurückgekehrt, um die verschiedenen Grade der Priesterweihe denen zu spenden, die sich auf dieselben vorbereitet hatten. Die eigentliche Priesterweihe empfingen 7 Missionare vom hl. Herzen Jesu, 4 Augustiner, 1 Dominikaner und ein deutscher Salesianer.

Cypern zählt nur wenig über 3000 lateinische Christen, die in vier verschiedenen Pfarreien von italienischen Franziskanern pastoriert werden und unter der englischen Regierung volle Freiheit genießen. Die Hauptlandessprache ist das Griechische. Auch für die materielle Hebung der früher sehr verarmten, aber in sich überaus fruchtbaren Insel hat die englische Regierung viel getan. Besonders verdienstlich ist die Wiederaufforstung des verödeten Berglandes.

In Ain Tras im Libanon tagt seit Pfingsten unter Vorsitz des griechisch-unierten Patriarchen von Antiochien ein Konzil aller Bischöfe dieses Ritus in Asien, Afrika und der europäischen Türkei. Eine im Libanon erscheinende, von Freimaurern beeinflußte arabische Zeitung, die dieses Konzil und die katholischen Lehren überhaupt bekämpft, ist vom apostolischen Legaten in Beirut allen seiner Jurisdiktion Unterstehenden unter Androhung des Kirchenbannes verboten worden.

An den deutschen Bauten auf Sion und auf dem Ölberge wird trotz Sommerhitze fleißig gearbeitet, besonders auf dem Ölberge, wo freilich die Mittel viel reichlicher fließen. Man kann wohl sagen, daß nach Vollendung das Sanatorium der Kaiserin Viktoria Augusta-Stiftung auf dem Ölberge das größte, schönste und durch Bauart und Skulpturen kunstvollste Bauwerk in ganz Palästina sein wird. Auf dem Sion ist die Kuppeldachung vollendet und werden bald die letzten Arbeiter an derselben in die deutsche Heimat zurückkehren. Zum Aufhängen der längst eingetroffenen großen Glocken erwartet man einen besonderen Ferman (Gutheißung) von Konstantinopel.

Diese Bauten sowie das St. Paulus-Hospiz und andere für Deutsche und Christen besonders bemerkenswerte Stätten sind im letzten Monate von zahlreichen deutschen Matrosen, nahezu 300, besucht worden, die an Bord der Kriegsschiffe „Hamburg“, „Lübeck“ und „Kormoran“, von Mersina kommend und in Jaffa einlaufend, von ihren Kommandanten ermächtigt wurden, die heilige Stadt zu besuchen. Im St. Paulus-Hospiz wurden sie herzlichst aufgenommen und zum Teil auch für eine Nacht beherbergt. Der Besuch in Jerusalem wird ihnen unvergeßlich sein.

Die Hauptausgrabungen der Engländer in Gezer, der Amerikaner in Sebastije und der Deutschen in Jericho ruhen jetzt vollständig. Das alte biblische Jericho liegt also, wenigstens in seinen Grundmauern, in seiner ganzen Ausdehnung vollständig

vor unseren Augen. Hat Jericho an Inschriften oder Kunstwerken fast nichts geliefert, so betrachtet doch Freund und Feind das Resultat dieser Ausgrabung und Freilegung als ein überaus wichtiges für das Verständnis der kananäischen altjüdischen Epoche. Der biblische Bericht findet dadurch nur neue Bestätigung. Der Begriff „Stadt" war freilich dazumal ein viel bescheidener als heute.

Ohne zu wollen, ist man beim Ausgraben einer neuen Zisterne im österreichischen Pilgerhause auf die Reste eines uralten verschütteten Gefängnisses gestoßen, das später auch einmal in eine Zisterne umgewandelt wurde. Herr Dr. Karl Mommert, Domkapitular der hiesigen Patriarchalkirche und Autorität auf dem Gebiete der alten Topographie Jerusalems, der diesen jüngsten Fund sicherlich noch ausführlich beschreiben wird, ist nicht abgeneigt, in diesem Gefängnis in unmittelbarer Nähe der Burg Antonia das geschichtlich bekannte Gefängnis des Propheten Jeremias zu erblicken.

Zwei herrliche Marmoraltäre, mit entsprechendem Zubehör und Altarschmuck auf das kunstvollste ausgeführt, wurden am 7. vor. Monats feierlich vom hochw. Patriarchen und Weihbischofe in der auch sonst schon kunstreichen Kapelle des erwähnten österreichisch-ungarischen Pilgerhauses konsekriert. Es sind Stiftungen des Deutschen Ritterordens, dessen gegenwärtiger Hochmeister Erzherzog Eugen ist; wenigstens einer der Altäre; der zweite Altar ist gestiftet aus Privatmitteln, die von den diesem Orden unterstehenden Priestern und barmherzigen Schwestern gesammelt wurden. Es ist damit diesem mit Jerusalem so eng verknüpften Ritterorden hierselbst wenigstens ein kleines, würdiges Denkmal errichtet.

Nach der großen, einen Monat dauernden Forschungsreise der Dominikaner-Bibelschule um Ostern im Ostjordanland und Obergaliläa werden jetzt nur noch allmonatlich kleinere wissenschaftliche Ausflüge veranstaltet; so in dieser Woche nach Sowa, das von einigen Bibelerklärern irrtümlich als das oft erwähnte Modin betrachtet worden ist. Landschaftlich und strategisch ist Ort und Umgebung höchst interessant; er war gewiß oft der Schauplatz wichtiger Ereignisse in der biblischen und nachbiblischen Zeit; aber es ist nicht leicht, bei dem Mangel an sicheren Quellen dieselben genau festzustellen.

Bei Anlage eines großen Wasserbehälters in Tabgha am See Genesareth ist man auf viele Gegenstände gestoßen, deren genauere archäologische Untersuchung sicherlich mehr Licht über die Vorgeschichte dieses biblisch so wichtigen Gebietes verbreiten wird. Es handelt sich um Bronzeutensilien: ganz eigentümlich geformte Töpfe, Lanzenspitzen, ein Schlachtbeil, sensenartige Instrumente usw.

Da dem Hrn. Oberlehrer Dr. K. Lübeck, der im Auftrage des Görresvereins sich hier besonders mit dem Studium des christlichen Altertums beschäftigt, die weitgehendste Erlaubnis vom orthodoxen griechischen Patriarchen gegeben wurde, die Patriarchalbibliothek auszunützen, dürfen wir bald auf manche wichtige Aufschlüsse über dunkle Fragen aus den ersten Jahrhunderten des Christentums rechnen. Diese Patriarchalbibliothek ist ganz besonders reich an altchristlichen Werken in griechischer Sprache und besitzt Manuskripte, die bis in das 6. christliche Jahrhundert hinaufreichen.

Bezüglich Ausgrabungen darf nicht unerwähnt bleiben, welch besondere Verdienste sich um die Forschungen in dem angrenzenden, einst blühenden Nordwestarabien die Dominikaner Janssen und Savignac von der hiesigen Bibelschule erworben haben. Schon vor zwei Jahren hatten dieselben im Auftrage der Société Française des Fouilles archéologiques jene Gegenden bereist. Der reich illustrierte Reisebericht wird in den ersten Wochen erscheinen. Nach Beschreibung der Reise von Jerusalem nach Medain Salek, die sie zum großen Teil schon mit Hilfe der begonnenen Damaskus-Hedjaz-Eisenbahn ausführen konnten, beschreiben und erläutern sie viele dort gefundene wichtige Inschriften

aus der Zeit der verschiedenen Volksstämme, die dort herrschten. Diese Inschriften bringen sowohl für die heidnische Mythologie wie für die Sprachenkunde manches vollständig Neue. Jetzt haben dieselben unermüdlichen Forscher eine zweite dreimonatige Forschungsreise beendigt, die zum Hauptschauplatz das alte kleine Königreich Lihjan hatte, das noch vor der Hegira sein Ende fand, und über welches wir wenig wissen. Unsere Forscher entdeckten einen alten heidnischen Tempel und merkwürdige Statuen mit Inschriften in einer wenig bekannten sabäischen Sprache. P. Janssen besonders ist eine Ehre für die katholische archäologische Wissenschaft. Sein Werk Coutumes des Arabes au pays de Moab ist jüngsthin von der Académie des Inscriptions et Belles Lettres durch einen besonderen Preis ausgezeichnet worden.

Jerusalem (St. Paulus-Hospiz), 9. Juli 1909. Ernst Schmitz C. M.

Missionswesen.

Bei der Bedeutung, die der Heidenmission im Hinblick auf den in allen Missionsländern des Erdkreises zwischen Katholizismus und Protestantismus entbrannten Riesenkampf zukommt, ist es eine unausweichliche Forderung der Zeit, daß die geistlichen Führer des katholischen Volkes über die Organisation und die Bestrebungen des protestantischen Missionswesens gut orientiert sind. Es wird darum niemand befremden, wenn unter der Rubrik „Missionswesen" des öfteren auch Berichte über die Vorgänge im protestantischen Lager wiederkehren. Zunächst noch ein Wort über die schon früher berührte planmäßige Fürsorge des heimischen protestantischen Klerus für die Heidenmission. Noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts brachte ein beträchtlicher Teil der protestantischen Geistlichkeit Deutschlands den auswärtigen Missionen nur Gleichgültigkeit oder gar Gegnerschaft entgegen, und die damals schon bestehenden sieben Missionshäuser (Berlin I, Basel, Barmen, Leipzig, Bremen, Berlin II, Hermannsburg) konnten sich nur langsam entwickeln. Es ist die Frucht jahrzehntelanger Aufklärungsarbeit einsichtiger Theologen, Pfarrer und Missionsinspektoren, daß hierin Wandel geschaffen wurde. Vor allem bahnte Gustav Warneck, der bekannte „Altmeister der protestantischen Missionswissenschaft", in seiner Allgemeinen Missions-Zeitschrift und seiner Missionslehre eine theologisch vertiefte Auffassung des Missionsgedankens an und eroberte dadurch der Mission in den Kreisen des Klerus, im theologischen Unterricht, im kirchlichen Leben und in der Schule das lange entbehrte Bürgerrecht. Schon 1879 gründete Warneck eine eigene der Mehrzahl nach aus Geistlichen bestehende Missionskonferenz der Provinz Sachsen mit dem Zweck, „die Männer, die in erster Linie an der Weckung und Pflege des Missionswesens in der Heimat beteiligt sind, sei es zu ihrer eigenen Anregung, sei es zur Förderung allgemeinen Verständnisses der Missionssache, zu einer besonderen Gemeinschaft zusammenzuschließen, welche sich die Aufgabe stellt, zur Belebung dieses Interesses die nötigen Mittel zu suchen und darzureichen, sowie die nötigen persönlichen Kräfte in Bewegung zu setzen." Zu den Jahresversammlungen der Sächsischen Missionskonferenz erscheinen regelmäßig gegen 1000 Teilnehmer. Nach ihrem Vorbild entstanden bis 1902 noch 18 weitere Konferenzen in anderen deutschen Landesteilen. Der Arbeitskreis dieser Konferenzen umfaßt Jahresversammlungen mit wissenschaftlichen Vorträgen, Missionslehrkurse für Geistliche und Lehrer, Herausgabe von Jahrbüchern und sonstiger Missionsliteratur, Missions-Predigtreisen. Es liegt auf der Hand, daß durch diese vielseitige Werbearbeit des heimischen Klerus der Missionssache unersetzliche Dienste geleistet werden. Predigten für die Heidenmission, namentlich auf den beliebten Missionsfesten, bringen dem protestantischen Volke, soweit es noch zur Kirche geht, die Mission oftmals im Jahre wieder nahe und regen es zur Opferwilligkeit an. Die meisten Pfarrer

stehen in engerer Verbindung mit einem der nächstgelegenen Missionshäuser und dessen Missionen, kennen genau deren Stand, Anliegen und Nöten und können darum ihre Fürsorge bestimmten Aufgaben und Zielen widmen. Die persönliche Opferwilligkeit der protestantischen Geistlichkeit ist dagegen, wohl wegen ihrer Familiensorgen, nach unserer Kenntnis der Dinge entschieden geringer als die Leistungen des katholischen Klerus.

In **Deutsch-Ostafrika** bestehen fünf Apostolische Vikariate, von denen zwei (Bagamojo und Daressalam) an der Küste und drei (Süd-Nyanza, Tanganjika, Unjanjembe) im Innern des Schutzgebietes liegen. Bagamojo wird seit 1868 von den Vätern vom Hl. Geist, Daressalam seit 1888 durch die St. Benediktus-Missionsgenossenschaft von St. Ottilien versehn, während die Weißen Väter 1879 den Grund zu ihren drei Binnen-Vikariaten legten (vergl. Streit, Missionsatlas, Steyl 1906, Nr. 16 und 19). Über die nicht geringen Schwierigkeiten, mit welchen das Vikariat Bagamojo zu ringen hat, schreibt Bischof Spreiter (Echo aus Knechtsteden 1909, 83): „Durch den Eisenbahnbau von Daressalam bis Mrogoro kommen viele Elemente ins Land, welche für die Verbreitung des Christentums ein großes Hindernis sind. Unsere Christen verdienen durch den Bahnbau viel Geld, wodurch sie in einen Wohlstand kommen, den sie bisher nie gekannt. Ferner müssen sie mit den fremden Elementen verkehren, was einen sehr ungünstigen Einfluß auf die meisten ausübt. Ferner macht der Mohammedanismus durch die Schutztruppen, die religionslosen Schulen und die mohammedanischen Unterbeamten immer größere Fortschritte. Dazu kommt die protestantische Mission, welche mit ihren bedeutenden Mitteln und ihrem zahlreichen Personal uns einen Wettbewerb bietet, den wir mit unsern schwachen Mitteln kaum bewältigen können." Der Islam macht besondere Fortschritte in den Bezirken Mrogoro und Kondoa-Irangi (Mpapua). Um die Katholiken vor der Vermischung mit mohammedanischen Elementen zu bewahren, plant der Apostol. Vikar die Anlegung größerer Baumwollplantagen. Auch sonst bemüht sich die Mission, wie die dem Reichstag vorgelegte Denkschrift über die Entwicklung der Schutzgebiete in Afrika und der Südsee ausweist, ernstlich, durch Pflanzungen und Viehzucht allmählich einen Teil ihres Unterhalts aufzubringen. Den meisten Erfolg der eigentlichen Missionstätigkeit versprechen die drei Stationen Kilema, Kiboscho, Rombo am Kilimandscharo, die zusammen 7223 Schüler zählen. In Kiboscho legt die vordem sehr kriegerische Bevölkerung dank dem doppelten Einfluß der Militär- und der Missionsstation allmählich die Kriegswaffen nieder. Die Gesamtzahl der Katholiken des Vikariats beläuft sich auf rund 14000.

Das Vikariat Daressalam, welches beim letzten Negeraufstande seinen Bischof Spiß, einen Priester, zwei Brüder, drei Missionsschwestern und vier Hauptstationen verlor, kann sich von diesen Schicksalsschlägen nur schwer erholen. Dazu mußte die Mission in der dreijährigen Hungersnot sich große Geldopfer für die Notleidenden auferlegen, konnte aber gleichwohl viele Schwarze nicht von der Auswanderung zurückhalten. Trotz aller Hemmnisse ist das Vikariat mit 4125 Getauften, 38 Schulen und 2031 Schulkindern gegen das Vorjahr sichtlich vorangeschritten. (Denkschrift S. 31.)

Unter den drei Binnen-Vikariaten der Weißen Väter behauptet Süd-Nyanza, das nördlichste, mit 9650 Getauften und 10281 Katechumenen immer noch den ersten Platz. Es folgt Tanganjika mit 4580 Getauften, 6475 Katechumenen, Unjanjembe mit 4065 Getauften und 2942 Taufbewerbern. Wie man sieht, beginnt die Arbeit der kühnen Missionspioniere im entlegenen Hinterlande Deutsch-Ostafrikas nach jahrzehntelangem Ausharren reichliche Früchte zu tragen. Von besonderer Bedeutung für die Bekämpfung des Mohammedanismus ist die Mission in den beiden vorwiegend heidnischen Landschaften Ruanda und Urundi an der Westgrenze der Kolonie mit etwa vier Millionen Bewohnern. Zutreffend bemerkt O. Stollowsky in seinem Aufsatz „Der Islam und Deutsch-Ostafrika" (Die deutschen Kolonien 1909, 177): „Gelingt es den Missionen,

unter den Völkern Ruandas und Urundis mit Erfolg unter dem Kreuzeszeichen christliche Kultur zu verbreiten und dort dauernd zu begründen, Hand in Hand arbeitend mit den Vertretern der Regierungsgewalt und den deutschen Zukunftssiedlern, dann haben wir dort ein festes Bollwerk auch gegen die von außen drohende Gefahr, welche nur aus dem zentralen Norden des Kontinentes naturgemäß heranzukommen vermag, gegen das alle ihre eventuellen Anstürme kraftlos zerschellen müssen." Die Weißen Väter haben die Bedeutung Ruandas und Urundis wohl zuerst erkannt und die erstere Landschaft seit 1900 mit sechs, die letztere nach mehreren fruchtlosen Versuchen seit 1896 mit vier Hauptstationen besetzt.

Aus vorstehender Darstellung wird ersichtlich, daß die Auseinandersetzung mit dem **Islam** eines der aktuellsten Missionsprobleme in unseren afrikanischen Schutzgebieten bildet. In Ostafrika fördert die Anstellung von Mohammedanern in Beamtenposten und der Schutztruppe den Islam. Nord-Togo ist den christlichen Missionen immer noch verschlossen, was man mit der dort noch herrschenden Unsicherheit zu begründen versucht. Inzwischen kann die Lehre Mohammeds sich ungehindert ausbreiten! Leider wird neuerdings in kolonialen Zeitschriften der Regierung die Förderung des Islam, angeblich zur Aufrechthaltung des Friedens in den Kolonien, geradezu empfohlen. Das ist kurzsichtige Augenblickspolitik, die wegen vielleicht eintretender lokaler Schwierigkeiten versäumt, für die Zukunft zu wirken und im überseeischen Deutschland eine durch die christliche Kultur geeinte Bevölkerung zu schaffen. Was von den Moslemin zu erwarten ist, wenn wieder einmal ihr Fanatismus wachgerufen wird, bezeugen die neuesten Metzeleien unter den Christen in Kleinasien und Syrien.

Wangeroog (Nordsee), 26. Juli 1909. F. Schwager S. V. D.



(12. 8. 09.)



Am 31. August d. J. ist der hochwürdigste Herr Dr. Wilhelm Schneider, Bischof von Paderborn, zur ewigen Ruhe heimgegangen. Die Trauerbotschaft von seinem Tode hat nicht nur in den weiten Gauen der Diözese des hl. Liborius, sondern auch im ganzen katholischen Deutschland und darüber hinaus die Gefühle herzlichster Teilnahme und innigster Wehmut wachgerufen. Der deutsche Episkopat hat ein hervorragendes Mitglied, die deutsche katholische Wissenschaft einen ihrer glänzendsten Vertreter verloren. Übereinstimmend haben damals die Tagesblätter aller Richtungen die hohen persönlichen Eigenschaften und die umfassende Wirksamkeit des Verewigten auf dem kirchlich-praktischen wie auf dem wissenschaftlichen Gebiete hervorgehoben.

Für unsere Zeitschrift bedeutet das Hinscheiden des geliebten Oberhirten unseren ersten und schmerzlichsten Verlust. Von Anfang an brachte der hohe Verstorbene der geplanten Gründung sein regstes Interesse entgegen und unterstützte uns nach besten Kräften mit Rat und Tat. Als dann „Theologie und Glaube" im Januar dieses Jahres tatsächlich erschien, schrieb er uns jenes herrliche Geleitswort, das programmatisch unserer Zeitschrift ihre Bahnen anwies und dessen Gedanken und Grundsätze von uns als unverbrüchliches Vermächtnis unseres entschlafenen Oberhirten und unseres väterlichen Freundes und Führers pietätvoll gehütet und durchgeführt werden sollen. Diese treue Behütung und Durchführung des uns heiligen Vermächtnisses soll auch der Dank sein, den wir aus der innersten Seele heraus an dem Grabe des großen Bischofs niederlegen.

R. I. P.



Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission.[1]

Von Dr. Max Meinertz, Universitätsprofessor, Münster i. W.

In unserer Zeit wird die Mission oft genannt. Denn die christlichen Nationen entfalten eine reiche Kolonisationstätigkeit, und mit den Vertretern der weltlichen Macht und des Handels ziehen die Missionäre in die Kolonialgebiete ein. Natürlich decken sich die Landesgrenzen nicht mit den Grenzen des Christentums. Denn dieses ist eine universale Macht und hat überall dort seine Sphäre, wo der Fuß eines Menschen hintritt. Das Christentum muß ein Recht dazu haben, für seine Ausbreitung zu sorgen, ja es muß, wenn die Mission kraftvoll und zielbewußt betrieben werden soll, von der Pflicht der Missionstätigkeit durchdrungen sein. In der katholischen Kirche ist nun dieses Pflichtbewußtsein stets lebendig gewesen und hat zu energischer Tat angespornt. Nach einer theoretischen Begründung freilich hat man vielfach nicht gefragt oder wenigstens nicht davon gesprochen. „Von selbstverständlichen Sachen pflegt man nicht viel Worte zu machen. Man handelt eben im Bewußtsein dieser Selbstverständlichkeit. Das ist in der katholischen Kirche der Fall bezüglich der Missionstätigkeit.“[2]

Allein der Missionseifer wird um so größer sein, je klarer das Bewußtsein von Recht und Pflicht der Mission vor der Seele steht. Auch wenn nie ein Gegner das Recht in irgendeiner Form anzutasten wagte – eine solche Selbstbesinnung kann nur segensreich wirken.

Die wissenschaftliche Theologie hat nun die Pflicht, für die Mission Interesse zu zeigen und mit ihren Mitteln dem Manne der praktischen Missionstätigkeit fördernd zur Seite zu stehen. Doch kann man gleich die Frage aufwerfen, welcher Zweig der theologischen Wissenschaft für die Mission in erster Linie einzutreten hat. Denn es ist von vornherein erkennbar, daß eine so bedeutende Einrichtung von mannigfachen Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann.

---

[1] Die Abhandlung ist eine etwas erweiterte Rede, die ich am Geburtstage Sr. Majestät des Deutschen Kaisers (27. Jan. 1909) in der Aula des Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg gehalten habe. Ich bemerke ausdrücklich, daß nur von der Mission unter nichtchristlichen Völkern die Rede ist. In den Anmerkungen sind mit Absicht reichliche Belege beigefügt worden. Da bisher die wissenschaftliche Behandlung der Missionsfrage auf katholischer Seite noch wenig in Angriff genommen worden ist, hoffe ich damit der Mission und den Missionsfreunden einen kleinen Dienst zu erweisen.

[2] P. Rob. Streit Obl. M. I., Der katholische Seelsorger XXI (1909) 21.

Da ist zunächst die praktische Theologie zu nennen. Steht doch die Mission als praktische Betätigung des Christentums ihr besonders nahe; ja sie kann nach ihrer theoretischen Seite wohl gar ein Teil der praktischen Theologie genannt werden. Und so muß sie dazu beitragen, aus der Praxis heraus die Berechtigung zur Mission darzutun. Die systematische Theologie kommt zum gleichen Resultate, wenn sie von den Grundsätzen des christlichen Glaubens und der Sittenlehre aus die Missionstätigkeit beurteilt. Es sei aber gleich bemerkt, daß sie bei dieser Betrachtung von den Ergebnissen der neutestamentlichen Forschung ausgehen muß. Die historische Theologie vermag aus der Geschichte der Kirche heraus einen geradezu imponierenden Beweis für Recht und Pflicht der Mission zu erbringen.

Auch die Bibelforschung kann als ein Teil der historischen Theologie aufgefaßt werden, freilich als ein Zweig mit ganz eigenartigem Gegenstande. Und letzteres darf heute um so weniger verwischt werden, als sonst die Zäune zwischen den einzelnen Wissensgebieten immer weiter eingerissen oder wenigstens niedriger gemacht werden. Die alttestamentliche Forschung kommt hier nur insofern in Betracht, als sie den großen Gedankenkomplex untersucht, an den Jesus erläuternd, vertiefend, erweiternd, modifizierend angeknüpft hat. In ihren letzten Ausläufern behandelt sie freilich jene Verhältnisse, die dem Neutestamentler an der Eingangspforte seiner Forschung stehen: das Judentum in der hellenistischen Zeit, die damalige griechisch-römische Welt in ihren mannigfaltigen Strömungen, vor allem die jüdische Diaspora mit ihrer lebhaften Propagandatätigkeit. Das alles bildet den Untergrund des ältesten Christentums. Und wo der alttestamentliche Forscher den Faden fallen läßt, dort nimmt der neutestamentliche Exeget ihn wieder auf und legt nun den tiefsten Grund für alle christliche Missionsbetätigung: aus den Evangelien heraus schöpft er die in sich selbst zur Mission drängende Lehre Jesu mit ihrem grandiosen Schlußstein, dem ausdrücklichen universalen Missionsbefehl. Dazu gesellt sich der ins Gebiet der neutestamentlichen Forschung gehörende Beweis, daß das älteste Christentum aus der Mission entstanden ist, daß das Neue Testament selbst ein großes Missionsbuch genannt werden kann, daß vor allem der größte Geist des Urchristentums, des hl. Paulus, einzig als Missionär im großen Stile zu begreifen ist.

Somit findet sich der neutestamentliche Exeget immer wieder zur Betrachtung des Missionsgedankens angeregt. —

Ich sagte eben, daß aus den Evangelien heraus die in sich selbst zur universalen Mission strebende Lehre Jesu zu entnehmen ist. Auch wer von einem eigentlichen Sendungsauftrage des Herrn vollständig absehen wollte, wäre doch gezwungen zuzugeben, daß der Missionsbefehl „ideal genommen" zu Recht bestehe, daß Jesu Geist zur Heidenmission führen mußte.[1] Solange im Alten Bunde die Religion mit dem nationalen Leben aufs engste verwachsen war, konnte der Gedanke eines reinen Universalismus und das Streben nach Verwirklichung des universalen Gedankens nicht machtvoll in den Vordergrund treten. Und wenn gar, wie im späten Judentum, die national-politische Hoffnung den messianischen Erwartungen das charakteristische Gepräge gab, vermochte bei allem Verlangen nach Heidenbekehrung der Universalismus doch nur in verkümmerter Form sich geltend zu machen.

[1] Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I² (Leipz. 1906) 31 ff.

Solchen Gedanken trat Jesus mit seinem vergeistigten, unpolitischen Gottesreichsbegriff entgegen. Die Bedingungen zum Eintritt in dieses Reich wurden rein religiöser, sittlicher Natur, die spezifisch nationalen Bestandteile des Alten Testamentes traten in den Hintergrund, die ethischen Gebote wurden verfeinert, vergeistigt, verallgemeinert, die Karikatur einer pharisäischen Frömmigkeit scharf abgewiesen, der himmlische Vater zeigte sich immer wieder in seiner allumfassenden Vatergüte, und dementsprechend erschienen alle Menschen ohne Ausnahme als Brüder. „Im Kern und Keim ist mit der Reichs Gottes Predigt der Universalismus des Evangeliums gegeben.“[1]

Mit Jesu Predigt vom Gottesreiche ist aber auch die wichtige Erkenntnis gegeben, daß das Christentum nicht nur eine neue Religion, sondern daß es die Religion schlechthin ist. Was Jesus uns gebracht hat, erweist sich als die absolute Religion, die jedem Menschen etwas zu sagen hat. Adolf Harnack[2] hat in einem gehaltvollen Vortrag über die Missionsgrundsätze das schöne Wort ausgesprochen: „Die unerschütterliche Überzeugung unserer Missionspflicht fließt aus der Erkenntnis, daß das Christentum nicht eine Religion neben anderen, sondern daß es die Religion selbst ist, daß daher erst in ihr und durch sie jedes Volk und die Menschheit das wird, was sie sein sollen.“

Je tiefer und erhabener die Vorstellung von der Absolutheit des Christentums sich gestaltet, je lebendiger der einzelne von der ganzen Wucht dieses Gedankens durchdrungen ist, um so stärker wird das Missionsmotiv. Hier spielt die Vorstellung von der Art der Offenbarung, die im Christentume ruht, eine wesentliche Rolle. Auch die modernste Theologie, die sogenannte religionsgeschichtliche Richtung, oder, wie sie einer ihrer Hauptvertreter, Ernst Troeltsch in Heidelberg, nennen möchte, das „moderne Humanitätschristentum“,[3] hält am Begriff der Offenbarungsreligion mit Entschiedenheit fest. Ja sie verwahrt sich ganz ausdrücklich gegen alle Vorwürfe, daß der Begriff der göttlichen Offenbarung durch ihre Art der religionsgeschichtlichen Betrachtung tatsächlich unterminiert sei. Und doch ist das, was jene Offenbarung nennen, höchstens mit der von der katholischen Theologie von jeher anerkannten natürlichen Offenbarung zu vergleichen. Bousset[4] hat dies in dem Sinne anerkannt, daß er zugibt: wir verwerfen „die Annahme eines absoluten Unterschieds zwischen der spezifischen Offenbarung Gottes in Christo (resp. der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments) und der allgemeinen göttlichen Offenbarung in den Religionen der Völker, und die Behauptung, daß erstere von letzterer nicht bloß graduell, sondern toto genere verschieden sei. Was wir mit aller Energie behaupten, ist, daß in aller wirklichen und lebendigen Religion Gottes Offenbarung sei.“

Von diesem Standpunkte aus, in Zusammenhalt mit der weitgehenden Meinungsverschiedenheit über die unveräußerlichen Wesensbestandteile des Christentums, erhält die Stärke des Missionsmotives, wie es die Anhänger des übernatürlichen Offenbarungscharakters des Christentums in sich fühlen, eine wesentliche Einbuße. Das wird auch von den Modernen ganz aus-

[1] Bousset, Jesus (Halle 1904) 46. Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Neutestamentliche Abhandlungen 1—2, Münster i. W. 1908) 49 ff.

[2] Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission; Reden und Aufsätze II (Gießen 1904) 110.

[3] Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft XXII (1907) 129.

[4] A. a. O. XXII (1907) 323 f.

drücklich anerkannt.[1] Man kann gewiß nicht sagen, daß damit ihr Missionsmotiv überhaupt illusorisch würde. Denn auch von ihrem Standpunkte aus ist es wahr, was Bousset erklärt: „Jeder Glaube, wo er stark und lebendig ist, kann seinem Wesen nach nicht bei sich und für sich bleiben, er drängt nach Ausbreitung und verlangt nach Siegen. Das Beste, was wir haben in diesem Leben, worauf unser persönliches Dasein ruht, — wie sollen wir es nicht weitergeben und mitteilen wollen, wo irgend jemand uns hören will?"[2] Aber es fehlt das Bewußtsein der autoritativ verbürgten Wahrheit, es fehlt der klar umschriebene Inhalt der Glaubenslehre; das Christentum ist nur eine, wenn auch die höchste Stufe in der allgemeinen Entwicklung der religiösen Idee.[3]

Es gilt als christliche Überzeugung, daß an der Wiege des Menschengeschlechtes bereits der Widerspruch gegen Gottes Willen sich regte, daß darum die Sünde zu einer universalen Macht geworden ist. Dieser Universalität der Sünde entspricht die Universalität der Erlösung durch Christus, und gerade die Grundbedingung zur Aneignung des Erlösungsverdienstes ist im Gegensatz zu jeder nationalen Bevorzugung jener Akt, der für alle Menschen möglich ist, der Glaube. Das Verlangen, die universale Macht der Sünde zu brechen, führt unmittelbar zur Mission, wie ja auch die Überzeugung vom absoluten Werte des Christentums in der gleichen Richtung wirkt. Muß dort die Abschwächung des Begriffs der übernatürlichen Offenbarung die Missionskraft lähmen, so hemmt hier die Verflachung des Sündenbegriffs den Missionseifer. Ist die Mission nicht mehr Rettung, so hört sie auf, tiefste Verpflichtung zu sein.[4]

Allein wenn man auch von der Macht und Wirkung des Bösen in der Welt eine noch so tiefe Vorstellung hat, es darf diese Wahrheit nicht überspannt werden, als wenn es außerhalb des Christentums überhaupt keine Rettung geben könne. Für den Missionseifer besteht auch hier die Gefahr, daß beide Extreme einander berühren und daß der starre Rigorismus einen ebenso lähmenden Einfluß ausübt wie der entgegengesetzte Laxismus. Kann auf der einen Seite leicht Gleichgültigkeit entstehen, so auf der anderen Ver-

---

[1] Vgl. z. B. Troeltsch, a. a. O. 130: Die altgläubigen Missionäre haben „in ihrem Autoritäts- und Offenbarungsglauben, der die allein den Christen gegebene Offenbarung den Offenbarungslosen zu bringen sich selbstverständlich getrieben fühlt, ein Missionsmotiv, das durch eine kritisch-wissenschaftliche Denkweise mit ihren tausend Bedenken nicht verstärkt werden kann und braucht". S. 134: „Für die direkte Missionsarbeit freilich ist die Rettung von der Verdammnis, die Notwendigkeit einer alle gewinnenden Christlichkeit und die dem zugrunde liegende absolute und völlig einzigartige Autorität und Rettungskraft des Christentums sicherlich ein stärkeres psychologisches Motiv, und darum wird im allgemeinen der Ruhm der Missionstätigkeit den Altgläubigen zufallen." Vgl. Bousset, a. a. O. 353 ff.

[2] Bousset, a. a. O. 355. Vgl. Troeltsch, Die christliche Welt XX (1906) 26: „Ein solcher Glaube wäre kein Glaube mehr, wenn er den Mut zur Ausbreitung und Propaganda nicht empfände, wenn es ihn nicht von innen heraus drängte, den eigenen Besitz auch andern mitzuteilen."

[3] Warneck schreibt nicht mit Unrecht (Allg. Missionszeitschrift XXXV [1908] 112): „Eine Heidenpredigt, die voll Unsicherheit ist oder gar mit der das apostolische Evangelium zersetzenden modernen Geschichtskonstruktion und Kritik operieren wollte, führt ein gebrochenes Schwert."

[4] Vgl. Troeltsch, Die christliche Welt XX (1906) 12: „Es handelt sich nicht um Rettung, sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung." Vgl. a. a. O. 57; oben A. 1.

zagtheit. Wie immer die außerordentlichen Heilswege Gottes verlaufen mögen: ein neuerer Dogmatiker[1] hat das Wort ausgesprochen: „Es genüge uns das tröstliche Bewußtsein, daß jeder der Verdammnis anheimfallende Heide am Jüngsten Tage sich wird gestehen müssen: durch meine eigene Schuld, nicht durch göttliche Vernachlässigung gehe ich zugrunde."

Es ist weiterhin nicht zu vergessen, daß sich in den heidnischen Religionen und der heidnischen Religionsübung mancher reine und wertvolle Zug finden kann, daß darum die intellektuelle und ethische Minderwertigkeit des Heidentums nicht in extremer Form aufzufassen ist. Man hat sich allerdings oft von den erhabenen Gedanken heidnischer Religionsurkunden – man denke an Indien – so weit einnehmen lassen, daß man übersah, wie die abstrakten Gedanken auf Religion und Sittlichkeit des Volkes ohne wesentlichen Einfluß geblieben sind. Aber wenn man sich von diesem Irrtum auch freihält, so ist man doch verpflichtet, im religiösen Leben der Völker nicht nur „leeren Schein und menschlich nichtiges Gedankengespinst"[2] zu erblicken. Es ist unverständlich, wie den Vertretern eines wesentlichen Unterschiedes zwischen christlicher Offenbarungsreligion und heidnischen Religionen vorgeworfen werden kann, daß ihnen alle nichtchristliche Religion eigentlich überhaupt keine Religion sein könne.[3] Auch wo der religiöse Gedanke zum traurigsten Fetischdienst herabgesunken ist, können, wenn auch vielleicht nur noch flackernde Lebenskräfte wirksam sein – die altchristlichen Apologeten sprachen von *σπέρματα τοῦ λόγου*.[4] An solche Lebenskeime wird ein verständiger Missionär mit feinem Takte anzuknüpfen wissen, ohne dabei freilich den Unterschied zwischen Anknüpfungspunkt und Fundament aus dem Auge zu verlieren.[5]

Der einsichtige Christ hat es nicht nötig, vor den Schwächen in der christlichen Gesellschaft und der eigenen Kirche die Augen zu verschließen und deswegen mutlos an der Ausbreitung des Christentums irre zu werden. Denn er weiß wohl den Unterschied zwischen dem Ideal und der durch die menschliche Schwäche geschaffenen Wirklichkeit zu würdigen.[6] Er wird im Gegenteil,

---

[1] Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II (Paderborn 1905) 429.

[2] Bousset, Zeitschrift für Missionskunde XXII (1907) 528.

[3] Bousset, a. a. O.

[4] Herm. Schell, Kleinere Schriften, herausg. v. Hennemann (Paderborn 1908) 39: „Wenn menschliche Sympathie mit Freuden die edelsten Früchte menschlicher Geistesentwicklung allenthalben sammelt, so hat die christliche Nächstenliebe noch mehr Grund zur Befriedigung, wenn sie allzeit und überall die Lichtspuren jenes Logos findet, der jeden Menschen erleuchtet hat und erleuchten wird, und zwar nicht – umsonst." Hettinger, Apologie des Christentums V[7] (Freiburg 1898) 511: „Wir werden nicht irren, wenn wir trotz aller grauenhaften Verirrung, geistigen und sittlichen Verwirrung, die wie ein Verhängnis das Leben der Völker erfaßt hatte und diese immer tiefer in Sünde und Irrtum verstrickte, doch auch in ihm das Walten der Vorsehung erblicken."

[5] Vgl. Kähler, Dogmatische Zeitfragen II[2] (Leipzig 1908) 358. Unverständlich ist aber der Vorwurf auf S. 428: „In das innere Getriebe dieser Vorgänge [sc. der heidnischen Religionen] sich zu versetzen, dazu hat der römische Missionar keinen oder wenig Anlaß. Er ersetzt den bisherigen Kult durch den göttlich autorisierten und vollzieht mit dessen Hilfe eine gewisse gesetzliche Wandlung der Sitten. Die evangelischen Missionare als Mitarbeiter Gottes und Christi müssen auf Wandlung der Gesinnung abzielen, und das führt sie immer tiefer in die Ergründung des eigentlichen Sinnes des bisherigen Heiden hinein." Auch nach katholischer Auffassung gilt Lk. 16, 15. – Es wäre wohl zu wünschen, daß die Missionsberichte auf die Art der Anknüpfung an die religiösen Vorstellungen näher eingingen.

[6] Kähler, a. a. O. 363: „Soll von der Imperfektibilität des Christentums die Rede sein, so darf man keinesfalls die Imperfektibilität christlicher Völker, Geschlechter

je tiefer er im Christentum ankert und je mehr er zu der Überzeugung gekommen ist, daß die Wahrheitskeime in den heidnischen Religionen oft ganz erstickt sind, von der christlichen Liebe angetrieben werden. Aus dem großen Gedanken der Nächstenliebe und Brudergesinnung des Christentums ist der machtvollste Antrieb zu jeder Missionstätigkeit zu entnehmen. Das zeigt schon das Beispiel Jesu, überhaupt das ganze Urchristentum, an dem wir ja immer wieder unsere Grundsätze messen können. Wenn der Herr erklärt hat: nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken,[1] sowie: der Menschensohn kam, das Verlorene zu suchen und zu retten,[2] wenn er sich den guten Hirten genannt hat, der dem verlorenen Schäflein nachgeht,[3] wenn er uns gelehrt hat, in jeder Menschenseele das höchste Kleinod zu erblicken, das der Mensch besitzt, so sind das alles auch heute geltende Missionsgedanken. Und wenn der hl. Paulus an seinen „Mitarbeiter" Philemon die Worte schreibt[4]: „Ich danke meinem Gotte stets, wenn ich dich in meinen Gebeten erwähne; höre ich doch von deiner Liebe und deinem Glauben, die du dem Herrn Jesus Christus und allen Heiligen gegenüber bewährst," so geht diesem auch sonst vom Völkerapostel immer wiederholten Lobe der Bruderliebe stillschweigend die Hoffnung zur Seite, daß der Kreis jener *ἅγιοι* sich möglichst weit ausdehne; und ebenso das Verlangen, daß er möglichst rasch größer werde. Gerade diese drängende Seite der Brudergesinnung muß zu entschiedener Tat anspornen, und auch dafür gibt das Urchristentum ein lehrreiches Beispiel. „Wer wird auch nur einen Augenblick warten wollen, wenn er einen Menschen ums Leben oder mit der Sorge ringen sieht und ihm helfen kann, gesetzt selbst er wüßte, daß die Entwicklung der Dinge jenen aus der Lebensgefahr und aus den Sorgen endlich einmal herausführen würde?"[5] — Und wieviel mehr wird die christliche Liebe ihn in dem Falle antreiben, wenn er sich sagen muß, daß die natürliche Entwicklung jedenfalls auch nach langer Zeit das erhabene Ziel nicht erreichen wird! Diese christliche Liebe hat sich von jeher als ein so starkes Motiv erwiesen, daß sie auch vor dem gewaltsamen Martertode nicht zurückschreckte, wie die Missionsgeschichte aller Jahrhunderte bestätigen kann. Ja das Verlangen nach dem Martyrium im Dienste der unsterblichen Menschenseelen hat seinerseits sogar wieder als Triebfeder für angestrengte Missionstätigkeit wirken können.

Die christliche Liebesgesinnung begnügt sich noch nicht einmal mit der Einsicht, daß Heidenmission Pflicht des Christentums sei. Sie schreitet bis zu der Erkenntnis fort, daß die Heiden ein Recht auf die Verkündigung des Evangeliums besitzen. Pflicht auf der einen, Recht auf der anderen Seite sind hier sich gegenseitig ergänzende Motive. Gerade die Humanitätsbewegung des 18. Jahrhunderts hat diesen Gedanken vom Recht der Heiden auf die Mission stark betont und dadurch das Missionsinteresse im Protestantismus begründen helfen.[6] — —

und Personen verstehen; das leuchtet sofort ein." Die Fortsetzung freilich ist vom Standpunkte des protestantischen Kirchenbegriffes formuliert und ergibt sich aus den vorhergehenden richtigen Worten durchaus nicht mit Notwendigkeit: „Wir Protestanten tragen unseren Namen letztlich davon, daß wir gegen die Imperfektibilität irgendeiner geschichtlichen Kirchenform Verwahrung einlegen."

[1] Mt. 9, 12. [2] Lk. 19, 10. [3] Jo. 10, 11; Lk. 15, 4 ff. [4] Philem. 4. 5.

[5] Heinr. Weinel, Die urchristliche und die heutige Mission (Tübingen 1907) 28.

[6] Karl Sell, Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission; Zeitschrift für Theologie und Kirche V (1895) 480.

Was bisher ausgeführt worden ist, wollte die Berechtigung und die Pflicht der Mission aus dem Inhalte der Religion heraus dartun. So kraftvoll dies Motiv allein auch schon zu wirken vermag, es verlangt doch noch eine Verstärkung. Jesus Christus hat nicht nur den „intensiven" Universalismus gelehrt, nicht nur sein Geist führte zur Heidenmission, er hat auch einen ausdrücklichen Sendungsbefehl gegeben. Die klassische Formulierung findet sich am Schlusse des Matthäusevangeliums (28, 19): „Gehet hin, machet zu Schülern alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes."[1] Man hat ja in neuerer Zeit vielfach die Echtheit und Beweiskraft dieses Wortes bestreiten wollen. Allein wenn man den Hintergrund der Lehre Jesu, ihren innerlich universalen Gehalt, Jesu wiederholte Hinweise auf das Heidentum und die Vorbereitung der Apostel zu missionarischer Tätigkeit im Zusammenhang betrachtet, kommt man zu dem zwingenden Ergebnis, daß der von allen vier Evangelien (und der Apostelgeschichte) in besonderer Art überlieferte Sendungsauftrag weiter nichts ist als der glänzende Schlußstein der gesamten irdischen Tätigkeit des Herrn.[2]

Je nach der Auffassung von der Würde der Person Jesü erhöht sich die Bedeutung dieses Missionsbefehles. Ist Christus Gottes Sohn, hat er selbst seine Sendung von Gott, dann hat er auch das Recht, den Missionsauftrag zu geben, und die Christenheit hat die Pflicht des Gehorsams. Das Bewußtsein von dieser Gehorsam fordernden Gewalt läßt sich aus der Schlußszene des Matthäusevangeliums selbst entnehmen: Ehe die Sendungsworte ausgesprochen werden, sagt der Herr mit allem Nachdruck: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.[3] Daraus muß die Kirche mit Notwendigkeit den Beruf erkennen, ihren Bereich auf der ganzen Welt auszudehnen.[4]

Wenn man so die Realität des Missionsbefehles anerkennt und ihn als Schlußstein der gesamten Lehre des Gottessohnes auffaßt, dann ergibt sich sofort, daß die Mission nicht nur eine Liebhaberei einzelner interessierter Kreise sein kann, daß sie vielmehr mit der Wurzel des Christentums zusammenhängt.

---

[1] Warneck (Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart[8] [Berlin 1905] 2; ebenso Evangelische Missionslehre I [Gotha 1892] 94) sagt: „Aber dieser Befehl selbst ist nicht die tiefste und letzte Missionsbegründung. Das Evangelium Jesu Christi läuft mit Konsequenz in einen Missionsbefehl aus, weil es durch und durch von universalen Heilsgedanken getragen ist, die es zur Weltreligion machen." Man kann wohl auch umgekehrt sagen: Was das Evangelium an intensivem Universalismus schon bietet, dem wird durch den ausdrücklichen Missionsbefehl die Krone aufgesetzt. Warneck teilt im Grunde jedenfalls unsere Auffassung, wie auch seine Besprechung meines Werkes „Jesus und die Heidenmission" zeigt (Allg. Missionszeitschrift XXXV [1908] 257—59). — Vgl. Kähler, Dogmat. Zeitfragen II[2] 369: „Demgegenüber wird es zur Kraft der christlichen Mission, daß sie den Willen des lebendigen Gottes nicht erst aus einer Gesamtbetrachtung der Menschheit und ihrer Geschichte und aus dem Grade von Zuversichtlichkeit eigener Heilsgewißheit zu erschließen braucht, sondern in dem klaren Ausdruck Jesu vernimmt."

[2] Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission 166 ff.

[3] Vgl. Swete im Expositor VI (1902) 249: „The Lord begins by reciting the fact of his possession of universal authority, in order to supply the strongest possible incentive to a world-wide and age-long mission."

[4] Mirbt (Allg. Missionszeitschrift XXXIII [1906] 459 ff.) nennt das hierarchisch-kirchliche Interessen, die die Missionspflicht nicht begründen könnten. Allein solange die katholische Kirche sich als die legitime Kirche Jesu Christi betrachtet, muß sie aus dem Missionsbefehl diesen Schluß ziehen. Es hieße ihre Existenz und verpflichtende Kraft leugnen, wenn sie es nicht täte.

Man hat den Missionseifer wohl schon den Idealismus des Christentums genannt.[1] Und diese Bezeichnung trägt viel Wahrheit in sich. Jedoch darf sie nicht dahin verstanden werden, daß die Mission nur von besonders ideal gesinnten Christen gefördert zu werden braucht. Mission ist auch nicht nur gelegentliches Tun. Wohl hat, und zwar gerade in den ältesten Zeiten, solch gelegentliche Mission des Handwerkers, Sklaven, Soldaten dem Christentume zahlreiche Anhänger gewonnen. Und auch die Tätigkeit der Frauen war bei dieser Art von Mission reich gesegnet. Als berufsmäßige Missionärinnen sind sie ja nie aufgetreten, und erst die spätere Legende hat die Figur und den Namen einer „Apostolin" geschaffen in der Jungfrau Thekla aus Ikonium, der angeblichen Schülerin des hl. Paulus.[2] Von dieser gelegentlichen Mission, wie einer dem andern vom Glück seines Glaubens erzählt, haben wir ein lehrreiches Beispiel in der Gewinnung der ersten Jesusjünger, die das erste Kapitel des Johannesevangeliums berichtet.[3] Und die alten Erklärer unterlassen es nie, den Missionseifer dieser ersten Jünger lobend hervorzuheben.[4] In einer Zeit, da die Christen sich noch in heidnischer Umgebung befanden, lag es nahe, daß der einzelne sich zur Mission gedrängt fühlte, auch wenn er sie nicht als Beruf erwählt hatte. Es war eben dem Christentume eigentümlich, daß jeder ernste Bekenner auch der Ausbreitung des christlichen Glaubens diente.[5]

Der Missionsbefehl verlangt aber ein eigentliches, berufsmäßiges Missionieren. So haben die Apostel, die ältesten berufsmäßigen Missionäre ihre Sendung aufgefaßt, so ist der Missionsauftrag fast ohne Unterbrechung in der Kirche lebendig geblieben. Mit der Tätigkeit der Apostel konnte die Forderung Christi nicht abgeschlossen sein: solange das Christentum Bestand hat, solange also das mit dem Missionsbefehl unmittelbar verbundene Wort von der immerwährenden Gegenwart Jesu in Geltung ist, solange die reale Grundlage bleibt, d. h. solange nichtchristliche Völker zu lehren und zu taufen sind, so lange bleibt auch der Missionsbefehl in Kraft. Den berufsmäßigen Missionären, d. h. jenen, die vom Standpunkte des katholischen Kirchenbegriffes aus die Sendung der Kirche erhalten haben, obliegt die praktische Tätigkeit. Eine charismatische Mission ist nur im Urchristentume denkbar gewesen, wo die Organisation der Kirche in ihrer weiten und feinen Verästelung noch keine festen Formen erreicht hatte und wo die Charismen noch in Blüte standen.

Aber auch heute beschränkt sich die Missionstätigkeit eben wegen ihres wurzelhaften Zusammenhanges mit dem vom Sendungsauftrag gekrönten Evangelium nicht auf die Kreise der tätigen Missionäre. Die Mission ist Pflicht der Gesamtkirche. Auch eine der Thesen, die die „Freunde der christlichen Welt" im Jahre 1905 in Frankfurt a. M. durchberaten haben, lautet: „Wohl aber muß von jedem Mitgliede der Kirche gefordert werden, daß es das Recht der Mission anerkenne, die dazu Berufenen fördere und sich ihrer Erfolge

---

[1] Vgl. Kähler, a. a. O. 401.

[2] Vgl. etwa Holzhey, Die Thekla-Akten (Veröffentl. aus dem kirchenhistorischen Seminar München II, 7), München 1905, 18.

[3] Jo. 1, 40 ff.

[4] Schanz, Kommentar über das Ev. des hl. Johannes (Tübingen 1885) 134.

[5] Vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I² 294 f.; 306 f.: „Wir können nicht zweifeln, daß die große Mission dieser Religion sich ganz wesentlich durch die nicht-berufsmäßige Mission vollzogen hat."

freue."[1] Das alte Christentum bietet uns auch hier wieder reiche Fingerzeige für die mannigfache Art, wie jeder einzelne die Mission unterstützen kann. Es ist natürlich, daß im Laufe der Zeiten diese Aufgaben in die Größe und in die Breite gewachsen sind.

Wer die Fähigkeiten dazu besitzt, kann durch Wort und Schrift der Mission Dienste leisten – man erinnere sich aus alter Zeit an einen Justin, Tatian, Aristides, Clemens von Alexandrien, Origenes. Zu dieser Tätigkeit läßt sich heute ein weitverzweigtes Gebiet rechnen,[2] besonders auch jene Art von wissenschaftlicher Unterstützung, daß geistig hochstehenden Völkern christliche Literatur, vorwiegend apologetischer Art zugänglich gemacht oder vielleicht gar nach ihren Bedürfnissen eigens verfaßt wird.[3] In diesem Zusammenhange ließen sich etwa die wissenschaftlichen Bestrebungen der Jesuiten in Japan nennen.[4]

Zur Entfaltung einer intensiven Tätigkeit bedürfen die Missionäre materieller Unterstützung. Auch hier ist der Kreis für den einzelnen außerordentlich weit gezogen, in welcher Form er seine Hilfe anbringen will.[5] Als biblisches Geleitwort dafür kann man die Mahnung des heiligen Johannes an Gajus[6] anführen: „Geliebter, treulich handelst du in allem, was du den Brüdern, und zwar den Fremden, erweisest, die deiner Liebe vor der Gemeinde Zeugnis gegeben haben und die du gut tun wirst, Gottes würdig weiterzubefördern. Denn um des Namens willen sind sie ausgezogen und nehmen nichts an von den Heiden. So haben wir denn die Pflicht, uns solcher anzunehmen, damit wir Mitarbeiter werden für die Wahrheit." In der ältesten außerkanonischen Schrift des Christentums, der sog. Didache, findet sich die Weisung: „Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden, wie der Herr"[7] – ein Verlangen, das der Heiland selbst schon mit den Worten angedeutet hat: Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf.[8] Was damals der einzelne dem Missionär unmittelbar tun konnte, das läßt sich heute vorwiegend durch Unterstützung der verschiedenen Missionszeitschriften[9] und Missionsvereine wirken.[10]

---

[1] Vgl. Die christliche Welt XIX (1905) 564 f. These Nr. 4.

[2] U. a. auch die Tätigkeit auf der Kanzel (6. Januar), in Vereinsvorträgen, in der Schule. Zu letzterem vgl. das in seiner Art ganz vortreffliche Buch von Warneck, Die Mission in der Schule[10] (Gütersloh 1905).

[3] Harnack macht in seinem Vortrag über die „Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission" (Reden und Aufsätze II 109–28; 121 f.) besonders darauf aufmerksam. Vgl. über solche Versuche in Japan: Die kath. Missionen XXXVII (1908/09) 156 f.

[4] Vgl. Die kath. Missionen, a. a. O. 62, 82 ff., 156 f. Beachtenswert ist auch der Plan der deutschen Regierung, in Tsingtau eine Hochschule zu errichten, obschon das Motiv nicht missionarische Gesichtspunkte sind. Vgl. F. Schwager in Theologie und Glaube I (1909) 248. Vgl. über die Bedeutung der höheren Lehranstalten in Indien: Die kath. Missionen, a. a. O. 221 ff.

[5] Vgl. H. Fischer, Jesu letzter Wille[2] (Steyl 1906) 87 ff.; und das Referat, das P. Acker für die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Düsseldorf vorbereitet hatte, im Echo aus Knechtsteden X (1908/09) 8–14.

[6] 3. Jo. 5–8.

[7] XI, 4; bei Funk, Patres apostolici I[2] 26.

[8] Mt. 10, 40.

[9] Vgl. die lehrreichen, die verschiedenen Zeitschriften angebenden und manche Winke erteilenden Artikel von P. Rob. Streit Obl. M. I. über „Die deutschen Missionszeitschriften" in „Der kathol. Seelsorger" XIX (1907) 271–80; 310–20; 372–76; 408–13; 466–70.

[10] Nach H. A. Krose (Kathol. Missionsstatistik, Freiburg 1908, 59) kommt in Deutschland auf den Kopf der Bevölkerung im Durchschnitt ein jährlicher Missionsbeitrag

Eine Aufgabe wird heute leicht vergessen, die der heilige Paulus mit großer Vorliebe seinen Gemeinden immer wieder ans Herz legt, das Gebet. Es kann unmöglich Zufall genannt werden, daß gerade der große Heidenmissionär von der Wichtigkeit des Gebetes tief durchdrungen war. 1. Kor. 3, 6. 7 hat er seine Auffassung in die schönen Worte gekleidet: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen. Gott aber hat wachsen lassen. Daher ist weder der Pflanzende, noch der Begießende etwas, sondern nur Gott, der das Gedeihen gibt." Aus dieser Grundidee heraus verstehen sich die häufigen Mahnungen zum Gebete für ihn und sein Amt. „Seid beharrlich im Gebete," so ruft er den Kolossern[1] zu, „mit Wachsamkeit und Danksagung. Betet auch für uns, daß Gott uns eine Türe für das Wort auftue, das Geheimnis Christi zu verkündigen, um dessentwillen ich auch gefangen liege, damit ich es kundtue, so wie es mir gebührt zu reden."

So kann jeder Christ, der vom „Idealismus des Christentums" durchdrungen ist, in irgendeiner Weise für die Mission tätig sein und sich dadurch dem Missionsbefehle Jesu unterwerfen. Tatsächlich ist diese Überzeugung schon in den ersten Lebensjahren des Christentums in Kraft gewesen. Das Christentum ist von Anfang an zur Mission gedrängt worden, ja es stammt ganz und gar aus der Mission. Jene Schriften, die die Kirche im Kanon zusammengefaßt hat und die wir als die heiligen Schriften verehren, bilden eine große Missionsurkunde. Die Evangelien sind für die Bedürfnisse der Mission geschrieben worden, ihr Inhalt stellt sich im wesentlichen als der Niederschlag der ältesten Missionspredigt dar. Die Apostelgeschichte ist der älteste Bericht über die apostolische Missionstätigkeit. Die Briefe des hl. Paulus wurden alle aus der Mission heraus und im Interesse der Mission geschrieben; Paulus kann überhaupt nur in seiner Eigenschaft als Missionär voll gewürdigt werden. Er hat am nachdrücklichsten die Grundsätze Jesu in die Tat umgesetzt und durch seine Wirksamkeit jene Bedenken zu beseitigen gewußt, die der universalen Mission im großen Stile von der jüdischen Vergangenheit her noch im Wege standen. Paulus hat wie kein zweiter die Einheit und Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes betont und danach gestrebt, eine große Familie zu gründen, deren Haupt Jesus Christus sein sollte. Ihm galt, wie er Gal. 3, 28 sagt, kein Unterschied zwischen Jude und Grieche, Sklave und Freiem, Mann und Weib. Alles sollte eins sein in Christus, wie ja Gott nach der klassischen Rede auf dem Areopag[2] das ganze Menschengeschlecht aus einer Wurzel hat entsprießen lassen.[3]

---

von 15 Pfennigen. Dabei ist jedoch die gewiß nicht geringe Summe, die die Orden beisteuern, nicht mitgerechnet. Bei den Protestanten sind es rund 12 Pfennige (in England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika freilich weit mehr). Vgl. auch den Aufsatz über „Die Missionspflicht der deutschen Katholiken", Die kath. Missionen XXXVII (1908/09) 1—3; den Vortrag des P. Nachtwey auf der 52. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Straßburg (Verhandlungen, Straßburg 1905, 270—78); H. Fischer, Die Pflicht der Glaubensverbreitung, Der Katholik LXXXI (1901) 1, 393—408.

[1] Kol. 4, 2. 3; vgl. Eph. 6, 19; Röm. 15, 30 f. u. a.

[2] Apg. 17, 26.

[3] Deißmann, Licht vom Osten (Tübingen 1908) 286: „Der auch in der Areopagrede klassisch formulierte Gedanke der Einheit des Menschengeschlechtes stärkte und veredelte in Verbindung mit der paulinischen Predigt vom Leibe Christi das Gefühl der Solidarität . . ."

Gerade die älteste Zeit, die uns lehrt, daß das Christentum von seiner Wiege an mit der Mission verbunden war, und die uns einen Blick in die glänzenden Erfolge tun läßt, ist für die Begründung von Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission von außerordentlicher Bedeutung. Gewiß ist jene Zeit nicht zum sklavisch nachzuahmenden Vorbilde zu stempeln. Denn die Aufgaben sind im Laufe der Jahrhunderte gewachsen – man denke z. B. an die für die heutige Mission geradezu unentbehrliche Schultätigkeit –, und die Verhältnisse haben sich in mancher Hinsicht geändert. Nach einer Seite ist die Missionstätigkeit erleichtet worden, in anderer Hinsicht haben sich gewaltige Schwierigkeiten aufgetürmt. Der unermeßlichen Erweiterung des geographischen Horizontes stehen die weit schwierigeren Verkehrsverhältnisse der alten Zeit gegenüber. Und die glänzenden Verkehrserleichterungen, die der heutigen Zeit durch die Dampfkraft und Elektrizität geboten sind, werden wieder beeinträchtigt durch die Hindernisse der verschiedenen Kulturen und Sprachen der einzelnen heidnischen Völkerschaften. Im Altertum erleichterte bei beschränkter geographischer Universalität die im wesentlichen einheitliche griechisch-römische Kultur dem Missionär die Tätigkeit in hohem Maße.

Allein man darf wohl dem Gedanken Raum geben, daß trotz aller Schwierigkeiten die Verkehrserleichterungen der neuen Zeit und der durch die Entdeckungen umfassender gewordene Inhalt des Begriffes der *πάντα τὰ ἔθνη* dem heutigen Christentum im Vergleich zur alten Zeit eine doppelte Missionspflicht auferlegen. Das erweiterte Feld, der verstärkte Verkehr, die durch die Kolonisationsbestrebungen der christlichen Mächte herbeigeführte nähere Berührung mit den heidnischen Völkern verlangen um so intensivere Arbeit an der Herstellung einer großen christlichen Familie. Wenn Paulus unsere modernen geographischen Vorstellungen besessen hätte, es würde ihm dieser Gedanke als notwendige Konsequenz seiner Gesamtanschauung erschienen sein. Denn wenn er auch im Überschwange der Begeisterung einmal den Römern zuruft, die Größe ihres Glaubens sei auf der ganzen Welt bekannt (*ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*),[1] wenn er den Kolossern gegenüber das erhebende Bewußtsein ausspricht, daß das Evangelium in der gesamten Schöpfung unter dem Himmel verkündet sei,[2] so sind diese Worte nicht auf der Goldwage zu messen. Paulus ist nicht der Ansicht, daß mit seiner Arbeit die Missionstätigkeit der Kirche erfüllt sei; auch die Erwartung der nahen Parusie des Herrn hat ihn nicht zu diesem Gedanken bestimmt. Er hat selbst fast nur die großen Verkehrszentren aufgesucht, dort Gemeinden gegründet und ihre eigene Entwicklung sowie die Ausdehnung ins Innere des Landes hinein erwartet. Von diesem Gesichtspunkte aus ist ein Wort wie Röm. 15, 23 zu verstehen: „jetzt habe ich keinen Raum mehr in diesen Gegenden."

Warneck hat einmal mit Recht gesagt, man könne sich fast wundern, daß heute überhaupt die Frage noch gestellt werden müsse, was dem Christentum Recht und Kraft zur Weltmission verleihe: „Ist denn dieses Recht durch eine nun bald zweitausendjährige Geschichte der christlichen Mission nicht außer allen Zweifel gestellt?"[3] – Wenn je die Geschichte das Recht einer Sache

[1] Röm. 1, 8.

[2] Kol. 1, 23; vgl. 1, 6.

[3] Allg. Missionszeitschrift XXXIII (1906) 158. Vom katholischen Standpunkte aus ist dies Wort weit mehr berechtigt. Denn der Protestantismus hat erst im 18. Jahrh. mit der Mission begonnen und vorher sich schroff ablehnend verhalten. Vgl. unten S. 618.

begründen kann, so hat sie es bei der Mission getan. Die Kirche ist aus der Mission entstanden, ihre heiligen Schriften verdankt sie der Mission, der Missionseifer ist in fast ununterbrochener Kette bis in unsere Tage lebendig geblieben und hat die schönsten Erfolge gezeitigt.[1] Natürlich ist wie bei allen von Menschen betriebenen Unternehmen auch die Mission nicht von Menschlichkeiten verschont geblieben; gewiß sind nicht immer die reinsten und höchsten Motive maßgebend gewesen — ein Karl der Große hat den Sachsentrotz nicht nur mit christlicher Bruderliebe bezwungen[2] —; auch manche Zeiten des Abflauens des Missionseifers verzeichnen die Annalen der Kirchengeschichte, vor allem den Anfang des 19. Jahrhunderts. „Das Gesamtbild des katholischen Heidenapostolates mit seiner herrlichen Kämpferschar in allen christlichen Jahrhunderten bildet jedoch auch für den nüchternsten Beobachter ein entzückendes Bild voll idealer Gestalten der edelsten Menschlichkeit, des heldenmütigsten Opfermutes, der glühendsten Gottes- und Menschenliebe,"[3] sowie auch der staunenswertesten Erfolge. Freilich sind die höchsten Kräfte noch immer nicht angespannt, und die volle Arbeit ist noch lange nicht getan. Aber um zu sehen, daß die Geschichte wirklich das Recht der Heidenmission zu erweisen vermag, daß die heutige Missionstätigkeit ein grünender und nicht etwa ein hinsterbender Zweig am altehrwürdigen Baume ist, dazu reicht ein Blick auf die augenblicklichen Erfolge aus. Wenn ja auch gerade auf diesem Gebiete die Statistik bisher nur unsichere Ergebnisse gezeitigt hat, so läßt sich doch in vorsichtiger Schätzung sagen: In den gegenwärtigen Missionen, und zwar nur in diesen, nicht etwa in den von der Mission der letzten Jahrhunderte bekehrten Ländern, befinden sich rund neun Millionen katholischer Christen, über 12000 Missionspriester, über 22000 Missionshelfer, über 22000 Kirchen und Kapellen und fast 18000 Schulen.[4] Solche Zahlen, die ja im Hinblick auf die große Menschenmenge noch bedeutend vermehrt zu werden verdienten, beweisen jedenfalls das Recht auf Existenz.

Dieses Recht wird durch eine Reihe von weiteren Erwägungen noch verstärkt. Doch muß man dabei mit Vorsicht urteilen, da hier mehr von erfreulichen Begleiterscheinungen der Missionstätigkeit zu sprechen ist, als von Missionsbegründung. Man kann vielleicht den Ausdruck „sekundäre Missionsmotive" anwenden. In sich sind diese sekundären Motive der edelsten Natur,

---

[1] Für den Missionseifer in der nachapostolischen Zeit findet sich bei Eusebius (H. e. III, 37) ein interessantes Zeugnis: Es habe damals eine Menge von „Evangelisten" gegeben; ἀδυνάτου δ᾽ὄντος ἡμῖν ἅπαντας ἐξ ὀνόματος ἀπαριθμεῖσθαι. Die meisten von ihnen (πλεῖστοι) erfüllten zuerst das Gebot des Herrn und verteilten ihre Habe unter die Armen; „dann machten sie sich auf die Reise und verrichteten das Werk der Evangelisten; dabei waren sie eifrig bestrebt, denen, die noch nichts vom Worte des Glaubens gehört hatten, zu predigen und die Schrift der hl. Evangelien zu übergeben."

[2] Vgl. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung (Mainz und München 1908) 142 f.: „Die Tatsache, daß die Gewinnung dieser Volksstämme für das Christentum zu einem guten Teil das Werk der Gewalt war, entspricht sicher nicht dem Ideale des Evangeliums; sie erklärt sich aber aus deren geringer Kulturstufe, bei welcher die für die Einzelpersönlichkeit berechnete altchristliche Katechisierungsmethode keine namhaften Erfolge erzielt hätte."

[3] F. Schwager, Die katholische Heidenmission der Gegenwart I (Das heimatliche Missionswesen), Steyl 1907, 4.

[4] Vgl. Krose, Katholische Missionsstatistik 123 ff. Dort auch die Angaben über die Erfolge der protestantischen Missionen. Die Gesamtzahl der katholischen Heidenchristen ist jedenfalls mehr als doppelt so groß wie die der protestantischen. Vgl. auch Krose, Kirchliches Handbuch I (Freiburg 1908) 356 ff.

nur darf man von ihnen nicht eine grundlegende Stütze für das Recht der eigentlichen religiösen Belehrung der Menschheit verlangen.

Es ist hier zunächst die kulturelle Hebung in ihrer mannigfachen Verzweigung zu nennen.[1] „Die Aufgabe, wilde, unzivilisierte Völkerschaften auf eine höhere Stufe der Kultur und Gesittung zu erheben, ist allein schon aller Anstrengung wert, um wieviel mehr also, wenn man ihnen gleichzeitig durch den Glauben die höchsten Güter der Menschheit und die gesicherte Grundlage zeitlichen und ewigen Glückes vermittelt."[2] Karl Sell nennt es geradezu ein Wesensmerkmal der modernen Mission, daß sie Mission und Zivilisation miteinander verbinde.[3] Es ist ein höchst idealer Gedanke, wenn neuerdings wieder von der Herstellung einer großen Kultureinheit unter den Völkern gesprochen wird.[4] Tatsächlich wirken ja europäische Wissenschaft und europäischer Handel auf der einen Seite, die Kolonisationsbestrebungen auf der anderen Seite in dieser Richtung. Allein gerade zwei der bedeutendsten Vertreter dieses Einheitsgedankens, Troeltsch und Harnack, haben darauf hingewiesen, daß die neue Zivilisation ohne religiöse und moralische Hebung zerstörend wirken würde. „Was hier", so sagt Troeltsch[5] „an selbstloser und entsagender Arbeit von Missionären aller Konfessionen geleistet wird, das ist außerordentlich und ist unentbehrlich, wenn nicht unsere ganze Kolonisation als unmoralisch verworfen werden soll." Harnack spricht sogar von einem weltgeschichtlichen Berufe der europäischen Völker: „Neben der gewaltigen Mission, die unsere Technik und unser Handel auf dem ganzen Erdball ausüben, muß die Mission der Gotteserkenntnis, der christlichen Tugenden und der christlichen Gesittung gehen: nur so erfüllen die europäischen Völker ihren weltgeschichtlichen Beruf."[6] Vom Standpunkte des Christentums als der absoluten Offenbarungsreligion wird man nicht in die Gefahr kommen, Religion und Zivilisation in ihrer ideellen Rangordnung umzukehren. Auch hier bietet das Urchristentum mit seiner Mission einen treffenden Wertmesser.[7]

---

[1] Besonders wichtig ist die Erziehung zur Arbeit. Vgl. z. B. die amtliche Denkschrift über die Entwicklung der Schutzgebiete in Afrika und der Südsee im Jahre 1906/07 (Deutsch-Südwestafrika) 8: „Überall tritt das Bestreben der Mission zutage, die Eingeborenen zur Arbeit anzuleiten." Aus zahlreichen Schilderungen der Missionäre vgl. etwa den Bericht über die Kikujo-Mission (Britisch-Ostafrika), Die kath. Missionen XXXVII (1908/09) 76 ff.

[2] Krose, Katholische Missionsstatistik 28.

[3] Zeitschrift für Theologie und Kirche V (1895) 468 f. Jedoch sollte S. die katholische Mission zur modernen Mission nicht in Gegensatz bringen. Es ist nicht richtig, daß dieses Merkmal der katholischen Mission nur vorübergehend anhafte, „da sie es nur auf Kirchengründung als eigentlichen Zweck absieht". Im Sinne von Sell, der einen scharfen Gegensatz zwischen Einzelbekehrung und Kirchengründung konstruiert, ist dies eine völlige Verkennung des katholischen Gedankens.

[4] Troeltsch, Die christliche Welt XX (1906) 28; Harnack, Reden und Aufsätze II 115 f.; Sell, a. a. O. 484. Vgl. dazu Warneck, Allgem. Missionszeitschrift XXXIV (1907) 61; Kähler, Dogmatische Zeitfragen II² 357.

[5] A. a. O. 57. [6] A. a. O. 115 f.

[7] Vgl. Weinel, Die urchristliche und die heutige Mission 27: „Nie darf sich die Christenheit dies letzte Ziel all ihrer Lehrtätigkeit verdunkeln lassen durch andere Ziele, etwa der Kultur oder der religionslosen Ethik. Hier ist das Urchristentum auch wirklich das klassische Muster alles Christentums gewesen." Auch Bousset (Zeitschrift für Missionskunde XXII [1907] 360) lehnt es ab, die Religion als Mittel zum Zweck der Kultur aufzufassen. „Eher könnten wir sagen, die ganze höhere und geistige Kultur soll dem Menschen dazu dienen, daß er in gläubigem Vertrauen als den letzten und unentbehrlichen Halt seines Lebens seinen Gott finde."

Ein weiteres sekundäres Missionsmotiv liegt in der Förderung der Wissenschaft. Es braucht nur angedeutet zu werden, was die Ethnographie, die Naturwissenschaften, die Sprachenkunde, die Literaturgeschichte, die Geographie der Mission zu verdanken haben. Um die wissenschaftlichen Erträge der Missionen zu sammeln, ist erst unlängst auf katholischer Seite eine eigene Zeitschrift, der Anthropos, gegründet worden.[1] Auf dem deutschen Kolonialkongreß zu Berlin am 5.–7. Oktober 1905 wurde von katholischen und protestantischen Missionsfreunden einstimmig die vom P. Froberger formulierte Resolution angenommen: „Die 4. Sektion des Kolonialkongresses legt in Anerkennung der Verdienste der Missionen um Kultur und Wissenschaft allen kolonialen Kreisen nahe, den Missionen volle moralische Unterstützung zu gewähren und dadurch immer mehr kulturelle Arbeitseinheit zu erzielen."[2] Es ist auch bekannt, daß die großen Entdeckungen am Beginn der Neuzeit vom Missionsgedanken beeinflußt waren. Vor dem spanischen König hat sich Kolumbus auf die Missionsweissagungen der Propheten berufen, die er zu erfüllen sich berufen fühle.

Aber nicht nur die Profanwissenschaften, auch die Theologie wird die Mission als willkommenen Bundesgenossen begrüßen. Sie hat schon oft auf einzelne Zweige der theologischen Wissenschaft befruchtend eingewirkt. Vor allem kann die Bibelforschung an der Mission nicht achtlos vorübergehen, ja sie sollte sich ihr mehr als bisher zuwenden. Denn dort findet sie Verhältnisse, die jenen Zuständen gleichen, aus denen das Neue Testament entstanden ist. Und darum wird die Mission manchen Beitrag zur Erforschung dieses Missionsbuches liefern können.[3] So zahlt sie mit Zinsen wieder heim, was die Theologie ihr leistet.[4]

Während die kulturelle Hebung als sekundäres Motiv auf dem Boden der Missionsländer selbst wirksam ist, wendet sich ein weiteres dieser Motive dem heimischen Christentume zu: die Heidenmission belebt die Religion im christlichen Volke. Wo Interesse für die Mission vorhanden ist, dort pflegen lebendiger Glaube und lebendiges religiöses Leben sich zu regen. Denn nur jener Christ wird an der Ausbreitung seines Christentums Anteil nehmen,

[1] Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrag der österreichischen Leo-Gesellschaft, mit Unterstützung der deutschen Görres-Gesellschaft herausgegeben: unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. Schmidt S. V. D., Wien (Mechitharisten-Buchdruckerei) 1906 ff.

[2] Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses 1905 (Berlin 1906) 563; 1039. Vgl. den Vortrag des P. A. Nachtwey über „die Mission als Förderin der Kultur und Wissenschaft", ebenda 553—60.

[3] K. Munzinger sucht in seinem Buche „Paulus in Korinth" (Heidelberg 1908) durch Verwertung von Missionserfahrungen „neue Wege zum Verständnis des Urchristentums" zu bahnen. Vgl. a. a. O. 16 f.: „Die uralte Vergangenheit ist heute wieder Gegenwart geworden, das Missionszeitalter des Urchristentums ist auf unserem Missionsfeld wieder erstanden. Man vergißt zu sehr, daß das, was Paulus dort getrieben hat, genau dasselbe war, was heute in Indien und Japan geschieht, Mission. Die äußeren Verhältnisse mögen verschieden sein damals und jetzt, aber eins ist wesentlich dasselbe, das, worauf es im letzten Grunde ankommt, das innere Leben . . . Wenn aber auch das Leben als Bundesgenosse sich anbietet, die goldenen Schätze der Wahrheit zu erschließen und des Lebens Geheimnisse offenbar zu machen, so wird man es nicht zurückweisen."

[4] Rade will in einem lesenswerten Aufsatz (Zeitschrift für Missionskunde XXIII [1908] 289—312) die Religionsgeschichte als Förderin der Mission und nicht als ihre Feindin erweisen: „Heidenmission, die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte".

dem das Christentum ein kostbares Stück des eigenen Lebens geworden ist. Es ist daher von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß nach dem größten Niedergang des katholischen Missionswesens in den Jahrzehnten vor und nach 1800 eine glänzende Erstarkung erfolgte, die das Missionswesen zu einer Sache des Volkes machte. Das kam der Mission ebenso wie dem christlichen Volke selbst zustatten.[1] Auch das Verantwortlichkeitsbewußtsein kann durch die Mission geweckt werden. Und zwar nicht nur bei jenen, die mit den heidnischen Völkern unmittelbar in Berührung kommen, sondern auch in der Heimat. Für erstere ist die Pflicht des guten Beispieles unmittelbar gegeben; bei den übrigen Christen aber folgt sie aus der durch die Erfahrung bewiesenen Erwägung heraus, daß die Welt heute ihre unermeßlichen Entfernungen verloren hat, daß die Heiden auf das Leben der Christen in der Heimat sehr wohl achten und vielfach den Wert des Christentums nach seiner Blüte in christlichen Landen beurteilen.

Man kann schließlich in unseren Tagen fast von einem consensus omnium über die Wichtigkeit der Missionsbetätigung sprechen. Und dieser consensus ist sogar dann vorhanden, wenn man die großen nichtchristlichen Religionen zum Vergleich heranzieht. Buddhismus und Islam, trotzdem sie an innerem Werte und in ihren Erfolgen weit hinter dem Christentume zurückstehen, fühlen die Ausbreitungstendenz in ihrem Wesen begründet.[2] Einst hat auch das Judentum eine lebhafte Propaganda betätigt, ja es hat dadurch dem jungen Christentum die Wege bereitet, wie an der Mission des hl. Paulus deutlich beobachtet werden kann. Heute sieht es freilich von praktischer Missionstätigkeit ab und begnügt sich damit, für die Zukunft eine Einigung der Menschheit zu erhoffen, sowie Christentum und Islam als seine Sendboten an die Menschheit zu betrachten.[3]

---

[1] Vgl. F. Schwager, Die kathol. Heidenmission der Gegenwart I 27. Mirbt (Allg. Missionszeitschrift XXXIII [1906] 464 A) erklärt gegen Troeltsch, daß kulturelle Hebung und Förderung des heimischen Christentums die Missionspflicht nicht begründen können: „denn in beiden Fällen wird die Mission als Mittel für Erreichung von Zwecken in Anspruch genommen, die außerhalb ihrer Aufgabe liegen, Heiden zu Jüngern Christi zu machen." Diese Worte sind teilweise berechtigt, verhindern aber nicht die Wertung als sekundäre Motive. — Auf protestantischer Seite erhofft man vielfach von der Mission einen mildernden Einfluß auf die innerkirchlichen Streitigkeiten und das Parteiwesen. Freilich geben hier orthodoxe und liberale Hoffnungen nach der entgegengesetzten Richtung. Harnack z. B. Reden und Aufsätze II (28) weist auf die Nöte in der Mission hin und meint dazu: „Wenn wir ihnen gegenüber es nicht lernen, die Hauptsache zu erkennen, unter uns Frieden zu halten und in Gemeinsamkeit zu arbeiten, auf welche Nötigungen warten wir noch?" Vgl. auch Troeltsch, Die christliche Welt XX (1906) 27. Umgekehrt erhofft die Orthodoxie durch die Mission eine Überwindung der inneren Krisis. Vgl. Kähler, Dogmat. Zeitfragen II² 406: „Einen entsprechenden Dienst vermag die evangelische Mission den heimischen Kirchen zu leisten. Wenn in ihnen der Dienst am Worte nicht mehr kräftig wirkt; wenn die uns genugsam bekannten Anfechtungen die Zuversicht zu der geschichtlichen Offenbarung erschüttern; wenn Jesus zu einem zweifelhaften geschichtlichen Problem zu werden droht, dann kann die Missionserfahrung zum Weckrufe, zur Widerlegung vor dem angepriesenen Wirklichkeitssinn, zum lebendigen Belege für die Heilslehre, zur Stärkung des Glaubens werden."

[2] Rade Zeitschr. f. Missionskunde XXIII (1907) 304 f.: „Die Waffe, mit der sie (sc. Buddhismus und Islam) ihren Konkurrenzkampf ausfechten, ist aber nicht am wenigsten die Mission. Und das Christentum sollte auf die Mission verzichten? aus der Konkurrenz ausscheiden? Es denkt nicht daran. Und wir denken nicht daran."

[3] Strack, Das Wesen des Judentums (Schriften des Institutum Iudaicum in Berlin Nr. 36), 1906, 14 ff. Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission 40.

Innerhalb der Christenheit herrscht bei den sonst untereinander noch so verschiedenen Konfessionen und Denominationen eine fast geschlossene Einmütigkeit über den Wert der Mission. Und diese Einmütigkeit besteht nicht nur in der Theorie, sondern alle ziehen daraus die praktischen Konsequenzen. Auch die modernste Richtung findet begeisterte Worte der Anerkennung. Es sei nur ein Wort von Gustav Frenssen genannt. In seinen Dorfpredigten[1] nennt er es ein Kunststück, die Mission gering zu achten: „Ich sage euch: wer in unseren Tagen ins Grab geht, ohne das große Werk der Mission kennen und lieben gelernt zu haben, der hat ein feines Stück Land seines Lebens verloren gehen lassen; er hat in diese Zeit, in der er lebte, nur eben hineingeblinzelt und ist ein Träumer gewesen."

So allgemein nun auch die verschiedenen christlichen Kirchen von der Missionspflicht überzeugt sind, es müssen doch zwei Einschränkungen gemacht werden: Vielfach werden Begriff und Wesen der Mission recht verschieden aufgefaßt. Sodann gibt es einzelne Gegner, denen die Schwierigkeiten der Missionstätigkeit unüberwindlich erscheinen.

Mit der orthodox-protestantischen Auffassung kann die katholische Anschauung auf weiten Strecken zusammengehen. Größer sind die Gegensätze zum modernen Humanitätschristentum. Und diese Gegensätze hängen aufs engste mit der verschiedenen Stellung zum Wesen der Offenbarung und zum Wesen des Christentums zusammen.[2] Der Missionsbefehl wird preisgegeben und demgemäß das Bewußtsein, im Auftrage des Gottessohnes zu handeln. Der Inhalt des Christentums wird entleert,[3] der volle Universalismus herabgedrückt[4] und damit das ideale Ziel der religiösen Einheit des Menschengeschlechtes geschwächt. Wenn dieses Ziel auch nur ein Ideal ist, das wohl nie verwirklicht werden kann, als Ideal ist es doch nicht zu unterschätzen. Und weiterhin darf man wohl auch von unserem Standpunkte aus dem Ausspruche von

---

[1] Dorfpredigten II[7] (Göttingen 1905) 139—48. Weitere Zeugnisse bei Meinertz, Jesus und die Heidenmission VII f.

[2] Vgl. oben S. 603.

[3] Harnack (Reden und Aufsätze II 112 f.) betont, daß der Missionär den Heiden nur Leben und Gotteskindschaft, aber keine Lehre bringen solle. Ähnlich Sell (a. a. O. 484): „Durch Mitteilung nicht einer kirchlichen Lehre, sondern des unverkürzten Wortes Gottes in der Bibel . . ." Aber was ist darunter zu verstehen? — Die Antworten lauten sehr verschieden, zumal heutzutage, da ein großer Teil der evangelischen Überlieferung für sekundär angesehen wird. Und die Auffassung des Christentums als Leben ohne Lehrgehalt ist selbst wieder eine bestimmte Richtung in der Theologie.

[4] Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Troeltsch (Die christliche Welt XX [1906] 56 ff.; Zeitschr. f. Missionskunde XXII [1907] 135 ff.) und Warneck (Allg. Missionszeitschrift XXXIV [1907] 105 ff.; XXXV [1908] 117), während Bousset zu vermitteln sucht (Zeitschr. f. Missionskunde XXII [1907] 356 ff.). Die katholische Mission hat von jeher die universale Pflicht ohne alle Schranken anerkannt, weil sie aus der Lehre Jesu und seinem Missionsbefehle folgt. Auch die schwierigsten Verhältnisse haben sie nicht zurückgeschreckt, wenn auch freilich die Bekehrungsmöglichkeit in manchen Fällen, z. B. in Tibet, sehr gering ist. Über neuere Anstrengungen in der schwierigen Islam-Mission vgl. F. Schwager, Die kath. Heidenmission der Gegenwart III (Die Orientmission) 312. Auch Warneck spricht sich dafür aus, und Kähler (Dogmat. Zeitfragen II[2] 408) sagt: „Wenn die Mission den Sturm auch auf diese kriegsfertigen Festungen unternimmt, so ist das eine Probe auf die Kraft des Glaubens an den, der den Menschen gehört und die Menschen ohne Unterschied ihm." Auch Weinel (Die urchristliche und die heutige Mission 36) sieht sich genötigt zu erklären: „Aber wer wollte dem ‚Geist' gebieten, wenn er Missionäre dorthin führt?"

Warneck[1] zustimmen: „Was wir als den endlichen Erfolg der christlichen Mission erhoffen, das ist nicht eine allgemeine Weltkirche mit lauter gläubigen Gliedern, wohl aber ein solcher Sieg des Christentums, daß das Heidentum als Volksreligion überall überwunden wird, und jedes Volk in einer solchen christlichen Atmosphäre lebt, durch welche allen Volksgenossen die Erkenntnis der Wahrheit und die Annahme des Heils vermittelt wird."

Die Missionsgegner kann man vielleicht in zwei Gruppen scheiden: in solche, die sich der Mission aus prinzipiellen Gründen unfreundlich gegenüberstellen, und solche, die ihr durch die tatsächlichen Schwierigkeiten entfremdet sind. Die erste Gruppe umschließt heutigestags freilich fast ohne Ausnahme jene, die mit dem Christentume überhaupt gebrochen haben. Wer die Religion mißachtet, muß seine feindliche Gesinnung naturgemäß auch auf die Mission übertragen. Die zielbewußte Sozialdemokratie kann vielleicht als die schroffste Verkörperung dieser Idee angesehen werden.[2] Dazu kommt dann jenes Übermenschentum, das sich durch die Missionäre an einer rücksichtslosen Ausbeutung der Heiden in den Kolonien gehindert sieht. Ein anschauliches Beispiel von Gegnerschaft aus Geschäftsinteresse bietet für die urchristliche Zeit die Apostelgeschichte.[3] In Ephesus erregte einst der Silberarbeiter Demetrius einen Volksaufstand, weil der hl. Paulus durch seine Predigt den Artemistempel entvölkerte und so die Einnahme aus dem Verkauf von silbernen Nachbildungen des Tempels schmälerte. Was in neuerer Zeit von den Vertretern eines kolonialen Herrenmenschentums an gehässigen Urteilen über die Mission gefällt worden ist, dafür ließen sich zahlreiche Beispiele anführen, angefangen von jener berüchtigten englischen „ostindischen Kompagnie" am Ende des 18. Jahrhunderts[4] bis zur „Kolonialen Zeitschrift" in der Gegenwart, die es fertig brachte, im Jahre 1904 das schändliche Wort niederzuschreiben: „Malaria, Schwarzwasserfieber, Heuschrecken, Mission. So unausrottbar erstere, so ist es auch leider die letztere."[5] Auch hier gilt das schon einmal erwähnte Wort von Ernst Troeltsch: Die Eingeborenen dürfen nicht bloß als Ausbeutungsobjekt betrachtet, sondern müssen äußerlich und innerlich gehoben werden,

[1] Evangelische Missionslehre III, 1 (Gotha 1897) 255 f. Allgemeine Missionszeitschrift XXXV (1908) 125.

[2] Der Vorwärts hat 1905 einen missionsfeindlichen Artikel von Arthur Bonus mit Wohlbehagen abgedruckt und dazu bemerkt, er wisse „diesem vernichtenden Urteil eines Sachverständigen nichts hinzuzufügen". Vgl. Rade, Die christliche Welt XIX (1905) 563 f.

[3] Apg. 19, 23 ff.

[4] Warneck (Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen[8], 83) führt das Urteil des Direktors Mr. Bensley vom Jahre 1793 an: „Die Aussendung von Missionaren in unsere östlichen Besitzungen ist das tollste, extravaganteste, kostspieligste, unverantwortlichste Projekt, das je von einem mondsüchtigen Schwärmer in Vorschlag gebracht worden ist. Ein solcher Plan ist verderblich, unpolitisch, nutzlos, unheilbringend, gefährlich, unfruchtbar, phantastisch . . ."

[5] Koloniale Zeitschrift V (1904) 156. A. a. O. 97 heißt es: „Nicht für die Missionierung der Farbigen, nicht für ihr Wohlergehen in erster Linie haben wir die Kolonien erworben, sondern für uns Weiße. Wer uns in dieser Absicht entgegentritt, den müssen wir aus dem Wege räumen." A. a. O. VII (1906) 4: „Das Holz, aus dem die Mission geschnitzt ist, ist kernfaul." Ein besonders giftiger Artikel über „die rote und schwarze Gefahr vom Standpunkt der Kolonisation" aus der Feder von H. Rackow steht a. a. O. VIII (1907) 322—24. Warneck hat recht, wenn er erklärt (Allg. Missionszeitschrift XXXI [1904] 293), daß mit solchen Ergüssen „eine fernere sachliche Auseinandersetzung aussichtslos ist".

wenn nicht die Kolonisationstätigkeit als unmoralisch verworfen werden soll.[1] Der gegenwärtige Staatssekretär des Reichskolonialamtes, Dernburg, hat am 8. Januar 1907 davon gesprochen, daß die kolonisierende Nation für ihre wirtschaftliche Nutzbarmachung zu einer Gegengabe verpflichtet sei. Und diese Gegengabe bestehe in der Verbreitung ihrer höheren Kultur, ihrer sittlichen Begriffe.[2]

Ernst Troeltsch hat auch mit vollem Rechte gegen die Einwendungen des modernen Individualismus, der vor fremder Überzeugung Achtung hegt und die Toleranzidee vertritt, geltend gemacht, daß solche Gesinnungen die im Wesen des Christentums begründete Missionspflicht nicht hindern können, da sie nur das Mittel der Gewalt und des Spottes verbieten.[3]

Es hat auch eine Zeit gegeben, da der Protestantismus sich der Heidenmission gegenüber prinzipiell ablehnend verhielt. Den Reformatoren des 16. Jahrhunderts hat trotz der damals großartigen Missionsbestrebungen auf katholischer Seite[4] der Missionsgedanke völlig ferngelegen.[5] Ja im 17. Jahrhundert sind vereinzelte Theologen, die sich für die Mission aussprachen, von der Mehrzahl heftig bekämpft worden.[6] Und auch in neuerer Zeit ist hin und her ein Theologe zu finden, der für die Mission kein Verständnis hat und sie etwa ein „dem Herrn Beihelfenwollen oder Vorlaufen" nennen möchte.[7]

Meist werden jedoch heutzutage auf christlicher Seite nur die tatsächlichen Schwierigkeiten gegen eine entschiedene Missionstätigkeit geltend gemacht. Und

---

[1] Die christliche Welt XX (1906) 57.

[2] Vgl. die Worte des P. Acker in der „Germania" vom 5. Febr. 1908 (Nr. 29, 1. Blatt). In seiner ersten Thronrede bei Eröffnung des Reichstags sagte Kaiser Wilhelm II. am 29. Nov. 1888: „Unsere afrikanischen Ansiedelungen haben das deutsche Reich an der Aufgabe beteiligt, jenen Weltteil für die christliche Gesittung zu gewinnen." Stenogr. Berichte über d. Verhandl. d. Reichstags I (Berlin 1889) 2.

[3] A. a. O. 26 f.

[4] Freilich vorwiegend auf spanischer und portugiesischer Seite. Bemerkenswert ist, daß damals Erasmus von Rotterdam als begeisterter Missionsfreund auftrat. In seinem Ecclesiastes sive de ratione concionandi liber I (Opera omnia V [Lugduni Batav. 1704] 813—17; vgl. auch Chr. H. Kalkar, Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden I [Gütersloh 1879] 53—58) finden wir eine begeisterte Empfehlung des Missionswesens. U. a. kämpft er scharf gegen jene Auffassung, die die Heiden nur ausbeuten will, ohne ihnen geistigen Gewinn zu bringen. S. 815 sagt Erasmus im Anschluß an die Gedanken des hl. Paulus von der geistigen Rüstung (Eph. 6, 13 ff.): „. . . tota denique panoplia mystica praeparati ad praedicandum evangelium pacis, intrepidis animis ad tam praeclarum facinus accingimini, deiicite, iugulate, mactate, non homines, sed ignorantiam, impietatem, caeteraque vitia. Sic enim occidere servare est. Non hoc agite, ut ab illis ditiores redeatis domum, sed ut illos locupletetis divitiis spiritualibus. Optimam praedam existimate, si tot animas a Satanae tyrannide ereptas Redemptori vindicaveritis, si illi numerosam captivitatem in coelum triumphandum adduxeritis. Arduum est ad quod adhortamur, sed idem est facinus omnium pulcherrimum atque optimum. Utinam Dominus mihi dedisset talem spiritum, ut in tam pio negotio mortem oppetere mererer, potius quam in his cruciatibus lenta morte consumi!"

[5] Vgl. Warneck, Abriß[8] 6 ff.; Sell, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche V (1895) 472. Der einzige protestantische Theologe, der im 16. Jahrhundert die Missionspflicht anerkannte, war Adrianus Saravia (1531—1613, gestorben als Dechant von Westminster). Er wurde aber von Beza scharf angegriffen.

[6] Vgl. Warneck und Sell a. a. O.

[7] Joh. Tob. Beck († 1878). Vgl. Paul Eppler, Geschichte der Basler Mission 1815—1899 (Basel 1900) 60. Ebenso Arthur Bonus, Deutschland V (Berlin 1904/05) 235—37. Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission VIII f.

da sieht man stets die Möglichkeit von politischen Verwicklungen als eine Hauptschwierigkeit an. Das politische Problem bestand bereits im Urchristentum, allein doch in einer anderen Weise, die der Mission weniger hemmend in den Weg trat.[1] Heute kann der Missionär bei politischen Konflikten in eine schwierige Lage gegenüber den bekehrten Heiden und der politischen Macht geraten. Der Missionär wird stets das vaterländische Interesse zu wahren suchen. Und so hat, um ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit zu nennen, bei den traurigen Kämpfen in Süd-Westafrika die Mission stets in patriotischem Sinne gewirkt, wie das von den maßgebenden Persönlichkeiten auch rückhaltlos anerkannt worden ist.[2] Ja zur Beilegung des Konfliktes ist gerade die Tätigkeit eines Missionärs von hervorragender Bedeutung gewesen.[3] Man kann hier sogar von einem sekundären Missionsmotiv sprechen. Und ein angesehener Kenner der Verhältnisse[4] hat noch unlängst gesagt: „Eine Kolonisation Süd-Westafrikas ohne Christianisierung des Landes ist nicht möglich," und wenn in Zukunft blutige Katastrophen vermieden werden sollen, so ist die Förderung der Missionen geradezu moralische Pflicht.

So sehr nun auch die Mission den patriotischen Standpunkt zu wahren hat, sie darf doch niemals — und hier spreche ich mit Worten von Adolf Harnack[5] — „einen Zweifel darüber lassen, daß sie lediglich eine geistige Macht ist; niemals darf sie in die Gefolgschaft der Gewalt treten, und niemals darf sie es vergessen, daß sie nicht die Interessen der Europäer in den fremden Ländern in erster Linie zu vertreten hat, sondern die Interessen der Eingeborenen, in erster Linie der Bekehrten. Diese müssen wissen, daß der Missionar zu ihnen gehört, ihr Hirte und Bruder ist; sie müssen sich unbedingt auf ihn verlassen können." Mit Recht führt Harnack als Vorbild für diesen Standpunkt den hl. Paulus an, der sich stets mit seinen Bekehrten identifizierte und den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche geworden ist. Es liegt auf der Hand, daß hier eine Konfliktsmöglichkeit gegeben ist. Doch ist ihre Überwindung eine Frage der Klugheit und des Taktes, nicht aber berührt sie die Wichtigkeit der Missionstätigkeit an sich.

Ebensowenig greift das Recht der Mission die oft hervorgehobene Tatsache an, daß jene Christen, die der Handel oder sonst ein weltlicher Beruf in die Heidenländer führt, vielfach den Eingeborenen ein schlechtes Beispiel geben. Ja umgekehrt, man kann vielleicht sagen, daß diese traurige Tatsache durch um so eifriges Wirken der Missionäre in etwa wiedergutgemacht

---

[1] Vgl. Weinel, Die urchristliche und die heutige Mission 10 ff.

[2] Vgl. den Vortrag des P. Nachtwey in der Beilage zum 2. Blatt der „Germania" Nr. 292 (18. Dez. 1908), 3. Spalte.

[3] Vgl. den Bericht des P. Malinowski über seine im Auftrag der Behörde geführten Friedensverhandlungen mit den Bondelzwarts in der Denkschrift über die Entwicklung der Schutzgebiete in Afrika und der Südsee im Jahre 1906/07 (Anhang: Missionsberichte) 70—72.

[4] P. Nachtwey am Schluß des genannten (vgl. oben A. 2) Vortrages. Auf dem Kolonialkongreß 1905 sagte er in seinem Vortrage (vgl. oben S. 614 A. 2): „Streichen Sie die Mission als Kulturfaktor, dann sinken Gottesglaube und Sittlichkeit, Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit dahin, und an ihre Stelle werden Selbstsucht, brutale Gewalt, Genußsucht, Ausbeutung des Schwächeren erstehen, und soziale Katastrophen, Kolonialkrisen werden die unausbleibliche Folge sein."

[5] Reden und Aufsätze II 119.

werden muß.[1] Es wurde schon bemerkt,[2] daß man heute in den Heidenländern sogar das Leben der Christen in ihrer Heimat beobachtet und daraus seine Schlüsse zieht. Um wieviel mehr sollte da jeder einzelne von der Pflicht des guten Beispiels in den Missionsländern selbst durchdrungen sein! Aus dem Urchristentume ließe sich eine Fülle von Beispielen dafür beibringen, daß gerade das sittenreine Leben der Christen auf die heidnische Umgebung missionierend eingewirkt hat. In der Lebensbeschreibung des hl. Cyprian heißt es am Anfange: Non quo aliquem vel gentilium lateat tanti viri vita.[3] Es sei noch ein herrlicher Ausspruch des hl. Ignatius von Antiochien angeführt:[4] „Und für die anderen Menschen betet ohne Unterlaß. Denn sie haben noch Hoffnung auf Buße, damit sie Gottes teilhaftig werden; gebt ihnen also durch eure Taten wenigstens die Möglichkeit, eure Jünger zu werden. Ihre Zornausbrüche beantwortet mit Sanftmut, ihre Prahlereien mit Demut, ihre Lästerungen mit Gebeten, ihren Irrwahn mit Festigkeit im Glauben, ihre Wildheit mit Sanftsein, und trachtet nicht danach, es ihnen gleichzutun. Man soll uns als ihre Brüder finden durch Milde."[5]

Daß in der Mission als einem Werke, bei dem Menschen handelnd auftreten, Fehler vorkommen, ist ja unbestreitbar. So mancher Mißerfolg ist von den Missionären selbst verschuldet worden. Aber hier heißt es: besser machen, und nicht: die Fehler verallgemeinern und die Mission unterdrücken.[6] Besonders in früheren Jahrhunderten ist oft genug Gewalt angewendet worden, Spott und Hohn haben die Heiden verletzt, mancher Missionär hat es am nötigen Takte fehlen lassen oder gar ein schlechtes Beispiel gegeben. Aber auch hier kann man vom Urchristentume lernen. Wenn auch die älteste Mission mit Recht als Glanzperiode der Missionstätigkeit angesehen wird, man muß doch immer bedenken, daß auch damals die Mission an manchen Gebrechen krankte.[7] Man liebt es vielfach, in jener Zeit alles zu loben, heutzutage aber die Schattenseiten zu verallgemeinern und dann über das gesamte Missions-

---

[1] Sogar Arthur Bonus (vgl. oben S. 618 A. 7), der sich als prinzipieller Gegner der Mission bekennt, spricht die allerdings sehr scharfen Worte aus (abgedruckt in Die christliche Welt XIX [1905] 562): „Was man hin und her von dem hören kann, wozu weiße Leute diese halb Tiere halb Kinder mißbrauchen, das ist so entsetzlich, daß es etwas Versöhnendes hat, denken zu dürfen, daß dieselben Völker, die diese Bestien aussenden, doch auch wie als eine Sühne ihnen Menschen schicken, die sich vor Gott verpflichtet halten sollen, nicht die Partei ihrer Landsleute zu nehmen, sondern unparteiische Beurteiler und vertrauenswürdige Freunde dieser — wie soll man sagen? — Schutzbefohlenen der Weißen zu sein."

[2] Vgl. oben S. 615.

[3] Vita Cypriani 1; ed. Hartel CSEL III, 3 (1871) XC. Vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I² 308 A 1. Warneck, Missionsstunden I⁴ (Gütersloh 1895) 18: „Gleich den Kindern bedürfen die Heiden einer Art Anschauungsunterrichts, und diesen Anschauungsunterricht gibt ihnen das Leben der Missionare. Ein frommes Leben ist und bleibt die gewaltigste Predigt; sie redet eine Sprache der Überzeugung, der keine Macht der Beredsamkeit gleichkommt."

[4] Ad Eph. 10; Funk, Patr. apost. I² 220 f.

[5] Vgl. den im hohenpriesterlichen Gebete Jesu ausgesprochenen Gedanken (Jo. 17, 21), daß die Einheit der Gläubigen an sich schon Missionskraft entfaltet: „damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast."

[6] Das würde auch für den Fall Geltung haben, wenn die Angriffe des Kanonikus Joly (Le christianisme et l'extrême Orient I, Paris 1907) ganz oder teilweise zurecht beständen. Vgl. Histor.-polit. Blätter CXL⁸ (1907) 637—40.

[7] Vgl. Kähler, Dogmatische Zeitfragen II² 315 ff.

wesen den Stab zu brechen. Auch hier verlangt die historische Unbefangenheit ein gerechtes Urteil auf beiden Seiten.

Eine Schwierigkeit ist heute zu beklagen, von der das Urchristentum nichts wußte, nämlich die konfessionelle Spaltung der missionierenden Christen. Diese wird als wesentliche Schwierigkeit von allen Kennern der Verhältnisse anerkannt und beklagt. Zu ändern ist an der Tatsache nichts, da die Spaltung unter den Christen selbst nun einmal fortdauert. Sie kann nur durch gegenseitige Hochachtung, die sich von allen Gehässigkeiten fernhält, einigermaßen überbrückt werden, manchmal wohl auch durch eine Trennung der Missionsgebiete, soweit das die Umstände gestatten.[1]

Von engherzigen und kurzsichtigen Gesichtspunkten geht jener Einwand aus, der die großen Kosten betont, die die Mission verursacht, das große Menschenpersonal, das sie aufsaugt, die immer wieder darauf hinweist, daß die Sorge für das christliche Leben in der Heimat soviele Anforderungen stelle, daß man sich um die Heiden nicht kümmern solle. — Dieser Einwand würde, wenn er recht hätte, jeder Missionstätigkeit für alle Zeiten die Lebensader unterbinden. Denn das heimatliche Christentum bedarf zu allen Zeiten[2] entschiedener Unterstützung und sorgfältigster Pflege. Es verstößt aber geradezu gegen die im Wesen des Christentums begründete Menschenliebe und übersieht die schon früher erwähnten[3] Vorteile, die das heimatliche Christentum aus energischer Missionstätigkeit schöpfen kann. Die Opfer, die die Christenheit

[1] Vgl. Krose, Katholische Missionsstatistik 46 f.: „Allerdings muß ja schon die natürliche Klugheit der Missionäre sagen, daß es nicht rätlich ist, zum Felde seiner Tätigkeit ein Gebiet zu wählen, in dem die eingeborene Bevölkerung bereits ganz oder fast ganz für ein anderes christliches Bekenntnis gewonnen ist.“ Auf dem deutschen Kolonialkongreß 1905 sagte der Subprior P. Enshoff aus St. Ottilien (Verhandlungen, Berlin 1906, 456): „Auf Grundlage von gegenseitiger Wertschätzung möge überall statt Spannung ein friedliches Nebeneinander eintreten ... Ich möchte daher ein solches auf Hochachtung, Vertrauen und Wertschätzung begründetes friedliches Nebeneinanderwirken auch unserseits als wünschenswert bezeichnen.“ Vorher hatte der protestantische Missionsinspektor Haußleiter aus Barmen erklärt (ebenda 455): „Zu den idealen vaterländischen Zwecken, welche der Kolonialkongreß wirksam fördert, gehört auch, daß die Vertreter der Missionen beider christlichen Konfessionen sich auf dem Boden gemeinsamer Arbeit zusammenfinden, sich achten und verstehen lernen und auch dasjenige Maß von persönlichem Vertrauen zueinander bekommen können, welches draußen zu einem friedfertigen Nebeneinanderwirken unbedingt nötig ist.“ — Warneck beklagt (Allg. Missionszeitschrift XXXIV [1907] 54 ff.; XXXV [1908] 60) die durch die Mission des modernen Humanitätschristentums vergrößerte Zersplitterung, da doch bisher wenigstens das Apostolikum bei allen Konfessionen einigend vorhanden war. Dagegen machen Troeltsch (Zeitschr. f. Missionskunde XXII [1907] 134) und Bousset (ebenda 355 f.) geltend, daß die Zersplitterung schon vorher groß genug war; der Hinweis aufs Apostolikum sei nicht beweisend, weil die Hauptunterschiede in der praktischen Haltung der Missionäre liege.

[2] Und heute ganz besonders. Es mag etwas Wahres in dem neuerdings wieder von Romolo Murri (Kämpfe von heute. Autorisierte Übersetzung aus dem Italienischen. Köln 1908) betonten Gedanken liegen: die Aufgabe, die zahlreichen Namenchristen zu wirklichen Christen umzugestalten, sei weit mühseliger, als den Heiden das Christentum zu verkünden. Vgl. Sleumer, Deutsche Literaturzeitung XXX (1909) 977. Aber ebenso richtig sagt der kritische Theologe Friedrich Spitta in seinem eigenartigen Buche „Jesus und die Heidenmission“ (Gießen 1909, 114 f.): „So gewiß es ist, daß die Wirkung, die von der Christenheit auf die Heiden ausgeht, in dem Maße kraftvoll ist, als in den alten Kirchen das Leben des Glaubens und der Liebe stark und rein ist, so unnatürlich ist es, zu warten, bis dieser Erfolg erzielt ist, und bis dahin das Heidentum sich selbst zu überlassen.“

[3] Vgl. oben S. 614 f.

für die Mission zu bringen hat, sind der Mühe wert. Auch die weiteren sekundären Missionsmotive fallen zur Bekämpfung einer solchen kleinlichen Auffassung schwer ins Gewicht. –

Alle die genannten Schwierigkeiten sind nicht imstande, das große Werk der Mission zu hindern oder gar unmöglich zu machen. Sie können den Missionseifer wohl hier und dort gelegentlich lähmen, allein die Überzeugung von der unbedingten Missionspflicht ist in der Christenheit tief verankert. Die Mission bleibt doch immer ein hohes ideales Werk, „das die Freunde mit Begeisterung erfüllt, den Gegnern wenigstens durch den Mut, die Tatkraft, die Organisationsgewalt und Opferwilligkeit, die es offenbart, Achtung abnötigen muß.“[1] „Ja selbst der Leugner eines Leben nach dem Tode,“ so sagt der geistvolle François Coppée,[2] „selbst derjenige, welcher keine Hoffnung mehr hat, – wenn er nicht jedes Gefühl für das Ideale verlor –, kann dem Missionar seine Bewunderung, seine Achtung nicht versagen.“ Um so mehr verdient er die Anerkennung und Förderung der gläubigen Christenheit. Und dieser wird er um so sicherer sein, je lebendiger Recht und Pflicht der Mission ihr zum Bewußtsein gebracht und in Erinnerung gehalten wird.



Isaak von Antiochien als Gegner Augustins.

Eine dogmengeschichtliche Studie.

Von Dr. Hugo Koch, Universitätsprofessor, Braunsberg.

Isaak von Antiochien (gest. zwischen 459 und 461) schreibt in einem Carmen de poenitentia folgendes:

„Meine Brüder, das sage ich den Verteidigern der Freiheit, und den Schülern der Wahrheit schreibe ich diesen Trost. Fremde leugnen nämlich den freien Willen des Menschen und behaupten, Gott begnadige nach seinem Wohlgefallen. Der Gerechte tadelte einst die Sünder, daß sie seinen Tod so gering achteten. Ist aber diese Ansicht jener Menschen wahr, dann mag jeder seine Arbeit aufgeben! Du Abtrünniger, Sohn der Hölle, hast du so Gott erforscht? Liebt etwa der Heilige den Ehebruch oder Diebstahl und Mord? Ablassen möge also der Faster von seiner Enthaltsamkeit, und der Weise möge nicht gerechtfertigt werden, ein jeder hüte seine Schätze und verteile kein Almosen, wenn es auf die Worte dieser Menschen ankommt! Der Bettler möge dann verhungern, und wozu sollte der Sünder Gebete verrichten? Der Wachende möge sich ins Bett legen und schlafen, wenn es keine Freiheit gibt. Allein Gott wählt niemanden aus, weil er auch niemanden wie Schlacken verwirft, vielmehr haben die Menschen einen freien Willen, und alle können, wenn sie selber wollen, Auserwählte werden. Der Abtrünnige tröstet sich damit, daß er nicht mit seinem Willen sündige, sondern in seiner Bosheit schiebt er die Schuld auf Gott. Auch mir wäre es nicht unlieb, wenn

---

[1] Weinel, Die urchristliche und die heutige Mission 4.

[2] Rettendes Leiden (La bonne souffrance; deutsch von B. Meyer), Mainz 1899, 90.

diese Ansicht der Irrlehrer wahr wäre; dann könnte ich mich über die quälende Sündenfurcht hinwegtrösten.[1] Aber ich weiß ganz gut, daß ich durch meinen freien Willen besiegt werde oder siege, und ich mache nicht Gott zum Genossen der Bösen und der Verbrecher. Wenn er es ist, der auswählt und verwirft, warum wird er dann Richter genannt; und wenn das Laufen in der Rennbahn nicht dem Menschen anheimsteht, warum hat er ihm den Kranzlohn in Aussicht gestellt? Ferne sei es von uns, meine Brüder, etwas Derartiges von Gott zu denken und auch nur zweifelnd zu fragen, ob nicht etwa jener Gütige uns zum Sündigen bringe! Warum tragen denn Aszeten und Jungfrauen die heiligen Schmerzen strenger Enthaltsamkeit? Warum verschafft man sich mühsam die Auserwählung, wenn sie doch von Gott abhängt? Haben die Apostel nicht Fasten, Gebete, Nachtwachen und Abtötungen geübt? Welcher Gerechte hat nicht solches durchgemacht, um dadurch zur Vollkommenheit zu gelangen? Wegen jenes Irrtums aber haben viele die Anstrengung aufgesteckt und ihr Leben dem Untergange preisgegeben, mit der Behauptung, Fasten habe keinen Wert und Jungfräulichkeit sei nicht gut."[2]

Über wen geht dieses Gewitter nieder? Wer hat diese Entrüstung des syrischen Kirchenschriftstellers wachgerufen? Man muß unwillkürlich an Augustinus denken. Glaubt man doch den Zorn eines südgallischen Theologen gegen die augustinische Gnadenlehre sich entladen zu hören.

Isaak kämpft gegen eine Gnadenlehre, in der er die menschliche Willensfreiheit geleugnet und die Sünden und Verbrechen auf Gott zurückgeführt findet. Das sind aber Vorwürfe, die die Massilienser in verschiedenen Variationen gegen Augustins Lehre schleudern. So erklärt Cassian: „Nec enim talem Deus hominem fecisse credendus est, qui nec velit umquam nec possit bonum. Alioquin nec liberum ei permisit arbitrium, si ei tantum modo malum ut velit et possit, bonum vero a semetipso nec velle nec posse concessit" (Collat. XIII, 12, 1 rec. Petschenig [Wiener Korpus Bd. XIII] II, 378). Daß David Ehebruch und Mord beging, „liberi utique fuit arbitrii" (XIII, 13, 2. S. 383). Zum Schluß der dreizehnten Collatio wird nochmals betont: „Sic enim universitatis Deus omnia in omnibus credendus est operari, ut incitet, protegat atque confirmet, non ut auferat quam semel ipse concessit arbitrii libertatem" (XIII, 18, 5 S. 395). Cassian will mit all dem sagen, daß bei Augustin die menschliche Willensfreiheit ausgeschaltet sei. Andere drücken das noch deutlicher und kräftiger aus. In den von Prosper zurückgewiesenen Capitula obiectionum Gallorum calumniantium" (Migne PL. 51, 155–170) heißt es: „Quod ex praedestinatione Dei, veluti fatali necessitate, homines ad peccata compulsi cogantur in mortem." „Quod non praedestinati ad vitam ... tamdiu reserventur, donec ruant et pereant." „Quod liberum arbitrium in homine nihil sit, sed sive ad bonum sive ad malum, praedestinatio Dei in hominibus operetur." „Quod per potentiam Deus homines ad peccata compellat." Ähnlich in

[1] Nach anderer Lesart: weil ich aus Furcht Buße tue.

[2] S. Isaaci Antiocheni opera omnia edidit, latine vertit Gustavus Bickell II (Gissae 1877) 307–311. Des Syrischen unkundig, habe ich nach der lateinischen Version Bickells übersetzt.

den „Capitula obiectionum Vincentianarum" (Migne PL. 51, 177 — 186), die ohne Zweifel von Vincenz von Lerinum stammen[1]: „Quod maior pars generis humani ad hoc creatur a Deo, ut non Dei, sed diaboli faciat voluntatem." „Quod peccatorum nostrorum auctor sit Deus." „Quod Deus tale in hominibus plasmet arbitrium, quale est daemonum, quod proprio motu nihil aliud possit velle nisi peccare." „Quod adulteria et corruptelae virginum sacrarum ideo contingant, quia illas Deus ad hoc praedestinavit, ut caderent." „Quod quando incestant patres filias, et matres filios, vel quando servi dominos occidunt, ideo fiat, quia ita Deus praedestinavit ut fieret." Noch in seinem berühmten Commonitorium bekämpft der Leriner Mönch in Simon Magus und Priscillian den großen Bischof von Hippo als einen, der „auctorem malorum, id est scelerum impietatum flagitiorumque nostrorum ausus est dicere creatorem Deum. Quippe quem adserit talem hominum manibus ipsum suis creare naturam, quae proprio quodam motu et necessariae cuiusdam voluntatis impulsu nihil aliud possit, nihil aliud velit nisi peccare" (c. 24 [34] ed. Jülicher 1895, 38).[2]

Noch ein anderer Gallier des 5. Jahrhunderts, Arnobius der Jüngere, bekämpft in seinen Commentarii in psalmos Augustins Prädestinationslehre mit ähnlichen Einwürfen[3]: Nunc forte audiat me praedestinationem hominum docens et arbitrium hominum infringens, putet me libertatem arbitrii ita excludere, ut peccantes existimem Dei abiectione peccare. Quod peccamus, nostri arbitrii docebitur, quod contemnimus gratiam. Vide quanta libertas est arbitrii tui . . . Quid ergo malum facimus, per libertatem incurrimus, quia non dignatur Dominus iustus coacta servitia (Ps. 117. Migne PL. 53, 505 B/C). Die Willensfreiheit leugnen heißt ihm das Nichtstun statt der Arbeit predigen (Ps. 126, 528 B) und allen die Zügel lockern (Ps. 90, 457 D).

Solche Sätze halten die Gallier der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre als Konsequenzen entgegen, und sie erblicken darum in ihr eine ungeheure Gefahr für das sittliche Leben. Auch Isaak zieht seine Folgerungen aus einem Prädestinationsbegriff, wonach Gott „aus Wohlgefallen begnadigt", „auswählt oder wie Schlacken verwirft", die Auserwählung „von Gott abhängt". Die sittlich lähmenden Wirkungen einer solchen Theorie schildert er in lebhaften Worten und glaubt er bei vielen, die Aszese Verwerfenden bereits konstatieren zu können. Wir werden unserseits kaum dem Schluß ausweichen können, daß die von Isaak bekämpfte Theorie die augustinische ist.[4]

---

[1] Vgl. H. Koch, Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus (Texte und Untersuchungen XXXI, 2) 1907, 43—47.

[2] Über die polemische Beziehung vgl. H. Koch, Vincenz von Lerin und Gennadius 47—55.

[3] Vgl. v. Schubert, Der sogenannte Praedestinatus (Texte u. Untersuchungen, N. F. IX, 4) 1903, 102.

[4] Mit der vorwurfsvollen Frage Isaaks: „O apostata, fili gehennae, hoc modo perscrutatus es Deum?" vergleiche man Cassians Tadel einer Anschauung, die im Widerspruch mit Röm. 11, 33 f. glaube „scrutabilia esse Dei iudicia et vestigabiles vias eius" (Collat. XIII, 17, 3. S. 393).

Außer Bickell, dem Herausgeber und Übersetzer Isaaks, hat noch niemand, soviel ich sehe, diese Stelle gewürdigt. Bickell aber spricht in einer Anmerkung die Vermutung aus, die Polemik des Syrers richte sich nicht so fast gegen Augustin, als gegen einige Überspannungen seiner Theorie, wie sie einige Mönche im Kloster zu Hadrumet, ferner Lucidus und der Verfasser des Praedestinatus beliebt hätten.

Nun liegt allerdings der Polemik des Praedestinatus gegen Augustins Lehre eine angeblich von einem Anhänger Augustins stammende und unter Augustins Namen veröffentlichte, in Wirklichkeit von dem Verfasser oder der Verfassergruppe des Praedestinatus selber präparierte und tendenziös zugespitzte Verteidigung augustinischer Gedanken zugrunde.[1] Darin spricht Ps.-Augustin von einer Prädestination „sive ad iustitiam sive ad peccatum“ (lib. II. Migne PL. 53, 623 A) und erklärt: „Vana est enim et infructuosa voluntas hominis, et vanum est humanae voluntatis arbitrium“ (624 A). „Salvatur autem is, quem voluerit Deus; utique, inquam, is quem voluerit Deus, ut exclusa hominis voluntate suam plenam ex integro gratiam manifestet“ (625 B). „Per praevaricationem itaque primi hominis periit ab hominibus libertas arbitrii“ (625 D). Und der Prädestinatianismus des gallischen Presbyters Lucidus ist wirklich eine Steigerung des Augustinismus. Im Kloster Hadrumet aber glaubten einige aus Augustins Gnadenlehre die Folgerung ziehen zu müssen, der Mensch habe keinen freien Willen, und Gott vergelte dem Menschen am Gerichtstage nicht nach dessen Werken (August. Ep. 214, 1).

Allein Isaak deutet mit keiner Silbe an, daß sich seine Polemik gegen die Steigerung und Überspannung einer an sich richtigen und von ihm selber gebilligten Lehre, gegen Mißverständnisse und falsch gezogene Konsequenzen wende. Im Gegenteil: was er bekämpft, hält er für eine von Haus aus durch und durch irrige und die verderblichsten Folgen nach sich ziehende Lehre, von der ihm im Grunde genau das Gegenteil als richtig erscheint. Das kann im Sinne Isaaks wohl nur die Lehre Augustins sein, die sich dem Syrer in ähnlichem Lichte darstellt wie den Galliern.[2]

Bickell erklärt weiter, auf keinen Fall habe Augustin die hier bekämpfte Anschauung vorgetragen, vielmehr habe er gelehrt: Deum antecedenter (secundum nostrum concipiendi modum) velle salutem omnium hominum voluntate vera atque seria, licet conditionata, et consequenter tantum perseveraturos praedestinare ad gloriam post praevisa eorum merita gratia comparata, finaliter autem restituros reprobare propter praevisa demerita liberi arbitrii. Was den gegenteiligen Schein erwecke, erkläre sich daraus, quod Augustinus nomine praedestinationis nunquam solam praedestinationem ad gloriam, sed totam tam ad gratiam quam ad gloriam complexe spectatam, inde a prima gratia omnino gratuita usque ad finalem perseve-

[1] Vgl. darüber v. Schubert, Der sogenannte Praedestinatus, 1903, 10 ff.

[2] Wenn Isaak schreibt: „Si enim eligit vel reprobat, cur iudex nominatur; et si homini cursus in stadio non conceditur, cur ei praemium coronae proposuit?“, so bekämpft er nicht die Leugnung des Gerichtes nach den Werken als (falsche) Folgerung aus der Prädestinationslehre, sondern er beweist die Ungereimtheit der gegnerischen Prädestinationslehre mit der Tatsache des Gerichtes und der Lohnverheißung.

rantiam suppliciter tantum emerendam intelligit, oder daraus, quod asserit, Deum non totam extensionem omnipotentiae suae ad resistentiam peccatoris superandam exserere. Daß dies Augustins Gedanken seien, hätten Tricassinus und Franzelin „luce clarius“ bewiesen.

Daran ist nur soviel richtig, daß Augustin an der Freiheit des menschlichen Willens festhält und keine praedestinatio ad peccatum kennt. Alles übrige ist nicht der Augustinismus „wie er im Buche steht“ — gemeint ist die Gnaden- und Prädestinationslehre Augustins in seinen späteren Jahren (von 417 oder 418 an), die Fassung, an der sich die Opposition der sog. Semipelagianer entzündete — sondern eine apologetische Umbiegung des wirklichen Augustinismus. So dunkel das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl und des Synergismus von Gnade und Freiheit ist — was Augustin in seiner späteren Zeit darüber denkt, ist ziemlich klar, und die großen Jesuiten Maldonatus und Petavius haben seine Lehre ganz objektiv dargestellt.[1]

Augustins Theorie ist vom infralapsarischen Standpunkte aus gefaßt: sie geht aus von dem durch Adams Sünde geschaffenen Zustand der massa damnationis. Gottes Heilswille ist ihm kein universaler, sondern ein partikularer, er erstreckt sich nur auf einen Teil der Menschen, die vasa misericordiae, die durch die göttliche, nicht auf die Präszienz gegründete praedestinatio ad vitam (also ante praevisa merita) und die unwiderstehliche Wirksamkeit der Gnade unfehlbar selig werden, während die vasa irae ebenso sicher verloren gehen, weil sie von der praedestinatio ad vitam ausgeschlossen und eben dadurch ad mortem prädestiniert sind. Augustin kennt eine praedestinatio ad mortem, die Sache und das Wort, aber sie ist ihm kein positiver Akt Gottes, sondern besteht im Ausschluß von der praedestinatio ad vitam, darin, daß Gott die Betreffenden der massa damnationis, der sie durch die Erbsünde angehören, überläßt. Auch das donum perseverantiae ist durchaus gratuitum; den Prädestinierten wird es zuteil, den übrigen bleibt es versagt.

Wie bei dieser Lehre — sie ist von der Kirche nie rezipiert worden — die menschliche Willensfreiheit, die der Doctor gratiae formell nicht angetastet hat, in Wirklichkeit noch bestehen könne, ist schwer einzusehen. Jedenfalls braucht man sich nicht zu wundern, wenn Augustins Gegner in den Konsequenzen seiner Lehre die menschliche Freiheit geleugnet und das Böse auf Gott selbst zurückgeführt erblickten. Zu diesen Gegnern gehört auch Isaak von Antiochien.

Augustin wurde von verschiedenen Lagern aus befehdet. An sich brauchte einer Opposition gegen seine schroffe Prädestinationstheorie weder Pelagianismus noch Semipelagianismus zum Ausgangspunkte zu dienen: Anti-Augustinismus ist in gewissem Sinne mit Katholizismus vereinbar, und schon Prosper von Aquitanien hat als Anhänger Augustins die Härten seiner Lehre abgeschliffen oder wenigstens verhüllt. In Wirklichkeit hat freilich Julian von

[1] Vgl. die kleine aber feine dogmengeschichtliche Studie des verstorbenen Augustinuskenners P. Odilo Rottmanner, Der Augustinismus, 1892, wieder abgedruckt in seinen von P. Rupert Jud unter dem Titel „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle“ gesammelten Aufsätzen, München 1908, 11—32. Auch sonst kommt Odilo wiederholt auf Augustins Gnadenlehre zu sprechen, in den gesammelten Aufsätzen S. 10 f., 48 f., 71 ff., 84 f., 92, 99 ff. Vgl. auch Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin, Paderborn 1908, 24—28.

Eclanum von pelagianischen, haben die Gallier von „semipelagianischen“ Anschauungen aus[1] den großen afrikanischen Lehrer bekämpft. Den oder die Verfasser des Praedestinatus, dessen Richtung man allgemein für semipelagianisch gehalten hat, sucht v. Schubert neuerdings mit starken Gründen in krypto-pelagianischen Kreisen Italiens, näherhin Roms.[2] Mir scheint, daß Augustin auch Gegner hatte, die schwer unter einen glatten „ — ismus“ zu bringen sind, die, in der Opposition gegen Augustin einig, in den eigenen positiven Anschauungen verschiedene Schattierungen zwischen Pelagianismus und Katholizismus darstellen.[3]

Was Isaak von Antiochien betrifft, so läßt sich seine Anschauung über Prädestination und Gnade in vier Thesen zusammenfassen, von denen die beiden ersten von ihm selber wörtlich formuliert sind, die beiden letzten sich aus der Art und Weise seiner Polemik ergeben. Sie lauten: 1. Gott wählt niemanden aus, da er niemanden wie Schlacken verwirft; sondern die Menschen sind mit freiem Willen begabt, und alle können, wenn sie wollen, Auserwählte werden. 2. Durch meinen freien Willen werde ich besiegt oder Sieger. 3. Die Auserwählung hängt nicht von Gott ab, sondern wird durch eigene Anstrengung erworben. 4. Durch ihre eigenen Anstrengungen und Leiden, durch Fasten, Gebete, Nachtwachen und Abtötungen gelangen die Gerechten zur Vollkommenheit (Vollendung).

Für Isaak ist also ein notwendiges Gegenstück der Prädestination die Reprobation, und da er diese für ausgeschlossen hält, kann er auch jene nicht annehmen. Die Freiheit des Willens fordert, daß die Auserwählung und Vollendung (die perseverantia) nicht von der göttlichen Prädestination, sondern vom menschlichen Willen und der menschlichen Tätigkeit abhängt.[1] Der Mensch selbst ist seines Glückes Schmied, er spricht in seinem Heilsleben das erste und das letzte Wort. Wie er an seiner Niederlage und seiner Verdammung selber die Schuld trägt, so ist Sieg und Seligkeit seine eigene Tat, sein Verdienst.

Ist damit die Prädestination in jeder Form abgewiesen, die Notwendigkeit der Gnade und das donum perseverantiae absolut geleugnet? Die Worte: „Gott wählt niemanden aus“ scheinen dies nahezulegen, sie können

[1] Über Cassians Semipelagianismus vgl. Wörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, 1898, 71—77.

[2] Der sog. Praedestinatus 1903, 29 ff., 76 ff., vgl. dazu Krüger in der Deutschen Lit.-Ztg. 1904, 910. Daß Arnobius der Jüngere nicht der Verfasser sein kann, zeigt v. Schubert S. 95 ff.

[3] Kirchlich verurteilt war nur der Pelagianismus; erst im 6. Jahrhundert, durch die vom Papste bestätigte Synode von Orange (529), wurde auch über die Anschauung der Massilienser auktoritativ entschieden. Aber nicht alle Abweichungen der Massilienser von der augustinischen Gnadenlehre sind häretisch — der Ausdruck „semipelagianisch“ ist jüngeren Datums, wahrscheinlich sogar nachtridentinisch —, sondern nur die von der Arausicana II zensurierten Sätze. Der volle Augustinismus wurde von der Kirche nie angenommen, in der dogmatischen Entwicklung der Folgezeit vielmehr ein gut Stück desavouiert. Vgl. A. Koch, Faustus von Riez 1895, 129 ff. Loofs in der protest. R. E.[3] 18 (1906) 202 f. Dogmengeschichte[4] 1906, 435. 444 f.

[4] Der Satz Isaaks: Omnes, si ipsi volunt, electi fieri possunt steht dem Augustinischen: Nec utique Deus iniuste noluit salvos fieri (nämlich die Bewohner von Tyrus und Sidon. Matth. 11, 21) cum possent salvi esse, si vellet (sc. Deus) diametral gegenüber. Es ist die berühmte Stelle im Enchirid. c. 24 (94) ed. Scheel 1903, 58. Über den Streit um den entscheidenden Buchstaben „n“ (vellet, nicht vellent) vgl. Scheel S. 76 ff. u. Rottmanner, Gesammelte Aufsätze S. 99 ff.

aber auch nach dem früheren Satze ergänzt werden durch „aus reinem Wohlgefallen" und schließen dann nur eine praedestinatio ante praevisa merita aus. Die Menschen können, wenn sie wollen, alle „Auserwählte" werden, die „Auserwählung" hängt vom Menschen ab und wird durch menschliche Anstrengung gewonnen; es gibt also immer noch eine Prädestination (durch Gott), die sich freilich ganz und gar nach dem Verhalten des Menschen richtet. Auch die „Vollkommenheit" oder „Vollendung" wird durch menschliche Leistungen erreicht, allein zu den guten Werken gehört auch das Gebet — um das donum perseverantiae.[1]

Isaaks Ausführungen lassen sich also zur Not noch so deuten, daß sie nicht den gröbsten Pelagianismus verraten. Aber so viel ist sicher, daß sie mehr reliquiae des Pelagianismus an sich tragen als die Anschauungen der Gallier, ja daß sie sich ganz bedenklich dem Pelagianismus nähern.

Cassian versichert eindringlich: „Nemo autem aestimet haec a nobis ob hoc fuisse prolata, ut nitamur adstruere summam salutis in nostrae fidei dicione consistere secundum quorundam profanam opinionem, qui totum libero arbitrio deputantes gratiam Dei dispensari secundum meritum uniuscuiusque definiunt: sed absoluta plane pronuntiamus sententia etiam exuberare gratiam Dei et transgredi humanae interdum infidelitatis angustias" (Collat. XIII, 16, 1 S. 391). Er anerkennt das peccatum originale und seine Folgen (XIII, 7, 3 S. 370), und führt das initium bonae voluntatis nicht immer auf den Menschen zurück, wie es bei Zachäus und dem Schächer der Fall gewesen sei, sondern unter Umständen auch auf Gott, wie bei Paulus und Matthäus (XIII, 11, 1 S. 376).

Vincenz von Lerinum verurteilt ausdrücklich im Tone der Entrüstung den Pelagianismus: „Quis enim unquam ante profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi praesumpsit arbitrii, ut ad hoc in bonis rebus per actus singulos adiuvandum necessariam Dei gratiam non putaret? Quis ante prodigiosum discipulum eius Caelestium reatu praevaricationis Adae omne humanum genus denegavit adstrictum?" (Commonit. c. 24 [34] ed. Jülicher 1895, 38).

Arnobius der Jüngere warnt an denselben Stellen, wo er die Leugnung der Willensfreiheit abweist, zugleich vor Überschätzung des freien Willens[2]: „Multi putant libertatem arbitrii eo usque sibi posse sufficere, ut sese per ipsam libertatem ab hostibus invisibilibus eruere posse confidant. Libertatem autem arbitrii et negare periculum est, et nudare peccatum. Si enim negaveris, omnibus frena laxasti; si nudaveris, decepisti ... Nudas autem, cum tantum ipsi arbitrio dederis, ut eum rebus divini adiutorii denudaris" (Migne PL 53, 457 D). Der Glaube als Anfang steht im Willen des Menschen, dann aber setzt sofort die Gnade ein (458 B). Der Sieg, erklärt er zu Ps. 110, ist eine Wirkung der Gnade, das Besiegtwerden eine Folge der menschlichen Schwäche (458 C). Das lautet anders als Isaaks

[1] „Auserwählung" kann aber auch soviel heißen als „Seligkeit", „Auserwählte" soviel als „Selige". Dann gibt es überhaupt keine Prädestination, sondern nur eine tatsächliche Belohnung mit der Seligkeit nach dem Verdienst des Menschen.

[2] Vgl. v. Schubert, Der sog. Praedestinatus S. 111 f.

zuversichtliches Wort: Durch meinen freien Willen werde ich besiegt oder Sieger. „Quid ergo malum facimus, per libertatem incurrimus ... Si vero aliquid boni fecerimus, imputabimus largitori, qui bona omnia ad se confugientibus praestat," sagt Arnobius 505 C. Wer auf die Kraft seiner Schenkel vertraut, wird im geistlichen Wettlauf nicht bestehen. Natürlich muß er sich anstrengen, aber Gott gibt die Kraft und Ausdauer (562 B C). Wenn Gott nicht widrigen Winden Stille gebietet und günstige Winde schickt, wenn er das Schiff nicht leitet, so kommt es nicht in den ersehnten Hafen; Dank gebührt also Gott, nicht dem Schiffe und nicht dem Schiffsmann (562 C/D). Das lautet ebenfalls anders als Isaaks These, daß die Gerechten durch ihre Anstrengungen zur Vollendung gelangen. Man sieht: der Syrer steht dem Pelagianismus näher als dem „Semipelagianismus" des Galliers, der die Gnade so sehr betont, daß er sogar befürchtet zu den Anhängern des Augustinismus gerechnet zu werden (505 B. 562 D).

Selbst der scharfe Gegner Augustins im Praedestinatus ist immer noch wenigstens vorsichtiger als Isaak. Zwar sieht auch er durch die Prädestinationslehre das sittliche Leben und das ganze Kirchentum bedroht: „Si enim ita est, ut unusquisque hoc sit, ad quod praedestinatus est, cessat lex, cessat sacerdos, cessat devotio populi, clauditur aula confugii, evacuatur sinus ecclesiae, nullus genu curvat Deo, nullus benedictionibus inclinat caput; clauduntur apices Dei, atque universa simul virtutum studia evanescunt" (III, 5. Migne PL. 53, 639 A). Zwar erklärt er, daß der freie Wille durch den Sündenfall nicht nur nicht verloren gegangen, sondern gerade zutage getreten sei, da es sich hier gezeigt habe, daß der Mensch gegen Gottes Willen handeln könne (III, 21. 662 B). Zwar läßt er den freien Willen der Gnade vorangehen, und wenn die Gnade vorangeht, so ist sie ihm, wie seine Beispiele zeigen, nicht eine innerlich wirkende Kraft, sondern nur Gesetz und Belehrung, also die sog. gratia externa (III, 17. 556 – 660). Aber er spricht doch wenigstens von Gnade, ja er verurteilt vier pelagianische Sätze ausdrücklich.[1]

Angesichts dieser Äußerungen ist Isaaks Schweigen doppelt befremdend: keine Einschränkung der Zuversicht auf die Kraft des freien Willens, wie bei den „semipelagianischen" Galliern, kein Wort von „Gnade", und wäre es

[1] v. Schubert warnt S. 29 ff. mit Recht davor, aus der Verurteilung pelagianischer Sätze durch den Autor des Praedestinatus auf dessen semipelagianischen Standpunkt zu schließen. Die kirchlich verurteilten Sätze verurteilt dieser, ohne sein pelagianisches Denken in ein kirchliches umzuschaffen. Seine vorausgehende Gnade ist, wie auch 645 sq. zeigt, eine rein äußerliche: Einladung, Belehrung, Mahnung durch die Propheten, durch Christus und die Apostel, Verheißung des ewigen Lebens, Drohung mit dem ewigen Feuer (658 B). Die dem Willen folgende Gnade aber ist schließlich — die Sakramentsgnade in der Taufe und in der Buße (657 C). Und wenn das die einzige Prädestination ist, daß der Mensch nach Gottes Willen leben kann (632 A), wenn unser freier Wille so „stark" ist, daß er Gott gehorchen, so „schwach", daß er ihn, den Schenker der Freiheit, verachten kann (663 A), wenn die Ausstattung mit dem freien Willen „Gnade" heißt (III. 23. 663 B), so ist das alles, wie v. Schubert S. 26 mit Recht bemerkt, das unverlorene bonum naturae, wenn das Wort selber auch nicht gebraucht ist. Man könnte noch beifügen, daß darin auch der julianistische Begriff der possibilitas, die bekannte Unterscheidung durchklingt, wonach das posse non peccare Gnade Gottes, das wirkliche non peccare Tat des Menschen ist (vgl. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus 1882, 224—33). Der Grundton des Praedestinatus ist in der Tat pelagianisch und weist in den Kreis Julians von Eclanum.

auch nur wie beim „Kryptopelagianer“ des Praedestinatus. Und doch müßte er in solchem Zusammenhang nach all den Kämpfen, die gespielt hatten und die noch lebhaft nachwirkten, eine solche Bemerkung beifügen, um sich nicht dem schlimmsten Verdacht auszusetzen.

Die Hoffnung, im selben Carmen de poenitentia die nötige anthropologische und soteriologische Ergänzung zu finden, wird zunächst herabgestimmt. Auffallend sind schon die der Polemik gegen Augustin unmittelbar vorangehenden Ausführungen Isaaks über die verschiedenen Schicksale und Leistungen im Dienste Gottes und der Nebenmenschen:

„Unter den Christen findet sich große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Es gibt solche, die aus Herzenseinfalt, solche, die aus einem anderen Grunde gläubig geworden sind. Der eine, mitten in den Kampf hineingestellt, macht, obgleich er schwach ist, infolge der Ermunterung allmählich Fortschritte, dann läuft und schließlich siegt und triumphiert er. Einen anderen reizt der Sieg seiner Genossen zum Eintritt und Unterricht. Ein anderer arbeitet aus Gewissenseifer und erwirbt sich Herrlichkeit. Einen anderen hat die Liebe zu seinem Genossen angezogen und mit dem Waffenschmuck der Wahrheit bekleidet. Ein anderer tritt in den Wettkampf ein, um sich einen Namen zu machen. Der eine wird am Ende des Kampfes von einem Geschoß getroffen, verwundet und niedergestreckt. Ein anderer führt von Anfang an die Sache zu einem glücklichen Ausgang und geht als Sieger aus dem Kampfe hervor. Ein anderer kommt unter den letzten herzu und erstrahlt herrlicher im Siegesglanz als die ersten, aber durch Stolz verliert er die Frucht seiner Arbeit und durch Übermut verscherzt er seinen Lohn. Der eine predigt einer Stadt, ein anderer einem großen Volke, ein dritter bewahrt nur seine eigene Seele vor Schuld: diese alle sind gleichwertig. Auf ihren Willen schaut der König, da ja alle nach Sieg trachten. So erlangt der Schwache dieselbe Herrlichkeit wie der Starke. Da ist einer, der durch Anstrengung seiner Füße hundert Klöster einzeln besuchte, um ihnen Almosen zu bringen; und ein anderer, der seinem Willen und seiner Absicht nach alle Klöster besuchte: beide sind gleichwertig.“[1]

Auch hier geschieht des göttlichen Gnadenrufes und der siegreichen Kraft der Gnade mit keiner Silbe Erwähnung. Immer ist es der Mensch selbst, und nur der Mensch, der handelt und entscheidet. Gott erscheint nur als Arbeitgeber und Lohnspender. Unmittelbar vorher fordert Isaak allerdings zum Vertrauen auf die Gnade Gottes auf (II, 305), aber dabei handelt es sich — um das tägliche Brot. Beim Kampf ums leibliche Dasein bringt er die Gnade Gottes in Erinnerung, beim Ringen der Seele um Heil und Seligkeit nicht. Ist das nicht höchst auffallend?

Nach seiner Polemik gegen die Prädestinationslehre Augustins spricht Isaak von der Macht der Gewohnheit. „Nicht der natürlichen Anlage ist es zuzuschreiben, daß der eine die Arbeit erträgt, der andere sie aufgibt, sondern entweder der Gewohnheit und der Übung oder der Anspannung des freien Willens. Nur der Anfang ist schwer, obwohl auch er im Grunde sehr leicht ist. Hast du einmal die enge Pforte durchschritten, eröffnet sich dir eine weite Gegend“ (II, 317). Danach erwähnt er allerdings die „Kraft, die die Gerechten (sic!) erlangen“ (Ps. 90, 13), aber nur um fortzufahren: „Mache dich auf, um das zu Ende zu führen und in der Tat zu vollenden!“ (II, 319).

[1] Ed. Bickell II, 305—307.

Erst gegen Schluß appelliert er an die Gnade. Er möchte nicht sterben, ehe er Gottes Gerechtigkeit Genüge getan, nicht vor den Richter treten, ehe er heilig geworden. „O Gnade, gib mir ein Pfand, daß ich wenigstens eine Stunde Buße tue!" (II, 343). Er klagt, wie er zwischen Gut und Böse, zwischen Sünde und Buße hin und her schwanke. „Im Stande meiner Torheit vertraue ich und im Stande der Gnade fürchte ich, so daß ich weder von Gott abfalle, wenn ich sündige, noch beruhigt sein kann, wenn ich gerecht bin" (II, 345). Schließlich wendet er sich im Gebet an Gott: „O Gott, du Herrscher über Leben und Tod, nichts anderes erbitte ich als dich; tue mit mir nach deiner Gnade! Kein anderer ist, dem ich meine Not klagen könnte. Dein vollkommenes Geschenk verleihe mir das Heil, um das ich dich gebeten habe. Gib Zeitraum meinen bösen Tagen, daß ich dir bekennen kann, bevor ich sterbe! Herr, kürze mein Leben nicht ab, daß ich nicht etwa in meinen Sünden abscheide! . . . Herr, verwandle meine Ähre in Brot, und dann möge der Schnitter kommen! Meine Traube fülle sich mit Wein, und dann möge der Pflücker mir nahen!" (II, 347).

So klingt Isaaks „Lied von der Buße" doch noch aus in ein Bekenntnis der menschlichen Schwäche und Hilflosigkeit als einer Erfahrung seines eigenen Herzens und Lebens. Und der so kräftige Töne über die Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen angeschlagen, kann sich schließlich nur in die Arme Gottes werfen und „misericordia!" rufen.

Auch in den anderen Schriften Isaaks verrät sich eine optimistische Grundstimmung bezüglich der Kraft und Leistungsfähigkeit des Menschen. „Die Sünder, die an eingewurzelten schlechten Gewohnheiten leiden, brauchen nichts als Zurechtweisung und sie werden leicht geheilt" (I, 237). Einmal vergleicht er die Freiheit des Menschen mit der des Teufels und der der Engel (I, 195 ff.). Der Teufel hat zwar ein liberum arbitrium wie wir, kann aber nicht zu unserem Schaden davon Gebrauch machen. Die menschliche Freiheit ist ungebunden, die des Teufels gebunden. Diese hat nur das Wollen, jene das Wollen und Vollbringen. Der Mensch hat eine efficax voluntatis determinatio. Doch ist die menschliche Freiheit nicht eine absolute, wie die Gottes. Der Mensch wird, wenn er auch fliegen wollte, sich nie in die Luft erheben können — hier ist Isaak durch die Neuzeit desavouiert —; er wird auch — und daran haben die modernen Erfindungen nichts geändert — niemals, so sehr er es wünscht, dem Tode entrinnen. Alle Menschen tragen das Bild Gottes an sich und zwar in anima, mente, libera voluntate. Die Engel haben kein liberum arbitrium, weil sie keinen Kampf mehr zu bestehen haben und ihnen nicht ein Lohn erst in Aussicht steht. Auch unserer Freiheit ist Befreiung verheißen, die in der Auferstehung eintreten wird. Dann hört unsere indigentia auf und unsere Freiheit erhält ihren Lohn.

Anderseits redet er aber auch von einer debilitas, corruptio, ignominia des Menschengeschlechtes, die durch Christus weggenommen worden sei (I, 177). Woher aber das Verderbnis stamme und worin es bestehe, sagt er nicht. Und II, 31 versichert er, daß jene Gnade, die von Anfang an beim Geschlechte Adams gewohnt habe, diesem anhange und in allen Generationen zu Hilfe komme und die passenden Heilmittel für Krankheiten darbiete, sacrificia et holocausta suis temporibus, Eucharistiam ecclesiae vero in aeternum. Diese Erde ist krank, klagt er II, 97, den Mühsalen und Schmerzen verfallen, eine kranke Amme, die mit der Milch Leiden und

Tod spendet. Kein Baum ist gesund, alle sind beschnitten, verstümmelt, von der Wurzel aus verdorben. Er kennt aber auch ein Mittel, das Greise verjüngt und die verlorene Jungfräulichkeit wiederherstellt, die Taufe (II, 111). Das große Joch der Enthaltsamkeit aber kann ohne Anstrengung und Gebet nicht getragen werden (II, 171). Und Gottes Macht und Gnade hat Isaak an sich selbst erfahren: er muß reden, da die Wahrheit ihm zusetzt und ihn zwingt; so sehr er sich dem Auftrag zu entziehen und zu schweigen versuchte, er muß der Gerechtigkeit Anwalt werden (II, 143). Das Wort der Wahrheit ist stark genug, alles zu seinem Joche zu führen und selbst aus Feindesmund den Glauben bestätigen zu lassen, so wie Balaam segnen mußte, wo er fluchen wollte (II, 115).

Faßt man das alles zusammen, so wird man Isaak von Antiochien nicht gerade des bewußten Pelagianismus beschuldigen dürfen. Er steht ja auf dem Boden des Ephesinum,[1] wo auch der Pelagianismus verurteilt wurde. Um so auffallender ist freilich wieder, daß er sich so verfänglich ausdrückt. Aber man muß eben berücksichtigen, daß Isaak ein aszetisch gestimmter Mann ist, der bei seinen Ermahnungen vielfach in erster Linie Aszeten im Auge hat. In solchen Kreisen wurde und wird immer lebhaft an den freien Willen und die sittliche Kraft des Menschen appelliert, wenn auch nicht immer so einseitig, wie das bei Isaak öfters der Fall ist. Selbst Hieronymus erklärt ca. 409, bevor durch Augustins Auftreten gegen Pelagius sein gut kirchliches Empfinden geweckt wurde, ganz unbefangen: In nostro consistit arbitrio bonum malumve eligere.[2] Und daß über dem Pelagianismus eigentlich der Geist Rufins schwebt, hat v. Schubert mit Recht bemerkt.[3] Pelagius und Cölestius waren aszetisch interessierte Männer, die dem Wollen und Können des Menschen viel zutrauten.

Dazu kommt noch, daß die orientalische Theologie von Origenes her gewohnt war, die Freiheit des Menschen zu unterstreichen, und der lange Kampf gegen Gnostizismus und Manichäismus diesen Akzent nicht verschwinden ließ. Gerade im Morgenlande fanden Pelagius und Cölestius einen günstigen Boden, und es gelang ihnen dort, viele über den eigentlichen Sinn und über die Tragweite ihrer Lehre zu täuschen und die Gunst solcher zu gewinnen, die im Grunde doch nicht so dachten wie sie.

Loofs meint (R.-E.³ 18, 195), daß Cassians Beziehungen zum Orient im Zusammenhang der Gnadenstreitigkeiten unnötig betont würden. Dieser Zusammenhang darf aber doch nicht außer acht gelassen werden. Ich möchte ihn sogar noch stärker betonen, als es bisher geschehen ist. Wir vernehmen aus den südgallischen Klosterkreisen, deren geistiger Vater Johannes Cassianus ist, dieselben Töne gegen die augustinische Gnadenlehre wie aus Syrien, aus dem Munde Isaaks von Antiochien. Nun kann von einer syrischen

---

[1] Mit dem Nestorianismus hat Isaak jedenfalls nichts gemein. In seinen Schriften finden sich sogar mehrere monophysitisch klingende Stellen (Bardenhewer, Patrologie² 1901, 348. Nestle in der protest. R.-E.³ 9 [1901] 437), die aber allem nach Interpolationen sind. Diese Annahme Bickells erscheint durchaus zutreffend. Denn im Carmen de fide et incarnatione Domini (ed. Bickell I, 1—33) bekennt er sich mit klaren Worten gegen Nestorianismus und Monophysitismus zur Lehre des Chalcedonense, vgl. besonders I, 5. 7. 11. 13. 19. 31; ebenso anderwärts z. B. I, 35. 37. 53. 61 2c.

[2] In Ies. 57, 6. lib. 16. Migne PL. 24, 550. Loofs, Dogmengeschichte⁴, 1906, 434.

[3] Der sog. Praedestinatus S. 89.

Herkunft Cassians[1] freilich keine Rede sein.[2] Dagegen steht fest, daß er die Klöster „Syriens", d. h. Palästinas, bereist und im Kloster zu Bethlehem längere Zeit gelebt hat, ehe er sich nach Ägypten wandte, um das dortige Anachoretenleben kennen zu lernen.[3] So war er später imstande, den Gedankenaustausch zwischen Morgenland und Abendland zu vermitteln, wie Rufin und Hieronymus. Und in dem geistigen Strome, der von Ost nach West und vom Westen nach dem Osten geleitet wurde, schlagen auch die Gedanken über Gnade und Freiheit ihre Wellen. Es ist nicht Zufall, daß Augustins Lehre gerade in Mönchskreisen Anstoß erregte. Das Mönchtum ist orientalischen Ursprungs, und gerade im Mönchtum wurden an die sittliche Kraft hohe Anforderungen gestellt.[4] Der „Semipelagianismus" ist im Grunde nichts anderes als eine Reaktion der voraugustinischen, zumal der kraftsicheren und freiheitsbewußten griechisch-orientalischen Theologie gegen den strengen und konsequenten Augustinismus. Wer einmal aus dem Quell der griechisch-christlichen Weltanschauung, aus dem Strome der origenistischen Theologie, in beherzten Zügen getrunken, dem konnte Augustins Trank nicht munden, der fand ihn zu bitter. Als Rufin im Jahre 410 durch den Tod von der rabies theologorum erlöst wurde, stand er im Herzen dem „Pelagianismus" näher als dem „Augustinismus". Den hl. Hieronymus, der überhaupt kein spekulativer Kopf war, sondern in dogmaticis der Spur nach lobte und schimpfte, rettete sein feiner kirchlicher Instinkt vor der pelagianischen Gefahr, und er kapitulierte vor dem spekulativen Genie des großen Augustin, dem er früher nicht gerade liebenswürdige Briefe geschrieben hatte. Die augustinische Medizin half ihm die leichte Infektion paralysieren, die auch er sich zur Zeit der Unachtsamkeit zugezogen hatte, und er bekämpfte nunmehr im Pelagianismus einen Ableger des verhaßten Origenismus.[5]

Cassian aber und sein Kreis erblickten in der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre ein ingens sacrilegium (Coll. 13, 7) und protestierten dagegen im Namen der gefährdeten Freiheit des menschlichen Willens. Damit begann ein Ringen zweier Anschauungen, das hundert Jahre dauerte und mit der autoritativen Abweisung des „Semipelagianismus" endete. Es ist aber bezeichnend, daß die Gallier gegen den Augustinismus nicht anzukämpfen wagten, ohne zugleich ihrem Abscheu vor dem Pelagianismus lebhaft Ausdruck zu geben. Selbst der Kryptopelagianer, der im Praedestinatus das Wort führt, läßt den Pelagius fallen und sucht seine eigene Anschauung mit vieldeutigen Wendungen zu verhüllen. Nachdem einmal Augustin seine gewaltige Stimme erhoben und die Macht der göttlichen Gnade ins Licht gesetzt hatte, nachdem kirchliche Warnungstafeln und Grenzpfähle errichtet waren, wagte man im Abendlande die menschliche Freiheit und Entscheidungsfähigkeit nicht mehr so ungeniert herauszukehren, wie es früher geschehen war und — im Orient noch immer geschah.

[1] So A. Hoch in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 43—69.

[2] Merkle, Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, 419—41.

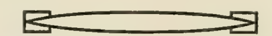
[3] Inst. V, 24, 36. Collat. XVIII, 1, 4.

[4] Freilich mußte gerade der einsame Ringer in der Wüste und in der Zelle wieder Erfahrungen machen, die ihm die erbliche Belastung und das Bedürfnis göttlicher Gnadenhilfe in Erinnerung brachten (v. Schubert S. 129).

[5] Über das Verhältnis des Hieronymus zu Augustin und zu Pelagius vgl. Grützmacher, Hieronymus III (1908) 114—37 u. 257—80.

Isaak von Antiochien redet noch in der Mitte des fünften Jahrhunderts eine Sprache, die anderwärts schon verpönt war. Über die Prädestination und das Verhältnis von Gnade und Freiheit hat er sich wenig Gedanken gemacht, das Problem ist ihm in seiner ganzen Tiefe noch gar nicht aufgegangen. Er fixiert nur den einen Punkt: die Freiheit des menschlichen Willens muß gewahrt bleiben. Sie sah er durch den Augustinismus ebenso bedroht, wie durch den Gnostizismus und Manichäismus, und so ist er zum Anti-Augustiner geworden.

Man hat Prosper von Aquitanien wegen seines Carmen de ingratis den „Troubadour des Augustinismus" genannt. Isaak von Antiochien könnte mit seinem Carmen de poenitentia der orientalische „Troubadour des Anti-Augustinismus" genannt werden. Während aber der Aquitanier die Schärfen der augustinischen Lehre zu mildern oder zu verdecken sucht, treibt der Syrer, wie seine gallischen Kampfgenossen, ihre äußersten Konsequenzen heraus, und er gerät seinerseits in der Polemik über die Linie der Massilienser hinaus bis hart an die Grenzen des Pelagianismus. Von der Charybdis des Augustinismus steuert er seinen Kahn so weit ab, daß ihn fast die pelagianische Scylla verschlingt.



Das Philosophische Institut der Universität Löwen.

Von Dr. Emmanuel Prüm, Löwen.

Die Steigerung des Interesses für Lebensfragen, das Ringen nach einer Zusammenfassung und einem Abschluß, kurz jene „Wiedergeburt der Philosophie", welche gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts an vereinzelten Punkten zutage trat und nun bereits allenthalben siegesfroh verkündet wird, ist trotz des chaotischen Wirrwarrs und gärenden Durcheinanders der Meinungen auch von katholischer Seite gewiß als ein glückliches Ereignis willkommen zu heißen. Daß auch die Katholiken sich wieder mit größerem Eifer der Philosophie zuwandten, verdanken wir dem weitblickenden Geiste Leos XIII. Allein es schien, als ob die von dem großen Papste geforderte Restauration der thomistischen Philosophie keine rechte Fühlung mit den geistigen Strömungen der Jetztzeit finden könne. Weltentlegen, in dem abschreckenden Gewande einer toten Sprache, dem Dienste der Theologie gewidmet und folglich ohne selbständige Interessen, um das naive Weltbild antiker und mittelalterlicher Naturwissenschaft ein dürres und unfruchtbares Begriffsnetz spinnend, mutete die Scholastik wie eine Versteinerung aus längst entschwundener Vorzeit an. Ein ungeheuerer Anachronismus dünkte der Versuch ihrer Wiederbelebung nicht bloß Philosophen aus gegnerischem Lager, sondern auch manchem Katholiken. — Nun, den Vorwurf des Anachronismus darf die Philosophie der Gegenwart der Neuscholastik ersparen. Lebt doch, von den Neukantianern zu schweigen, Fichte wieder auf in Windelband, Rickert, Eucken, Lipps und Münsterberg; in Ed. v. Hartmann, Drews, Ostwald, Reinke feiert Schelling seine Wiedergeburt; Hegel in Bradley, Mc. Taggart, W. Stern, B. Croce; Leibniz in Stumpf; Hume im Pragmatismus. Neuidealismus, Neurealismus, Neuvitalismus, Neuromantik, sie können samt und sonders die

Anlehnung an die Denker früherer Jahrhunderte nicht verurteilen, ohne ihr eigenes Existenzrecht zu verneinen. Allenthalben eine den neuen Bedingungen angepaßte Renaissance alter Systeme.

Die übrigen Einwände mögen gewisse Richtungen des Thomismus treffen, unberechtigt sind sie jener Schule gegenüber, welche der jetzige Kardinal Mercier, Erzbischof von Mecheln und Primas von Belgien, früher Professor an der Universität Löwen, gestiftet hat.

„Die Philosophie ist nicht unabhängig von den Einzelwissenschaften, vielmehr setzt sie diese voraus, um ihre Ergebnisse an der Hand der obersten Grundsätze menschlicher Erkenntnis zu einem Ganzen auszubauen . . . Die Vertiefung in die Tatsachen in weitester Ausdehnung, auf den Gebieten der organischen wie der unorganischen Natur, der Geschichte wie der Gesellschaft, muß die erste Sorge desjenigen bilden, der an dem Aufbau der Philosophie mitarbeiten will."[1]

So echt aristotelisch dachte Prof. Mercier von seiner Aufgabe, als ihm von dem belgischen Episkopate der neue Lehrstuhl für Philosophie im Sinne des hl. Thomas von Aquin an der Universität Löwen anvertraut wurde. Es war im Jahre 1882. Mercier hatte bisher am Priesterseminar in Mecheln Philosophie doziert. Die Scholastik kannte er durch und durch. Trotzdem hielt er es für notwendig, sich auf das neue Lehramt vorzubereiten. Er besuchte erst die Vorlesungen seiner Kollegen von der medizinischen Fakultät, dann widmete er sich in Paris dem Studium der Naturwissenschaften. Erst mit dieser vervollständigten Ausrüstung wagte er an das Werk heranzutreten. Denn nicht tote Formeln galt es den Hörern aller Fakultäten, welche sich bald um den neuen Lehrer scharten, herzusagen. Ein jeder brachte bereits aus seinem Fach einen eigenartigen Durchblick auf die Wirklichkeit mit. Es handelte sich darum, von diesen partialen Weltbildern den Ausgang zu nehmen, und daraus ergänzend und vertiefend ein harmonisches Gefüge zu bilden. In diesem Geiste waren Merciers Vorlesungen gehalten. Auf den Tatsachen fußend, suchte er nachzuweisen, daß die langen Jahrhunderte menschlichen Ringens um die Wahrheit nicht ein fruchtloses Herumtappen im Finstern bedeuten; daß die alten Antworten auf die letzten und folgenschwersten Fragen von den unseren ähnlichen Erfahrungen angeregt wurden, und wie, trotz der Verschiebung des Ausgangspunktes bei manchen Problemen, die Lösungen, an welchen jene Zeiten gearbeitet haben, ihren Wert behalten, wenn man nur bemüht ist, ihren Zusammenhang mit den Tatsachen lebendig zu erhalten, deren geistige Verarbeitung sie darstellen.

Allein, wie sollte ein Mann, er mochte noch so genial veranlagt sein, einer solchen Aufgabe genügen? Sind doch die Einzelwissenschaften keine Sammlung von endgültigen, ein für allemal festgelegten Lehrsätzen, die der Laie ohne Mühe überblicken könnte, sondern eine jede für sich eine ganze Welt voll von Leben und Fortschritt.

„Die alte Auffassung der Hochschule war eine enzyklopädische; die Universität war eine Art Zusammenfassung des gesamten menschlichen Wissens, ‚universitas omnium scientiarum.' Diese Auffassung ist veraltet; man fühlte, daß das Feld der menschlichen Erkenntnis notwendigerweise geteilt werden müsse. Jedes wissenschaftliche Gebiet spaltete sich nach und nach in

[1] Mercier, Discours du 2 déc. 1894. S. 13 f.. Louvain, Uystpruyst.

Abteilungen, diese wieder in Unterabteilungen, und so werden die Einzelgebiete immer enger, je mehr die Forschung sich ausdehnt und die Methoden sich verfeinern ... Allein, wie die Vollkommenheit eines Organismus von dem Grade der Differenzierung seiner Funktionen abhängt, welche alle einem gemeinsamen Leben dienen, so muß jede wissenschaftliche Einzelleistung, wenn sie einen wahren Fortschritt bedeuten soll, mit der allgemeinen Wissenschaft verbunden bleiben. Dieser Auffassung der Wissenschaft will das Philosophische Institut dienen. Nicht durch den Umsatz veralteter oder bedeutungsleerer Formeln, nach Art der dekadenten Scholastik; auch nicht durch systematisches Konstruieren a priori, wie es der deutsche Pantheismus am Anfang dieses Jahrhunderts wollte; vielmehr wollen wir von den Tatsachen ausgehen und kein Gebiet vernachlässigen, wo die Forschung hoffen kann, neues Material zu finden für die lebende, beständig fortschreitende Synthese der Philosophie." [1]

Bereits war im Geiste Merciers der Plan des Philosophischen Instituts herangereift. Möglichst viele Mitarbeiter sollten für das große Werk des Wiederauflebens christlicher Philosophie gewonnen werden: gereifte Forscher für den Unterricht in Löwen und anderwärts — und begabte Schüler, welche einst jenen an die Seite treten könnten. Selbständige Mitarbeiter, deren jeder einen eigenen Fleck auf dem weiten Gebiet erobern und im einzelnen ausgestalten sollte. [2] — Der Plan war großartig, allein es stellten sich der Ausführung anfangs schier unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Doch Mercier fand an Papst Leo XIII., von dem die Gründung des philosophischen Lehrstuhles angeregt worden war, einen verständnisvollen Beschützer und hochherzigen Gönner. „Man muß gerne und dankbar, so hatte die Enzyklika Aeterni Patris verkündet, jeden weisen Gedanken und jede nützliche Entdeckung annehmen, von wo immer sie herstammen mögen;" und „wenn es unter den scholastischen Lehren Spitzfindigkeiten oder gewagte Behauptungen gibt oder Sätze, welche sich nicht mit den erprobten Lehren der späteren Zeiten vereinbaren lassen, oder welche, mit einem Wort, jeder Wahrscheinlichkeit entbehren, so wollen wir dieselben in keiner Weise unserem Jahrhundert zur Nachahmung vorhalten." Also Renaissance, nicht Restauration war des großen Papstes Losung gewesen. So schrieb er auch in betreff der Gründung des Institutes in einem Breve vom 8. November 1889: „Wir halten es nicht bloß für zeitgemäß, sondern für notwendig, den philosophischen Studien ihre natürliche Richtung zu geben, in der Weise, daß dem Schüler in reicher Fülle zugleich mit den Lehren antiker Weisheit die dank weiser Forschungen erworbenen Neuentdeckungen unserer Zeitgenossen geboten werden, damit er darin Schätze schöpfe, welche der Religion und der Gesellschaft in gleicher Weise förderlich seien." [3]

Schließlich wurden, dank der päpstlichen Protektion und Freigebigkeit sowie der geschickten und unverdrossenen Arbeit des Gründers und Leiters, der entstehenden Anstalt Freunde und hochgesinnte Wohltäter gewonnen, die finanziellen und anderen Schwierigkeiten glücklich überwunden. Die Auffassung,

---

[1] Mercier, discours du 2 déc. 1894, S. 7 f. Louvain, Uystpruyst.

[2] Vgl. Mercier, Rapport sur les études supérieures présenté au Congrès de Malines le 9 Sept. 1891. S. 17 ff. Louvain, Institut Sup. de Phil.

[3] Zitiert bei Pelzer, L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain, Polleunis S. 1 f.

nach welcher der Anachronismus einer Verpflanzung alter Spekulation mit Stumpf und Stiel in die modernen Verhältnisse zu vermeiden, vielmehr überall eine Anknüpfung an Bestrebungen und Bedürfnisse der Mitwelt zu suchen war, kam in dem Namen der **Neuscholastik** zum Ausdruck, den das neue Organ (Revue néoscolastique) wählte.

Heute sind am Unterricht fünfzehn Professoren aus den verschiedenen Fakultäten beteiligt, und außer den Schülern, welche die belgischen Bischöfe an das Institut schicken, kommen jährlich junge Geistliche aus allen Ländern hin, um ihre Studien zu vervollkommnen: Engländer, Schweizer, Amerikaner, Polen, Franzosen, Holländer, Spanier, Italiener. Deutsche kamen bisher nur vereinzelt. Auch Nichttheologen besuchen in immer größerer Anzahl die Vorlesungen, und mehrere hervorragende Staatsmänner und Hochschullehrer Belgiens sind bereits aus der Anstalt hervorgegangen.

Der induktiven Methode gemäß, welche die leitende Idee bei der Ausgestaltung des Werkes bildete, beginnt der Unterricht mit den Einzelwissenschaften. Diese findet der Studierende zwar an den verschiedenen Fakultäten vor, allein dort stehen sie meist im Dienste spezieller Aufgaben; eine Menge von Einzelausschnitten, welche von großer praktischer Tragweite sind, aber in systematischer Beziehung kein besonderes Interesse beanspruchen, werden sehr weitläufig behandelt; es fehlt die Richtung auf das Ganze, die Wendung ins Prinzipielle. Der angehende Philosoph würde sich in dem Wirrwar von einzelnen Tatsachen verlieren und nach einem Zusammenhang vergebens suchen. Daher war es von hoher Bedeutung, daß es gelang, Fachleute aus allen Fakultäten zu bewegen, eigene, den Bedürfnissen der Philosophiestudenten angepaßte Vorlesungen zu halten. Physik, Chemie, allgemeine Biologie, vergleichende Anatomie und Physiologie, Mathematik, Wirtschaftslehre, experimentelle Psychologie sollen als sichere Grundlagen für ein fruchtbares Angreifen der philosophischen Probleme zunächst wenigstens ihren allgemeinen Umrissen nach angeeignet werden. Denn ein tieferes Eindringen ist und bleibt nun einmal den Spezialisten vorbehalten. Auf Differenzierung wird denn auch gedrungen. Wer sich mit Naturphilosophie abgibt, muß offenbar mit Chemie und Physik vertraut sein; die psychologischen Probleme sind mit der Physiologie eng verwachsen, und auf das Experimentieren läßt sich heute dabei kaum verzichten. Dem eingehenderen Studium der Hilfswissenschaften der verschiedenen philosophischen Disziplinen dienen die Vorlesungen über einzelne wissenschaftliche Fragen, vor allem aber die praktischen Arbeiten in den Laboratorien und Seminarien. Das von Prof. Thiéry, einem Schüler Wundts, gegründete psychologische Institut steht heute, was modernste Ausstattung betrifft, dank der Hochherzigkeit seines Stifters, den besten Anstalten dieser Art ebenbürtig zur Seite. Prof. Michotte, welcher die Leitung der Arbeiten übernommen hat, neigt mehr der experimentellen Methode der Würzburger Schule zu.

Wenn nun die Studierenden von Anfang an dazu angehalten werden, sich mit den Tatsachen vertraut zu machen, so werden sie zugleich auch in die Anfangsgründe der Philosophie eingeführt: Propädeutik und elementare Logik, systematische Psychologie im Umriß, allgemeine Naturphilosophie bieten des Stoffes zum Nachdenken in Fülle für die ersten Semester und werden in enger Verbindung mit den betreffenden Hilfswissenschaften gehalten. Nachdem so eine vorläufige Orientierung erreicht ist, wählt der Student ein Hauptfach. Zur Ausarbeitung von Dissertationen helfen die verschiedenen Seminarien.

Gleichzeitig aber wird das systematische Interesse wacherhalten. Alle philosophischen Disziplinen gilt es durchzuarbeiten, sowohl in ihren großen Zügen als in genauerer Durchforschung einzelner Teile: Psychologie, Erkenntnistheorie und Logik, Ethik, Soziologie, Geschichte der Philosophie, allgemeine Metaphysik und Theodizee.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Schriften näher einzugehen, welche aus der Löwener Schule hervorgegangen sind. Außer der von de Wulf und Noël herausgegebenen Revue néoscolastique und der von Deploige und Defourny gegründeten Revue Sociale Catholique sind eine stattliche Anzahl von Bänden (über fünfzig) erschienen.[1] Unter den Werken Mgr. Merciers ist unzweifelhaft seine Critériologie das bedeutendste. Die historischen Arbeiten der Schule de Wulfs sind allbekannt. Zu den psychologischen Studien Prof. Thiérys: Über geometrisch-optische Täuschungen und Michottes Les signes régionaux ist ein ziemlich umfangreicher Band weiterer experimentell-psychologischer Arbeiten im Druck.

So will das Löwener Institut vor allem als eine Schule selbständigen philosophischen Schaffens aufgefaßt sein. Auf Anerkennung der Tatsachen fundierte, von den Meistern der Vorzeit willig lernende, um ihrer selbst willen und nicht bloß als Vorschule zur Theologie betriebene philosophische Forschung. Damit soll nicht behauptet sein, daß die Organisation keine Schattenseiten aufweist. Insbesondere läßt sich nicht leugnen, daß infolge der belgischen Gymnasialstudienordnung manche, die viel zu jung an die Universität kommen, die Fülle des zu geistiger Verarbeitung dargebotenen Materials einfach als Gedächtnisstoff betrachten, ein Fehler, dem das in romanischen Ländern unentbehrliche napoleonische Prüfungssystem beträchtlichen Vorschub leistet. Allein wer die gehörige Vorbildung besitzt und sich die erforderliche Zeit nehmen will, dem ist das Institut eine gediegene Schule ernsten philosophischen Denkens. Die Organisation, von der oben versucht wurde, ein Bild zu entwerfen, steht in ihrer Vielseitigkeit und organischen Gliederung einzig da und wird auf lange Zeit für ähnliche Versuche vorbildlich bleiben.

Zur Entstehungsgeschichte des Modernismus.

Von Friedr. Hünermann, Köln a. Rh.

Der heftige Kampf um die Modernismus-Enzyklika Pius' X. „Pascendi dominici gregis mandatum“ vom 8. September 1907 hat sich ausgetobt. Seit den Tagen des Vatikanums hatte eine solche Erregung nicht mehr die wissenschaftliche Welt durchzittert. Alle Parteien im Parlamente der Wissenschaft nahmen Stellung zum Worte des Papstes. Ja so wichtig erschien selbst solchen Kreisen, die der Kirche fernstehen, diese Kundgebung, daß der Herausgeber der „Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik“ (Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung), eines in jenen Kreisen viel gelesenen und angesehenen Blattes, sich an die Koryphäen der wissenschaftlichen

[1] Siehe deren Verzeichnis in: Catalogue de la Bibliothèque de l'Inst. Sup. de Phil. Louvain rue des Flamands 1908.

Welt Deutschlands gerichtet und sie um Meinungsäußerungen über die Enzyklika gebeten hat. Willig und zahlreich folgten sie der Einladung. Verschieden lautete naturgemäß ihr Urteil, aber eines kündete uns die Vielzahl und Mannigfaltigkeit der Urteile laut und vernehmlich: das brennende Interesse, welches das Wort des Papstes gefunden hat, selbst da, wo seine Stimme nicht als die des gottgesetzten, obersten Lehrers der Menschheit gehört wird.

Worin liegt der tiefere Grund dieses Interesses? Er liegt darin, daß der Papst in seiner Enzyklika ein monumentum aere perennius christlichen Glaubens geschaffen hat gegenüber einer philosophischen und theologischen Denkweise, die, bei aller Anerkennung mannigfacher wertvoller Resultate und des ehrlichen, aufrichtigen Strebens ihrer ernsten Vertreter, im letzten Grunde den Tod des christlichen Glaubens bedeutet.

Denn der Modernismus ist nichts anderes als ein Kind dieser Denkweise, dieses modernen Geistes; er ist, wie Pius X. in der Allokution, die er am 17. April 1907 im öffentlichen Konsistorium an die neukreierten Kardinäle hielt, bemerkt, „eine Anbequemung an den Zeitgeist", adattamento ai tempi.[1] Aber keine philosophische Richtung ist ohne geschichtliche Entwicklung, immer ist sie das Produkt einer oft vielhundertjährigen Denkarbeit. So auch der Modernismus. Und dies soll der Zweck der folgenden Ausführungen sein: die Linien aufzuzeigen, welche den Modernismus mit früheren philosophischen und theologischen Gedankengängen verbinden.

Wie allgemein bekannt ist, spaltet sich der heutige Protestantismus in zwei große, sich gegenseitig feindlich gegenüberstehende Lager: Orthodoxie und Liberalismus. Jene hält an den Bekenntnisschriften treu fest, steht unerschütterlich zu dem Bekenntnis eines transszendenten Schöpfergottes, der Gottheit und des Erlösungstodes Jesu Christi, hält fest am Begriff der Gnade und des Übernatürlichen, wenn auch in anderer als katholischer Weise und kann somit mit vollem Recht Anspruch auf den Namen eines positiven Christentums machen. Dieser dagegen leugnet all jenes, was die Orthodoxie als Christentum festhält, er vertritt ein ethisches Christentum, ohne Dogma, ohne Glaubensbekenntnis. Für ihn gibt es nichts Übernatürliches, für ihn ist Jesus Christus nicht der metaphysisch wesensgleiche Sohn Gottes; er hat nur die religiös-sittliche Auffassung von der Gottessohnschaft Christi.[2]

Es entsteht nun die Frage: Welches ist die philosophische Grundlage dieses theologischen Liberalismus und wie ist er entstanden? Mit der Beantwortung dieser Frage haben wir auch ein Bild vom Wesen und von der Entstehungsgeschichte des Modernismus. Denn letzterer ist ja nichts anderes als der Versuch, den theologischen Liberalismus des modernen Protestantismus in die katholische Theologie zu übertragen.

Der theologische Liberalismus ist philosophisch orientiert durch die moderne Philosophie, die auf Grund des Kantschen Kritizismus alles Übernatürliche in das Reich der Fabel verweist. Diese Mutterschaft der Philosophie Kants bezüglich der modernen Philosophie kennzeichnet treffend v. Hertling in seiner

[1] „Erlaß Lamentabili und Motu proprio samt anderen Dokumenten gegen den Modernismus." Von Dr. Anton Michelitsch. Graz u. Wien, Styria 1908. S. 6.

[2] s. oben S. 108 ff. in dem Artikel von Dr. Fritz Tillmann, Das Selbstbewußtsein Jesu als Beweis seiner Gottheit.

hochbedeutsamen Eröffnungsrede der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Paderborn (1907) „Die tiefsten Quellen der gegenwärtigen Beunruhigung in katholischen Kreisen", in welcher eine interessante Analyse des modernen Geistes in der Wissenschaft gegeben wird. „Die ganze Geschichte der Philosophie," sagt er, „kennt keinen folgenschwereren, ich stehe nicht an, zu sagen: keinen verhängnisvolleren Wendepunkt als das Auftreten des Kantschen Kritizismus. Auf dem Grunde eindringender Untersuchung wird hier die Behauptung aufgestellt, daß alle Erkenntnis durch die Organisation des erkennenden Subjektes bedingt und in die Grenzen des Erfahrungsmäßigen eingebannt sei. Jeder Schritt über die Grenze möglicher Erfahrung hinaus wird als Irrweg der Vernunft gebrandmarkt und ausdrücklich die ganze alte Metaphysik als Scheinwissenschaft bezeichnet. Eine theoretische Erkenntnis von Gott und den letzten Zusammenhängen des Wirklichen und einer geistigen Welt soll es nicht geben. Zwar schien es einen Augenblick, als sollte die solchergestalt dekretierte Einengung des menschlichen Erkennungsvermögens gewaltsam gesprengt werden. Schelling und Hegel verkündeten eine absolute Wissenschaft, welche weit über die Ansprüche der alten Metaphysik hinausging. Aber gerade dieses Scheitern ihrer gigantischen Versuche diente dazu, dem Kantschen Machtgebot Nachdruck zu verleihen. Der erfahrungsmäßige Nachweis von der Unzulässigkeit jeder Überschreitung des erfahrungsmäßigen Gebietes schien erbracht zu sein. Zuversichtlich wurde verkündigt, daß nach den Jugendepochen theologischer Vorstellungen und metaphysischer Dichtungen die gereifte Menschheit in die Epoche positiven Wissens eingetreten sei. Die naturalistische Gewöhnung des Denkens hatte durch den Kantschen Kritizismus die wissenschaftliche Legitimation erhalten." Dieser Kritizismus Kants, aus dem die moderne Philosophie und die liberale Theologie geboren ist, stellt sich aber dar als die konsequente Durchführung des Grundgedankens der Reformation,[1] deren Materialprinzip von dem rechtfertigenden Glauben rein subjektivistisch war. Diese Auffassung Luthers von der fides fiducialis[2] war wesentlich bestimmt durch den subjektivischen Charakter seiner nominalistischen Philosophie. Denn wie die neuere Lutherforschung, insbesondere Denifle,[3] immer klarer ins Licht gestellt hat, war Luther erzogen und durchtränkt von der Philosophie des spätmittelalterlichen Nominalismus, während ihm die echte, gesunde Philosophie der Hochscholastik gänzlich unbekannt geblieben ist. „In den Güntherschen Thesen, in denen Luther gegen Aristoteles und Scholastik eifert, führt Luther folgende Namen ausdrücklich an: Scotus, Occam, Gabriel Biel und Pierre D'Ailly, „den Kardinal", wie er ihn nennt. Aus anderen Äußerungen ergibt sich, daß er die beiden letzteren genau studiert hat.[1] Der Nominalismus aber lehrt, daß es unmöglich sei, allgemeine Begriffe im Sinne der scholastischen Philosophie zu bilden; nur die Benennungen sind allgemein;

---

[1] Vgl. Schell, Religion u. Offenbarung. 2. Aufl. Paderborn, Schöningh 1902. S. 158.

[2] „Traue nur und glaube, deine Sünden sind dir alle vergeben. Dies Register gezogen und die Sünden sind schon vergeben, man braucht nicht erst abzuwarten." Erl. 18, 260. An anderer Stelle sagt Luther: „Wer glaubt, Christus habe die Sünde hinweggenommen, der ist ohne Sünde wie Christus." Ebd. 11, 218.

[3] Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt von P. Heinrich Denifle. 1. Band. Mainz, Kirchheim 1904

[4] P. Ph. Scharsch Obl. M. I., „Das theologische System des jungen Luther als Ausgangspunkt seiner Entwicklung" in Pastor bonus 1906/07 S. 244.

sie sind ein Zeichen für eine Vielzahl von Dingen;[1] da wir unmöglich alle Einzeldinge mit eigenem Namen bezeichnen können, belegen wir eine Gesamtheit von Dingen, die nach unserer subjektiven Erkenntnis sich als ähnlich oder gleich darstellen, in Wirklichkeit aber möglicherweise gänzlich verschieden sind, mit demselben Namen. In dieser erkenntnistheoretischen Anschauung des Nominalismus ist die Harmonie von Sinneserkenntnis und Geisteserkenntnis zerstört, die Brücke zwischen der Welt des Ich und des Nichtich ist abgebrochen. Was folgt aber aus dieser Anschauung? Wenn der Menschengeist auf die Grenzen des Ich beschränkt ist, so kann auch die Religion nicht mehr „die freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntnis und Leben"[2] sein, sondern muß notwendigerweise rein subjektivistisch werden. Und so ist es. Die Nominalisten und nach ihnen Luther lehren ausdrücklich, daß „das Christentum nicht ein mit den Mitteln menschlicher Wissenschaft beweisbares religions-philosophisches System sei, sondern eine Tatsache, der man sich nur im Glauben unterwerfen könne".[3] Diese subjektivistische Auffassung ist aber die Grundidee der Reformation, und durch sie ist dieselbe die Mutter der modernen Philosophie und Theologie geworden. Für die Folgezeit wurde diese Idee vorherrschend und bestimmend in der protestantischen Theologie und Philosophie. Allerdings hat das 17. Jahrhundert eine „dogmatisierende Reaktion" gegen diese Auffassung gebracht, aber seitdem diese überwunden ist, tritt das Grundwesen des Protestantismus, der Subjektivismus, immer stärker in die Erscheinung.[4] Diesen Subjektivismus hat Kant zu einem wissenschaftlichen System erhoben. Mit Recht wird er daher der „Philosoph des Protestantismus"[5] genannt.

Zu dem siegreichen Durchdringen dieses Gedankens wirkte noch ein anderer Faktor mit, die Philosophie des Humanismus, die ebenfalls stark nominalistisch angehaucht war.[6] Sie prägte das Wort: Etwas kann philosophisch wahr und theologisch falsch sein (Pomponatius). Vor allem stand Philipp Melanchthon, der Systematiker und Organisator der reformatorischen Ideen, in dieser philosophischen Strömung des nominalistisch-subjektivistischen Humanismus. „Er weiß", sagt Zeller, „den tiefgehenden Gegensatz von Platon und Aristoteles mit seinem eigenen nominalistischen Standpunkte zu versöhnen, indem er behauptet, jedes Wirkliche sei ein Einzelwesen, die Gattungs- und Artbegriffe haben kein Dasein außer dem Verstande; Platon sei aber auch weit entfernt, ihnen ein solches zuzuschreiben; er verstehe unter den Ideen dasselbe wie Aristoteles unter den Formen, und keiner von beiden denke dabei an etwas anderes als an die Bilder in der Seele, wenn auch Platon durch seine figürliche Redeweise zu dem Mißverständnisse, als ob die Ideen etwas für sich Bestehendes seien, Anlaß gegeben habe."[7] So finden wir also bei Melanchthon das Bestreben, die eigene nominalistische Auffassung durch Berufung auf die beiden größten philosophischen Leuchten des Altertums, Platon und Aristoteles, zu begründen. Für das Durchdringen der subjekti-

[1] Vgl. Lehmen S. I., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Bd. 1. 2. Aufl. S. 213.

[2] Schell, Religion und Offenbarung. 2. Aufl. S. 2.

[3] Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1905. S. 105.

[4] Schell, ebd. S. 157.

[5] Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus. Reuther und Reichard, Berlin 1899.

[6] Willmann, Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1896. 2. Bd. § 83.

[7] E. Zeller, Geschichte der neueren Philosophie. 1873, S. 35.

vistisch-nominalistischen Anschauung in dem Protestantismus ist aber diese philosophische Richtung Melanchthons von großer Bedeutung gewesen.

Daher ist es kein Wunder, daß, wenn auch nach mannigfachem inkonsequenten Schwanken, der Subjektivismus in der Tat in der modernen Philosophie und dem von ihr bestimmten modernen Protestantismus allherrschend geworden ist. So war es das notwendige Ziel der Entwicklung. Darum verstehen wir auch, warum man Kant, wie schon bemerkt, den Philosophen des Protestantismus genannt, warum er für diesen von der gleichen Bedeutung ist wie Thomas von Aquin für den Katholizismus; er hat die im nominalistischen Subjektivismus der Reformatoren gelegene Spaltung des Menschen in einen Menschen der religiösen Erfahrung und des vernünftigen Denkens zu einem philosophischen System verdichtet in der Formel: es gibt eine praktische Vernunft und eine reine Vernunft, die beide voneinander unabhängig sind, sich daher auch widersprechen können. In diesem Lichte gesehen scheint der moderne liberale Protestantismus mit viel größerer Berechtigung das „Erbe der Reformation" zu vertreten als die Orthodoxie.

Da man nun die Objektivität der Erkenntnis und mit ihr auch die Objektivität des Verhältnisses des Menschen zu Gott, der Religion, preisgegeben hatte, entstand sofort die Frage: Was ist denn die Religion, wenn sie nicht die Hingabe des Menschengeistes an Gott in Erkenntnis und Leben ist? Mannigfach ist die Antwort auf diese Frage gewesen. Quot capita, tot sensus. Am meisten Anklang fand Schleiermacher. Nach ihm ist das Gemüt die Domäne der Religion.[1] In dieser subjektivistischen Auffassung der Religion sah Schleiermacher zugleich die beste Lösung des Widerstreites zwischen Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft. Da nämlich die Glaubenssätze nur „die Auswirkungen frommer Gemütserregungen und mit diesen in stetem Fluß begriffen sind,"[2] so hat die Theologie nur die Aufgabe, diese Gemütszustände, deren Prüfung auf objektive Realität unzulässig ist, darzustellen. Damit war der uralte Kampf zwischen Glauben und Wissen freilich in sehr einfacher Weise aus der Welt geschafft: eine chinesische Mauer war zwischen beiden errichtet. Solches war Schleiermacher und vielen protestantischen Theologen sehr lieb in einer Zeit, wo infolge des Aufblühens der Naturwissenschaft immer mehr eine materialistische Denkweise herrschend wurde, wo man auch die Feindschaft dieser naturwissenschaftlichen Kritik sowie neben dieser auch der immer mächtiger werdenden historischen Kritik nicht wenig fürchtete. Schleiermachers Theologie war von dieser Furcht stark beeinflußt.[3] Von Schleiermacher führt die Linie der theologischen Entwicklung zu Ritschl. Er hat die Gefühlstheorie Schleiermachers zu einem völligen System in der protestantischen Theologie ausgebildet. „Ritschl gibt als Unterschied der religiösen und wissenschaftlichen Urteile an: das religiöse Erkennen bewege sich nur in Werturteilen und zwar in „selbständigen" Werturteilen, indem ihr Inhalt ausschließlich eine Aussage über den Wert, aber nicht über das Wesen

[1] Diese Meinung sprach Schl. aus zuerst in seiner populärsten Schrift: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern", ferner in der 1821 erschienenen Glaubenslehre. (Vgl. Schleiermachers Ges. Schriften, Berlin 1835—64 in drei Abteilungen.)

[2] Schell, Religion und Offenbarung S. 158.

[3] Vgl. Mulert, Liz. Hermann, Privatdoz. an d. Univ. Kiel, Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke. Gießen, Töpelmann 1908.

des Gegenstandes (Geist, Religion, Gott, Christus, Hl. Schrift, Kirche) enthalte. Dazu komme, daß das religiöse Urteil nicht vom Interesse an der Wahrheit bestimmt sei, sondern nur vom Gefühl des Wertes."[1] Klar spricht Albrecht Ritschl diese Anschauung aus in folgenden Worten seines Buches: „Rechtfertigung und Versöhnung" (III[3] 195): „Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu jenem Werke schmerzlich entbehrt." Diese Schleiermacher-Ritschlsche Anschauung blieb nicht ohne Widerspruch. Hegel und später Feuerbach, Hartmann, Drews u. a. unterzogen sie einer vernichtenden Kritik. Dennoch wurde sie herrschend in der protestantischen Theologie. Lipsius hat zuletzt versucht, den Neukantianismus auf das Christentum anzuwenden und die Dogmatik als Wissenschaft ausschließlich auf das religiöse Gefühl zu basieren.[2]

Wir stehen am Ende der Entwicklung. Die dem Subjektivismus verfallene moderne Philosophie und Theologie ist in der Tat nichts anderes als die fortentwickelte Philosophie und Theologie des Humanismus und der Reformation, welch letztere aus dem spätmittelalterlichen Nominalismus hervorgegangen ist.

Und nun werfen wir einen Blick auf den Modernismus. Er entstand hauptsächlich in den romanischen Ländern Italien und Frankreich. Warum? Dies hat seinen Grund darin, daß in diesen Ländern viele Theologen „mit Schrecken die Eroberungen sahen, welche die deutsche idealistische Philosophie in den gebildeten Kreisen jener Länder machte."[3] Dem wollte man begegnen. „Neue Systeme schossen namentlich in Frankreich aus dem Boden, Systeme, welche, untereinander radikal verschieden, nur zwei Berührungspunkte hatten: die Verzweiflung an der thomistischen „intellektualistisch-metaphysischen Methode" und anderseits eine ehrliche Zuversicht in die siegreiche Kraft des christlichen Glaubens."[4] Blondel, Brunetière, Fouillée, de Broglie, ein jeder dieser Namen bedeutet ein System dieser modernen Apologetik. So bildete sich aber allmählich auch eine Theologie aus, die, aus apologetischem Bedürfnis entstanden, auf philosophischem und theologischem Gebiete in innerer Verwandtschaft zur modernen liberalen Theologie auf protestantischer Seite stand. Es ist zwar zweifellos richtig, daß diese Methode manche hochgebildeten Geister wieder zur Kirche zurückgeführt hat, z. B. Bourget, Brunetière und Huysmans. Aber die Prinzipien dieser subjektivistischen Theologie, die durch die päpstliche Enzyklika den Namen Modernismus erhielt, stehen in unüberbrückbarem Gegensatz zu den Grundlagen des katholischen Glaubens, ebenso wie das Urbild dieses Modernismus, die moderne liberale Theologie des Protestantismus.

Die Grundlagen des Modernismus sind nämlich Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Relativismus, dieselben Ideen, wie sie von der liberalen protestantischen Theologie vertreten werden. So kennzeichnet die Enzyklika dieselben. So treten sie uns entgegen aus den Schriften der

[1] Schell, ebd. S. 160.

[2] Kiefl, Die Enzyklika Pascendi im Lichte der modern-phil. Entwicklung. Hochland 1907/08, Januarheft S. 445–65.

[3] Kiefl, Herman Schell. Kultur und Katholizismus. 1907. S. 88.

[4] ebd. S. 89.

Modernisten. Zwar finden wir sie nirgends in dieser systematischen Weise zusammengestellt, wie die Enzyklika es tut; vielmehr finden sich diese Ideen der Modernisten nur zerstreut und vielfach unklar ausgedrückt in ihren Druckwerken. Die Enzyklika weist darauf hin. „Quia vero modernistarum (sic enim iure in vulgus audiunt) callidissimum artificium est, ut doctrinas suas non ordine digestas proponant atque in unum collectas, sed sparsas veluti atque invicem seiunctas, ut nimirum ancipites et quasi vagi videantur, cum e contra firmi sint et constantes."[1] Und übereinstimmend mit diesem Urteil des Papstes sagt P. Christian Pesch S. I.: „Leider unterlassen sie (die Modernisten) es durchgängig, uns ihre Ansichten in genauen Begriffsbestimmungen und Schlußfolgerungen vorzulegen. Mit Vorliebe bedienen sie sich recht unbestimmter und allgemein gehaltener Ausdrücke und bildlicher Darstellungen, die uns mehr ahnen lassen als klar sagen, was eigentlich behauptet werden soll."[2] Es ist darum außerordentlich schwierig, die unverkennbaren Grundlagen des modernistischen Systems mit Aussprüchen aus ihren Schriften zu belegen. Wir werden aber versuchen, einige der deutlichsten Aussprüche in die Darlegung ihres Systems als interessante Illustration einzuflechten.

Die oben genannten Grundlagen des Modernismus: Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Relativismus hängen wesentlich miteinander zusammen. Der Agnostizismus enthält den Grundgedanken des Kantschen Kritizismus: Leugnung der Fähigkeit der Vernunft, übersinnliche Dinge zu erkennen; nur Phänomene sind Gegenstand der Erkenntnis. So sagt, etwas unklar, aber doch in unverkennbar agnostizistischem Grundton L. Laberthonnière: „Die Ideen sind weder das Absolute noch das Bild des Absoluten, wie der abstrakte Dogmatismus voraussetzt; sie sind nur der unzulängliche Ausdruck, der für uns bezeichnet und festsetzt, was wir bereits davon erobert haben."[3] In ähnlicher Weise äußern sich andere Modernisten. Des Agnostizismus nächste Folge ist die Immanenz: Wenn der Mensch übersinnliche Dinge nicht zu erkennen vermag, so können auch diese nicht auf dem Wege der Erkenntnis zu ihm in Verbindung treten. Religion ist darum nicht die vernünftig-sittliche Beziehung des Menschen zu Gott, sondern sie besteht „in einem tief innerlichen Gefühl, welches aus dem Bedürfnis nach dem Göttlichen entspringt".[4] „Der tiefe und allgemeine Grund des Glaubens ist kein anderer als die Übereinstimmung der Religion mit dem Bedürfnis und Streben des Menschen."[5] „Die Religion ist eine Realität, bevor sie eine Theorie ist; sie ist ein Geist, bevor sie eine Idee ist; sie ist ein Leben, bevor sie eine Formel ist; und die Theorie zeigt nur eine Seite der Realität, die Idee ist nur ein unvollkommener Ausdruck des Geistes, die Formel ist nur eine unzulängliche Offenbarung des Lebens."[6] In ähnlicher Weise wie A. Loisy

[1] Ausgabe von Michelitsch. Styria, Graz u. Wien 1908. § 3 S. 10.

[2] P. Chr. Pesch S. I., Theol. Zeitfragen 4. Folge: „Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen. Eine Untersuchung über den Modernismus." Freiburg i. B., Herder 1908. S. 136 f. Die folgenden Zitationen aus den Werken der Modernisten sind dieser Schrift entnommen.

[3] L. Laberthonnière, Le Réalisme Chrétien et l'Idealisme Grec (Paris 1904) S. 65. Das Werk steht auf dem Index. A. S. S. 1906, 96.

[4] M. E. zit. Ausg. § 5 S. 15.

[5] A. Loisy, Les preuves et l'économie de la révélation: Revue du clergé français XXII [1900] 126 ff.

[6] A. Loisy, L'idée de la révélation l. c. XXI. Janv. 1900, 250 ff.

spricht sich G. Tyrrell in seinen 1904 und 1906 erschienenen Werken Lex orandi und Lex credendi aus. Auch nach ihm ist die Religion etwas Immanentes. Und dieselbe Ansicht wie Loisy und Tyrell vertreten auch die anderen Modernisten.[1]

Die philosophischen Grundzüge des modernistischen Systems bleiben nicht ohne Einfluß auch auf die Auffassung der Geschichte und Geschichtswissenschaft. Wendet man nämlich das Prinzip des Agnostizismus auf die Berichte der Vergangenheit an, so folgt, daß nur das Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen kann, was nicht die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Überall, wo uns also Nachrichten begegnen, die übersinnliche Ereignisse oder Personen, z. B. Wunder, Offenbarungen u. a. m. zum Gegenstand haben, können diese nicht historisch sein, sondern müssen ausgemerzt werden, um das ursprüngliche, wirkliche Bild festzustellen. So folgt, daß diese historischen Berichte, welche die Grenzen menschenmöglicher Erkenntnis überschreiten, nicht der Wirklichkeit entsprechen, sondern das Produkt einer oft mannigfach verschlungenen und beeinflußten Entwicklung sind, welche das ursprüngliche Ereignis oder die ursprüngliche Person in den Köpfen der Menschen mit oder ohne deren Bewußtsein durchgemacht hat. Es ergibt sich also vom agnostizistischen Standpunkt die Forderung des Evolutionismus in der Geschichte. Aufgabe der historischen Kritik ist es nun, die Übermalung des Wirklichen zu entfernen und zu diesem möglichst vollkommen vorzudringen. Solches ist freilich sehr schwierig, da man auf Grund der modernen empirischen Psychologie zu der Erkenntnis gelangt ist, daß man selbst Zeugenaussagen über Selbstgesehenes und Gehörtes nicht immer trauen darf. Solch evolutionische Auffassung wurde noch gestärkt durch die neuere Naturwissenschaft, als deren unvergleichliches Verdienst man es pries, den Gedanken der Entwicklung in der Natur zur Herrschaft gebracht zu haben. Wenn die ganze Natur dem Entwicklungsgesetze untertan ist, warum sollte dieses nicht Gültigkeit haben auch für die Geschichte der Menschheit? Geben wir aber dieses zu, so folgt, daß alle Aussagen, welche jemals über historische Ereignisse oder Persönlichkeiten gemacht wurden oder noch gemacht werden, mithin auch alle Forschungsergebnisse, nicht Anspruch haben können auf absolute Wahrheit: Sie sind nur der Ausdruck der jeweiligen Überzeugung derer, welche sie sprechen, sie sind relativ. So folgt auch der Relativismus aus dem erkenntnistheoretischen Grundprinzip des Modernismus.

Gerade die konsequente Durchführung dieser Ideen des Evolutionismus und Relativismus in der geschichtlichen Auffassung und Darstellung der Kirche und Dogmen läßt am besten die große Gefährlichkeit des Modernismus erkennen: die Kirche und ihr Dogma haben nicht absoluten Wert, sondern sind nur der Ausdruck des jeweiligen Glaubensbewußtseins der Christen. Daher wird es eine Zeit geben, wo Kirche und Dogma nicht mehr so sein werden, wie sie es heute sind, wie es auch eine Zeit gab, wo sie nicht so waren, wie sie es heute sind. Klar spricht diese evolutionistisch-relativistische Auffassung aus folgenden Worten Loisys: „Das christologische Dogma vor allem war der Ausdruck dessen, was Jesus von Anfang an für das christliche Bewußtsein war; das Dogma von der Gnade war der Ausdruck der göttlichen Wirksamkeit, die sich in den durch das Evangelium erneuten Seelen vollzog; das

[1] Vgl. Laberthonnière, Blondel u. a.

Dogma von der Kirche war der Ausdruck des jahrhundertelangen Wirkens des Episkopats und des Papsttums in der Kirche."[1] Naturgemäß haben solche Dogmen, die nur der Ausdruck des jeweiligen Bewußtseins sind, keinen absoluten Wert. Niemand ist verpflichtet und kann verpflichtet werden, diese als absolute Wahrheit hinzunehmen.[2]

Wie schon oben angedeutet, stehen diese Grundprinzipien des Modernismus: Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Relativismus in eklatantem Widerspruch zur katholischen Lehre. Der Agnostizismus, das Fundament der modernistischen Irrlehre, ist, worauf auch die Enzyklika hinweist, vom Vatikanum verworfen worden: „Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumini certo cognosci non posse, anathema sit."[3] Durch diesen berühmten Kanon ist bereits der Modernismus in seiner tiefsten Wurzel getroffen, ist er mit unfehlbarer Autorität verworfen. So stehen denn auch die aus jenem Grundprinzip des Agnostizismus fließenden Ideen des Immanentismus, Evolutionismus und Relativismus in unversöhnlichem Gegensatz zur Kirche: der Modernist sagt, die Religion sei ausschließlich inneres Erlebnis, die Kirche lehrt: sie ist nicht bloß das, sondern auch Lehre und Begriff; der Modernist sagt weiter: Das Christentum ist in seiner dogmatischen Entwicklung durch wesentlich neue Ideen im Laufe der Zeit modifiziert und alteriert worden, die Kirche dagegen: die Entwicklung des Dogmas ist nichts anderes als die Hebung und Sicherstellung des Schatzes an Wahrheiten, die im depositum fidei enthalten sind; der Modernist endlich leugnet, daß es absolute Wahrheiten gibt, veritates aeternae, die Kirche dagegen: Es gibt solche Wahrheiten, die erhaben sind über die Schwankungen und Irrungen menschlicher Philosopheme, die gültig sind für jede Zeit und jedes Geschlecht, ruhende Pole in der Erscheinungen Flucht.

Diese kurze Gegenüberstellung zeigt klar, von welch grundstürzender Bedeutung der Modernismus, dies echte Kind moderner Philosophie, ist. Daher verstehen wir die große Besorgnis, mit welcher der oberste Lehrer und Hirt der Kirche schon seit mehreren Jahren die modernistischen Strömungen verfolgte. Die beiden großen Kundgebungen des Jahres 1907, das Dekret „Lamentabili" vom 3. Juli, der sog. neue Syllabus, und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis mandatum" vom 8. September waren die Frucht dieser langjährigen, sorgfältigen Beobachtung. Nicht ohne Schmerz sah sich Pius X. genötigt, der unheilvollen Richtung des Modernismus Einhalt zu gebieten. Er tat es mit dem vollen Bewußtsein der Pflicht, als oberster Lehrer und Lenker der Kirche die Wahrheit und Reinheit der Lehre schützen zu müssen. „Quare silere nobis diutius haud licet, ne muneri sanctissimo deesse videamur, et benignitas, qua, spe sanioris consilii, huc usque usi sumus, officii oblivio reputetur."[4] Aber nicht nur den Glauben, sondern auch die Kraft und Fähigkeit der Vernunft hat Pius X. durch seine Kundgebungen verteidigt. Zwischen dem Glauben und der Ver-

[1] Evangelium und Kirche (deutsche Übersetzung nach der zweiten französ. Auflage. München 1904) S. 143.

[2] Loisy, Autour d'un petit livre S. 187 ff. W. Ward, Problems and Persons. London 1903, S. 49 ff.

[3] Denzinger, Enchiridion Nr. 1653 und 1654.

[4] M. E. l. c. § 1 S. 6.

nunft besteht eine wundervolle Harmonie. Der Glaube ist ein rationabile obsequium: „Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat.“[1] Gegenüber dieser harmonischen und geistbefriedigenden Auffassung des Verhältnisses von Denken und Glauben wollte der Modernismus den Menschen zerlegen in einen Menschen der Religion und des Glaubens und einen Menschen des Denkens und der Wissenschaft, die einander ganz fremd sind.[2] Diese Spaltung geht hervor aus dem Agnostizismus und Immanentismus der Modernisten. Der Papst dagegen verteidigt das Recht der Vernunft, indem er das Recht des Glaubens schützt. Er gibt dem Glauben, was des Glaubens, der Vernunft aber auch, was der Vernunft ist. So ist die Enzyklika des Papstes nicht nur ein Bollwerk zum Schutze des wahren Glaubens, sondern auch der wahren Philosophie. Gerade im Erkenntnisproblem gipfelt jegliche Philosophie. Die Frage: „Was ist Wahrheit?“ ist die Kernfrage der Philosophie. Und in dieser Frage spricht die Enzyklika ein entscheidendes Wort; zwar ist es kein neues; es ist die alte und doch nie alternde Antwort der philosophia perennis. Darum ist die Enzyklika ein Kulturdokument ersten Ranges, ein neuer Beweis der potentior principalitas des römischen Papstes, würdig der vielen hervorragenden Kundgebungen vergangener Zeiten.

[1] Vatic. Cap. 4 De fide et ratione.

[2] Vgl. Loisy, Autour d'un petit livre S. VI ff. Hier verteidigt sich Loisy gegenüber dem Vorwurfe, daß er in seinem Buche „L'évangile et l'Eglise“ das Dogma verletzt habe, indem er unterscheidet zwischen der theologischen bezw. gläubigen und wissenschaftlichen Auffassung des Evangeliums und der kirchlichen Lehre. Er habe in dem genannten Werke nur die letztere vertreten. Die kirchliche Lehre bleibe dadurch unberührt, selbst wenn die Wissenschaft zu anderen Resultaten führe. „Es handelt sich ja gar nicht um einen Widerruf und konnte sich nicht darum handeln. Der Verfasser war ganz bereit, allen Widersinn zu verdammen, den man in seinen Text hineingetragen hatte, indem man als theologisches Lehrsystem auffaßte, was nur ein bescheidener Versuch geschichtlicher Konstruktion war. Er hatte die Evangelien als Geschichtsquellen benutzt gemäß der Zuverlässigkeit der verschiedenen Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt sind; er rührte gar nicht an das Dogma von der Schriftinspiration noch an die Befugnis der Kirche, die Schrift dogmatisch zu erklären. Er hatte sich bemüht, das geschichtliche Bild des Erlösers zu malen; er gab keine Definition von der Beziehung zur Gottheit. Er hatte die Lehre Christi vom Himmelreich und seiner baldigen Ankunft auseinandergesetzt; er hatte daraus gar keinen Schluß gezogen bezüglich der theologischen Frage vom Wissen Christi. Er hatte dem hl. Paulus die theoretische Auffassung von der Erlösung zugeschrieben; er hütete sich wohl, zu bestreiten, daß Jesus der Erlöser der Menschheit sei. Er hatte bemerkt, daß die Auferstehung Christi keine Tatsache von geschichtlicher Ordnung ist und in dieser Eigenschaft nicht streng bewiesen werden kann; er leugnete nicht, daß Christus auferweckt worden ist. Er hatte versucht, die geschichtliche Beziehung der christlichen Sakramente, besonders der Eucharistie, dann die der kirchlichen Hierarchie, des römischen Pontifikates und des Episkopates zur Wirklichkeit des Evangeliums und zu den Umständen, unter denen das Christentum entstand und heranwuchs, festzustellen; er zog keineswegs die Rechtmäßigkeit der katholischen Lehre über die göttliche Einsetzung der Kirche und der Sakramente in Zweifel. Er hatte sich darauf beschränkt, den Zustand und die Bedeutung der Zeugnisse auseinanderzusetzen, indem er sich mit dem beschäftigte, was der Gegenstand der Geschichte ist, dem Glauben aber seinen Gegenstand vorbehielt.“ (Der Sperrdruck rührt vom Schreiber dieses Artikels her.)



Das „unbeachtete Irenäusfragment" Mannuccis und die Itala.

Ein Beitrag zu „Theologie und Glaube", 1909, S. 291.

Von Joseph Denk, München.

Dank seiner eminenten koptischen Sprachkenntnisse glücklicher Entdecker und Entzifferer dieses „prächtigen" Irenäusfragmentes, macht uns Mannucci am Schlusse seiner Miszelle „auf die eigentümliche Umstellung aqua et sanguis statt sanguis et aqua" in dem Zitat Joh. 19, 34 aufmerksam, wie es sich in den Catenae in Evangelia aegyptiacae von Paul de Lagarde, Göttingen 1886, findet: „quando dixerunt ei discipuli quod dederunt ictum lanceae in latus eius et exivit aqua et sanguis, credidit" (sc. Thomas). „Ich habe für den Augenblick nicht die Zeit, durch Vergleichung festzustellen, ob diese Lesart außer dem wohlbekannten mystischen Sinne, dem sie entspricht, auch in der Überlieferung des biblischen Textes ihre eigene Geschichte hat." So der Verfasser.

Abgesehen vom Texte des bekannten Herz-Jesu-Liedes: „O Herz, so mild geflossen Von Wasser und von Blut! Wie strömet ausgegossen Vom Kreuz die Gnadenflut!" dessen Umstellung wohl dem Reim zuliebe erfolgte, hat die neutestamentliche Textgeschichte diese Inversion längst gebucht.

Tischendorf in seiner 8. Auflage des N. T. Graece critica notiert in der Sammlung der Testes für aqua et sanguis die Codices Y (gr.), e (it.), Eus. dem., sahid. askew. Die Oxforder Vulgata von WW sieht von den letzten beiden Texteszeugen aus prinzipiellen Gründen ab. Y (gr.) enthält die fragmenta Barberina Romana evang. Ioannis unter Nr. 225 saeculi fere octavi. e ist der berühmte Italakodex Palatinus IV V. saec. Eusebius' demonstratio evangelica gehört dem III IV. saec. an, während die koptische Bibelversion spätestens dem IV V. eignet, nach gewiegten Kritikern noch auf einen griechischen Urtext des II. s. zurückgeht. Es möge genügen, Eb. Nestles Worte in seiner Einführung[3] Seite 152 anzuführen. „Die sahidische Übersetzung repräsentiert eine Gestalt des Textes, die man bisher fast nur im Abendlande gefunden und als eine westliche Entartung und Verwilderung betrachtete, während sie vielleicht der Urgestalt am nächsten steht."

Betrachten wir das griechische Original *καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ* und die Vulgatafassung et continuo exivit sanguis et aqua und vergleichen wir sie mit dem Italatext des Palatinus et exivit aqua et sanguis. Auf das Fehlen von *εὐθύς* und continuo in Y und e macht die Oxforder Vulgata schon aufmerksam. Und seltsam: das „unbeachtete Irenäusfragment" Mannuccis kennt auch kein continuo. Es würde mich nicht wundern, wenn Leipoldt, der für v. Sodens Text den koptischen Teil übernommen hat, auf Grund der Arbeiten von Ciasca-Balestri (saidischer Text), Rom 1904 und Horner (bohairischer Text), Oxford 1905, auch hier dieses Fehlen konstatieren würde. Damit gewinnt aber unser Irenäusfragment für die neutestamentliche

(23. 9. 09.)

Textgestaltung eine ungeahnte Bedeutung; denn da der hl. Irenäus im 2. Jahrhundert wirkte, darf man seinen Bibeltext sicher ins erste Jahrhundert setzen. Die Bibelforschung kann Männern wie Paul de Lagarde und Ubaldo Mannucci für ihre wissenschaftlichen Forschungen nur reichsten Dank zollen.

Dieringers Urteil über die verschiedenen theologischen Gnadensysteme.

Von P. Michael Bäuerle O. Cap., Werne, Bez. Münster.

Bekanntlich urteilen die Dogmatiker über den Wert und die Wahrheit der verschiedenen Gnadensysteme, je nach dem Standpunkte, den sie einnehmen, ganz verschieden. So erklären die Thomisten den Molinismus für falsch; die Molinisten verwerfen den Thomismus als die Freiheit vernichtend. Die Synkretisten suchen zu vermitteln, indem sie dem Thomismus die schweren, dem Molinismus die leichteren Heilsakte zuweisen. Pohle urteilt über dieses lobenswerte Bestreben der Synkretisten: es führe zu einem unentwirrbaren Knäuel; dieses Problem würde jeder Lösung grausam spotten. (Vgl. Pohle, Dogm. Gnadenlehre § 2 S. 483 n. 3b.)

I. Vor etwa 60 Jahren urteilte der tiefblickende Professor Dr. Dieringer in seinem Lehrbuche der katholischen Dogmatik (Mainz 1850 § 109 S. 501: Die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit) hierüber in sehr beachtenswerter Weise. Er schreibt am Schlusse seiner Untersuchungen: „Das ist indessen gewiß, daß keines dieser Systeme das Dogma der Freiheit des Willens beeinträchtigt. Vielleicht wäre es zuträglicher, jedem derselben eine bestimmte Geltung zu vindizieren in Angemessenheit zu den unterschiedlichen Fällen und Verhältnissen, unter welchen den Menschen die Gnade angeboten wird, indem sich hiernach auch der größere oder geringere Grad der eigenen Mitwirkung bestimmt.

Anders verhält es sich mit der Rechtfertigung des Unmündigen, anders mit jener der Erwachsenen; anders mit der Unterstützung des Gerechten und wieder anders mit der Bekehrung des verkommenen Sünders. Je nach der Individualität der Lagen wird sich auch das Wechselverhältnis verschieden gestalten."

II. Dieses Urteil beweist nicht bloß eine tiefe Sachkenntnis, sondern bietet auch einen Schlüssel dar zur Lösung dieses Problems, das nach dem Urteile Pohles jeder Lösung grausam spotte.

Dieringer hält es für zuträglicher, jedem Systeme eine bestimmte Geltung zu vindizieren, und zwar in Angemessenheit zu den unterschiedlichen Fällen und Verhältnissen, unter welchen den Menschen die Gnade angeboten wird, indem sich hiernach auch der größere oder geringere Grad der eigenen Mitwirkung bestimme.

Wirkt nun der freie Wille mit der aktuellen Gnade, so resultiert hieraus der Heilsakt. Aus dem größeren und geringeren Grade der Mitwirkung muß auch der Heilsakt einen höheren oder geringeren Grad der Heilskraft erlangen. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Heilsakte in verschiedene Klassen einzuteilen, um jedem Gnadensysteme eine bestimmte Klasse von Akten vindizieren zu können.

III. Woher nehmen wir den Einteilungsgrund? Die Synkretisten nehmen den Einteilungsgrund von der größeren oder geringeren Schwierigkeit, welche die Heilsakte dem freien Willen bereiten. Aber dieser Einteilungsgrund ist vielfältig; eine richtige Einteilung muß nach einem einzigen Einteilungsgrunde geschehen. Dieser einzige Einteilungsgrund kann kein anderer sein als das Ziel der Heilsakte; denn der Heilsakt ist seiner Natur nach eine übernatürliche freie Willensbewegung zum übernatürlichen Ziele hin. Das nächste übernatürliche Ziel ist die heiligmachende Gnade, deren Vermehrung oder, wenn sie fehlt, deren Herstellung. Das letzte und höchste Ziel ist die himmlische Glorie, die visio beatifica.

Teilen wir nun die Heilsakte nach dem nächsten Ziele ein, dann erhalten wir zwei wesentlich verschiedene Klassen; je nachdem sie dieses Ziel aus sich erreichen oder nicht erreichen, haben wir vollkommene oder unvollkommene Heilsakte. Vollkommen ist das, was mit allem ausgerüstet ist, um sein Ziel zu erreichen.

Die vollkommenen Heilsakte erreichen aus sich ihr nächstes Ziel, die unvollkommenen dagegen aus sich allein noch nicht. Diese zwei Klassen von Heilsakten decken sich aber durchaus nicht mit den schweren und leichten; denn gerade die vollkommenen sind oft sehr leicht, die unvollkommenen fallen öfters sehr schwer.

Gerade hier haben die Synkretisten einen großen Fehler gemacht, weil sie in schwere und leichte Akte einteilten. Ein weiterer Fehler folgte aus dem ersten; sie vindizierten die schwierigen Akte dem Thomismus, die leichteren dem Molinismus; damit kommen sie zu keiner Lösung des Problems, sondern, wie Pohle treffend sagt, zu einem Knäuel, den sie nicht entwirren können.

IV. Um diesen Knäuel zu entwirren, müssen diese zwei Klassen von Heilsakten, sowohl die vollkommenen als auch die unvollkommenen, nochmals eingeteilt werden, und zwar wieder auf Grund des nächsten Zieles dieser Akte. Die vollkommenen sind nämlich teils pflichtmäßig, teils n i c h t pflichtmäßige Heilsakte.

Die unvollkommenen Heilsakte sind entweder Dispositionsakte oder aber N i c h t-dispositionsakte; z. B. die unvollkommene Reue, im Stande der Ungnade erweckt, ist ein Dispositionsakt; die Anhörung der Pflichtmesse an Sonn- und Feiertagen, das Rosenkranzgebet bei schwerer Feindschaft sind noch keine Dispositionsakte, solange die Feindschaft fortgesetzt wird, wohl aber sind es Heilsakte, sofern sie aus Motiven des Glaubens und mit gratia elevans gesetzt werden.

V. Das sind nun die verschiedenen Verhältnisse, unter welchen die Gnade dargeboten wird. In nächster Zeit wird ein Buch im Drucke erscheinen, in welchem nachgewiesen wird, daß die vollkommenen und zugleich pflichtmäßigen Heilsakte unter das thomistische Gnadensystem fallen; die vollkommenen n i c h t pflichtmäßigen unter den Augustinianismus; die Dispositionsakte zur Rechtfertigung dem Kongruismus und die noch übrigen N i c h t dispositionsakte mit Recht dem reinen Molinismus zufallen. Damit ist das sachverständige Urteil Dieringers aufs klarste verifiziert.

Gedanken zur Arbeiterseelsorge.

Von Privatdozent Dr. H e i n r i c h K o c h S. I., Innsbruck.

Die Arbeiterseelsorge erfordert in unseren industrialisierten Ländern von Jahr zu Jahr erhöhte Kraft und Aufmerksamkeit. Nicht nur das gewaltige Anschwellen der Arbeitermassen in den meisten städtischen Gemeinden, nicht nur die von früheren Zeiten durchaus verschiedene Lebenshaltung der Arbeiter, ihre Wohnweise, ihre Beschäftigungsart, ihre Zeiteinteilung u. ä. ist es, was die Seelsorge in Industriegegenden auf neue Bahnen hinlenkt. Vor allem machen die geistigen Strömungen, von denen die Arbeiter vielfach ergriffen, zum mindesten aber berührt werden, und die weiten Schichten der Arbeiterschaft ein eigenartiges geistiges Gepräge verleihen, eine Spezialisierung der Seelsorge für die Arbeiter notwendig. So hat beispielsweise die Gewerkschaftsbewegung, die heute im Mittelpunkte der Arbeiterfrage steht und der gegenüber auf die Dauer kein Arbeiter passiv bleiben kann, ohne allen Zweifel eine andere Denkungs- und Gesinnungsart geschaffen. Man mag sie eine selbständigere, eine vornehme, eine willensstarke, eine trotzige nennen: in jedem Falle hat der Seelsorger damit zu rechnen.

Die Arbeiterseelsorge setzt darum nicht bloß ein volles Vertrautsein mit den Grundsätzen der Dogmatik, der Moral und Gesellschaftslehre voraus, sondern auch eine gewisse

Kenntnis der nach Ort und Zeit sich ändernden Arbeitsverhältnisse und vor allem eine feine Kenntnis der Arbeiterseele. Es ist sehr erfreulich, daß dies außerordentlich wichtige und schwierige Kapitel in die wissenschaftliche Behandlung der Pastoral einbezogen wird, wie es neuerdings z. B. von C. Krieg u. a. geschieht. Jeder Beitrag zur weiteren Ausgestaltung und Vervollkommnung dieses neuen Kapitels über Arbeiterseelsorge muß hochwillkommen sein; und daher werden die vor kurzem erschienenen Briefe von Prof. Beck über Arbeiterseelsorge schon um des Gegenstandes willen einer günstigen Aufnahme sicher sein.[1]

Beck sieht die Arbeiterseelsorge nicht als ein absolutes Novum an. Es sollen den handarbeitenden Volksklassen die Früchte des Erlösungswerkes Christi zugewendet werden vermittelst einer den Zeitforderungen und den besonderen Bedürfnissen des Arbeiterstandes entsprechenden Ausübung des kirchlichen Lehr-, Priester- und Hirtenamtes. Die alte, von Christus geforderte und von dem Priesterstande stets treu geübte Seelsorge soll einem in unserer Zeit besonders gefährdeten und bedeutungsvollen Stande zugewandt und angepaßt werden. Da wäre es verkehrt, mit allen früheren Formen der Seelsorge ausnahmslos aufzuräumen. Das gute bewährte Alte soll beibehalten und das wirklich erprobte Neue aufgenommen werden. Es war daher auch ein Schritt zu weit nach vorwärts, wenn man die Arbeiter aus dem alten Pfarrsystem herauslösen und ihre Seelsorge sogenannten „Arbeitergeistlichen" übertragen wollte. Das Pfarrsystem hat sich Jahrhunderte hindurch zu gut bewährt, und der soziale Gedanke, der in der Pfarrorganisation verkörpert liegt und Angehörige der verschiedensten Stände miteinander verknüpft und zusammenführt, bietet zu große Vorteile, als daß man die Arbeiterschaft darauf verzichten lassen dürfte.

Also Arbeiterseelsorge innerhalb der Pfarrorganisation! Nur glaube kein Pfarrgeistlicher, genug zu tun für die Arbeiter, wenn er die frühere althergebrachte Seelsorgsweise recht gewissenhaft innehalte, oder wenn er sich mit den Arbeitgebern seiner Pfarrei anfreunde. Leitende Gedanken für die Arbeiterseelsorge müssen sein: eine gesteigerte Betonung gewisser Glaubens- und Sittenlehren, die den sozialistischen und anderen modernen Weltanschauungen schroff gegenüberstehen, eine intensive Pflege des christlichen Gemütslebens, eine verstärkte Sorge für gewisse Elemente der materiellen Wohlfahrt, welche die moralisch-notwendige Voraussetzung einer ethisch-religiösen Lebensführung sind, und im übrigen — so möchten wir zu Becks Gedanken hinzufügen — bei allen Anforderungen und Maßnahmen stete Beachtung der eigenartigen Lebenslage und Denkweise der Arbeiter.

Zur Anbahnung eines geordneten Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeiter, das für eine fruchtbare Seelsorge von grundlegender Bedeutung ist, genügt die an sich durchaus begründete, aber zu allgemeine Forderung nicht, Gerechtigkeit und Liebe walten zu lassen, zumal hinsichtlich der ersteren das richtige Maß in Einzelfällen meistens schwer festzustellen ist. Beck faßt konkret die Praxis ins Auge und gibt dem Seelsorger Anweisung, wie er durch unmittelbare Einflußnahme auf die Arbeitgeber friedliche und geordnete Verhältnisse herbeiführen kann. Der Priester soll mit Klugheit stufenweise vorgehen, um den Arbeitgeber allmählich zum Kernpunkt aller sozialen Ordnung, zu einem vollendeten Gerechtigkeitssinn zu führen. Erst soll der Fabrikherr Wohlfahrtseinrichtungen schaffen in kluger Berechnung des wohlverstandenen eigenen Vorteils —, dann Wohltätigkeit an seinen Arbeitern üben aus wahrer Nächstenliebe, — und endlich Gerechtigkeits- und Billigkeitssinn betätigen. Ob diese Stufenfolge klug ist, darf man

[1] Joseph Beck, Über Arbeiterseelsorge. Briefe an einen städtischen Vikar. I. Heft: Erster bis elfter Brief. 110 S. Freiburg (Schweiz) 1909. Vgl. oben S. 515.

bezweifeln, da die unterste Stufe kein rechtes Fundament für die höchste bietet; denn die Wohlfahrtseinrichtungen, bei denen der eigene Vorteil die Hauptsache ist, ertöten leider häufig im Keime den Gerechtigkeitssinn. Überdies hege ich starke Bedenken, ob eine unmittelbare Einflußnahme des Seelsorgers auf den Fabrikherrn oder die Direktoren in vielen Fällen den gewünschten Erfolg haben wird. Soziale Anschauungen werden diesen Kreisen viel besser durch Standesgenossen vermittelt, und daher wäre der Anschluß an Arbeitgebervereine, die von wahrhaft christlichem und sozialem Geiste beseelt sind (wie z. B. Arbeiterwohl), auch vom seelsorglichem Standpunkte sehr zu wünschen. Außerdem hat die Lektüre wissenschaftlicher Zeitschriften, die bei strengster Objektivität und sachlicher Gediegenheit die alten manchesterlichen Ideen bekämpfen, und an denen es jetzt auf katholischer und nichtkatholischer Seite nicht mehr fehlt, manchen Arbeitgeber zur besseren Einsicht und zu einer gerechteren Abwägung der Forderungen seiner Arbeiter gebracht.

Die Besprechung der unmittelbaren Pastoration der Arbeiter beginnt mit der Arbeiterfamilie. In ihr liegen tatsächlich für die schwierige Arbeit des Arbeiterseelsorgers die kräftigsten Stützen und Hebel. Wichtiger als Vereinsseelsorge, als organisierte charitative und soziale Arbeit ist vom seelsorglichen Standpunkte aus die richtige Beeinflussung der Familie. So schön und anziehend es nun ist, was Beck im Anschluß an hervorragende alte und neue Theologen über die Bedeutung der Familie im heutigen Menschheitsleben sagt, für eine zweckentsprechende Pastoration der heutigen Arbeiterfamilie dürften doch eingehendere Erörterungen am Platze sein. Dem Familienleben des Arbeiters drohen ganz spezifische Gefahren, anderseits muß die Familie den in der Fabrik arbeitenden Gliedern in höherem Maße sittlichen und wirtschaftlichen Halt geben, als anderen. Unter diesem doppelten Gesichtspunkte wären darum genauere Anweisungen über die Pastoration der Arbeiterfamilie recht erwünscht gewesen.

Die seelsorglichen Beziehungen und Verpflichtungen gegenüber dem arbeitenden Mann, der arbeitenden Frau und dem Arbeiterkinde werden auf die Grundlage des herrlichen Kolpingwortes gestellt: „Wer auf die Arbeiter einwirken will, der muß das Herz zum Pfande einsetzen." Die persönliche Hingabe und Liebe des Seelsorgers ist etwas, das durch nichts ersetzt werden kann, das freilich geleitet und normiert werden muß durch eine gründliche Kenntnis und Würdigung der berechtigten Arbeiterforderungen, und, wie immer wieder betont werden muß, durch ein feines Verständnis für das Innenleben des Arbeiters. Die Fortsetzung der Briefe wird diesbezüglich ohne Zweifel noch Lehren und Anweisungen bringen, die hier in drei Briefen auf knappem Raume nur zum Teil oder andeutungsweise gegeben werden.

Die Briefe bilden kein abgerundetes, wissenschaftlich aufgebautes System, sie bieten oft lose zusammenhängende Gedanken, aber anregende Gedanken, die als fruchtbare Samenkörner in manchem Seelsorgerleben zur schönen sozialen Tat heranreifen mögen!





I. Von den Acta Apostolicae Sedis sind die Hefte 14—16 eingetroffen.

1. Acta Pii PP. X.

S. 654[1] lesen wir das vom 11. Juli 1909 datierte **Schreiben** des Heil. Vaters **an Sultan Mohammed V.**, worin für die Entsendung der Sondergesandtschaft gedankt wird. „Nous aimons à redire combien il Nous a été consolant d'entendre les paroles d'éloges et de satisfaction que l'illustre Ambassadeur de Votre Majesté Nous a adressées, pour la fidélité et le dévouement des sujets catholiques de Votre Empire."

Durch Schreiben vom 16. Juli 1909 (S. 654 f.) ernannte Pius X. den Kardinal Vinzenz Vannutelli zum Apostolischen Delegaten und Vorsitzenden für den **Eucharistischen Kongreß in Köln**, der „urbs vetusta ac nobilis, eademque professionis vitaeque catholicae in florentissima regione Rhenana quasi quoddam centrum," und beauftragte ihn, den Veranstaltern und Teilnehmern des Kongresses wie der ganzen Stadt Köln den apostolischen Segen zu überbringen.

2. Der Kardinalstaatssekretär Merry del Val richtet unter dem 18. Juni 1909 je ein Schreiben an den früheren wie an den jetzigen Vorsitzenden der **Association catholique de la Jeunesse française** (S. 599 u. 631), worin er die Sympathie des Hl. Vaters zum Ausdruck bringt.

Desgleichen am 30. Juni ein Schreiben an Jos. Toniolo, den Vorsitzenden der **Unione popolare fra i Cattolici d'Italia** (S. 631 f.), worin im Auftrage des Hl. Vaters den italienischen Katholiken und zumal den Bischöfen der Verein dringend anempfohlen wird.

Endlich am 27. Juli ein herzlich gehaltenes Schreiben (S. 634 f.) an Jos. Fonssagrives, den Leiter der **Association générale des étudiants catholiques de Paris.**

3. Das Vikariat der Stadt Rom verbot am 15. Juli 1909 im Auftrage des Hl. Vaters dem Welt- und Ordensklerus die Teilnahme an **öffentlichen kinematographischen Vorstellungen** in Rom; es wird dabei an das Verbot des Besuches öffentlicher Theater erinnert (S. 600 f.).

H. Müller.

II. Aus neueren **kirchenrechtlichen** Entscheidungen verdienen folgende hervorgehoben zu werden:

1. S. Congregatio Consistorialis.

11. Juni 1909 (S. 515—516). Unter ausdrücklicher Gutheißung des Hl. Vaters entschied die Kongregation nachstehende **Kompetenzzweifel.** 1. Gegen eine vor Erlaß der Konstitution „Sapienti consilio" seitens einer Kongregation ergangene Sentenz wird die Rechtswohltat der Wiedereinsetzung in den vorigen Stand (restitutio in integrum)

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

nicht von der betreffenden Kongregation, auch nicht von der S. Rota, sondern von der Signatura Apostolica gewährt und zwar aus besonderer Bevollmächtigung des Hl. Vaters. — 2. Die Gehilfen der Auditoren der S. Rota können nicht als Advokaten in einer Rechtssache fungieren, die bei der S. Rota oder bei der Signatura Apostolica anhängig ist. — 3. Die Frage, von wem und auf welche Weise definitiv und letztinstanzlich der Kompetenzzweifel zu lösen sei für den Fall, wo eine Partei in einer vor eine Kongregation gebrachten Rechtssache die Gültigkeit des eingeschlagenen administrativen (nicht gerichtlichen) Verfahrens bestreite, erhielt folgende Lösung: Man richte sich nach den Normae peculiares (seu Regolamento) cap. I. num. 3 et cap. III. num. 10. Wenn der Congresso der Kongregation an seiner Kompetenz zweifelt, so möge er sich gemäß num. 2 cap. I. der Normae peculiares zur Lösung des Zweifels an die Congr. Consistorialis wenden. Wenn sich der Congresso aber für kompetent erklärt und eine Partei dagegen beim Hl. Vater Rekurs einlegt, so wird „de commissione ipsius SSmi" der Kompetenzstreit von der Congr. Consistorialis beigelegt. — 4. Wenn die fragliche Rechtssache vor die S. Rota gebracht wäre, müßte ähnlich verfahren werden. Die Rota ist Appellationsgerichtshof und kann erstinstanzlich nur auf besondere Weisung des Hl. Vaters tätig werden; in dem Falle, wo man bei einem Rekurs gegen eine bischöfliche Entscheidung über deren Charakter, ob sie richterliches Urteil oder bloß disziplinäre Verfügung ist, streitet, wird der Kompetenzzweifel unter Beachtung der sub 3 genannten Regeln analog zu lösen sein.

8. Juli 1909 (S. 576—7). Wegen der Kompetenz, die **compositio ecclesiastica** (Nachlassung der Restitutionspflicht) auszusprechen, gelangte an die Generalkongregation folgende Frage: „Kommt die Vollmacht der Befreiung von der Restitutionspflicht für solche, die sich irgendwelcher Kirchengüter bemächtigt haben oder im Besitze derartiger Güter sind, ausschließlich der Congregatio Concilii zu oder bleibt jene Vollmacht in den Fällen, wo es sich um Güter von religiösen Orden oder Genossenschaften handelt, der Congregatio de Religiosis vorbehalten?" Die vom Hl. Vater gutgeheißene Antwort lautete: „Affirmative ad primam partem, negative ad secundam." — Als Motiv dieser Entscheidung wurde angegeben, daß die compositio ecclesiastica zunächst der Gewissensberuhigung und des Seelenheiles der Gläubigen wegen gewährt werde, erst in zweiter Linie wegen der zeitlichen Wohlfahrt der betreffenden frommen Stiftungen, Kirchen und Ordensgesellschaften. Für die Interessen dieser Rechtssubjekte sei zudem dadurch ausreichend gesorgt, daß deren Zustimmung von Fall zu Fall eingeholt oder doch wenigstens durch das Votum des Hl. Vaters suppliert werde.

28. Juli 1909 (S. 623). Der Zweifel, ob die in can. 1 § 5 der „Lex propria rotalis" gegebene **Dienstaltersgrenze der Rota-Auditoren** von dem angefangenen oder von dem vollendeten 75. Lebensjahre zu verstehen sei, wurde dahin gelöst, daß das angefangene 75. Lebensjahr gemeint sei.

2. S. Congregatio de Sacramentis.

13. August 1909 (S. 656). Die Generalkongregation beantwortete mit „Affirmative, facto verbo cum SSmo" folgende Anfrage: „Darf der Bischof von seinem etwaigen Indulte, **die Weihen ,extra tempora et non servatis interstitiis'** zu spenden, auch bei fremden Weihekandidaten, die von ihren Ordinarien Dimissorien beibringen, Gebrauch machen?"

16. August 1909 (S. 656). In der Plenarsitzung kam folgender Zweifel zur Beratung: „Gilt die am 14. Mai 1909 (s. diese Zeitschrift S. 478) allen Priestern gewährte **Ehedispensvollmacht,** die gemäß Artikel 7 des Dekretes ,Ne temere' bei drohender Lebensgefahr anwendbar ist, nur zugunsten von Konkubinariern, oder gilt sie auch in anderen Fällen, wo die Trauung zur Gewissensberuhigung und zur (allenfalls

notwendigen) Legitimation von Nachkommenschaft dienen kann?" Die vom Hl. Vater ausdrücklich bestätigte Entscheidung lautete: „Negative ad primam partem, affirmative ad secundam." J. Schulte.

III. **Liturgisches.**

1. Litterae Apostolicae.

11. April 1909 (S. 447—82). Seligsprechung des ehrwürdigen Johannes Eudes († 1680), Gründers der „Priesterkongregation Iesu et Mariae".

2. S. Congregatio Rituum.

12. Mai 1909 (S. 495—98). Hinsichtlich der Verehrung des („selig" genannten) ehrwürdigen Dieners Gottes Friedrich von Regensburg, Laienbruders aus dem Orden der Augustiner-Eremiten († 1329) wurde bestätigt, daß ein cultus ab immemorabili tempore exhibitus vorliegt.

12. Mai 1909 (S. 498—501). Der Hl. Vater ernannte die Comissio introductionis für den Beatifikationsprozeß des ehrwürdigen Dieners Gottes Placidus Baccher, eines im Jahre 1851 in Neapel verstorbenen Weltpriesters.

16. Juni 1909 (S. 524). Durch die Dekrete 3918 und 3960 (Decreta authentica, Vol. III) hatte die Ritenkongregation gestattet, daß bei Verlegung der „externa solemnitas" der Feste des hl. Aloysius und des hl. Herzens Jesu auf einen dem Gutdünken des Ordinarius loci anheimgestellten Tag an eben diesem Tage die Missa propria jener Feste genommen werden dürfe, mit der Einschränkung jedoch, daß sie nicht genommen werden dürfe als Missa solemnis an einem Duplex I. classis und einer Dominica privilegiata item I. classis, sowie ferner nicht für stille Messen an einem Duplex II. classis sowie an bezw. in einer Dominica, Feria, Vigilia oder Octava privilegiata. Durch neues Dekret ist nunmehr genauer bestimmt, daß die Dominicae, Feriae, Vigiliae et Octavae, quae excludunt missas lectas proprias in utraque solemnitate, die folgenden sind: Dominicae privilegiatae I. et II. classis; Feria IV. Cinerum, Feriae maioris hebdomadae; Vigiliae Nativitatis Domini et Pentecostes; Octavae Nativitatis Domini, Epiphaniae, Paschatis, Pentecostes et Corporis Christi.

9. Juni 1909 (S. 556—9). Durch Decretum Urbis et Orbis wurde das Offizium des nunmehr als Duplex zu feiernden Festes des hl. **Paulinus** von Nola (22. Juni) unter Beifügung neuer Lektionen für das Brevier, eigener Orationen für die hl. Messe und einer entsprechenden Änderung für das Martyrologium neu geordnet und in dieser Gestalt für die ganze Kirche vorgeschrieben

25. Juni 1909 (S. 560). Auf Anfrage wurde entschieden, daß ein Priester, der voto fidelium aut proprio devotioni satisfacturus eine hl. Messe in honorem B. M. V. de **Lourdes** zelebrieren will, auch ohne besonderes Indult diebus non impeditis die Missa propria Apparitionis B. M. V. (11. Februar) more votivo lesen kann.

25. Juni 1909 (S. 560). Wenn infolge einer Translation die Feste zweier Doctores ecclesiae, welche dieselbe Oration „Deus qui populo tuo" haben, in der Vesper konkurrieren, so ist zur Verhütung der Gleichheit für die Kommemoration eine Oration aus einem passenden anderen Commune zu wählen, z. B. aus dem Commune Confessoris Pontificis, wenn der zu kommemorierende Doctor Bischof war. Auf eine Anfrage, ob, wenn dies alles zutrifft, nicht eher (potius) die für das Offizium dreier Doctores ecclesiae et Pontifices (Leo I., Athanasius, Basilius M.) ohnehin vorgeschriebene Oration „Exaudi" (d. h. die zweite statt der ersten) ex Communi Confessoris Pontificis zu wählen sei, wurde mit „Affirmative" geantwortet.

25. Juni 1909 (S. 560). Laut Tit. XXVII n. 7 der Generalrubriken des Breviers haben die Lesungen der 1. Nokturn jener Sonntage, an denen ein neues Buch

begonnen wird, auch neue Responsorien, die, falls das Offizium der Dominica wegen einer Okkurrenz nicht gebetet wird, an dem nächsten Tage der Woche, an welchem das Offizium de feria gebetet wird, nachgeholt werden müssen. In bezug hierauf wurde entschieden, daß, falls mehrere Initia, wie z. B. die der vier Bücher der Könige, dieselben Responsorien haben, nicht in jedem Falle der Verhinderung die Responsorien nachzuholen sind, daß dann vielmehr die einmalige Nachholung genügt und zwar in der Woche, in welcher zuerst ein Ferialoffizium die Möglichkeit dazu bietet.

25. Juni 1909 (S. 560). Auf Anfrage wurde entschieden, daß ein Protonotarius apostolicus ad instar, wenn er ritu pontificali die Vesper hält, sich nicht nach Art der Bischöfe mit der Albe, sondern mit dem Rochett (ferner mit Amikt, Brustkreuz und Pluviale) zu bekleiden hat, daß er das Kapitel selbst singen muß, sowie endlich, daß er nach der Inzensation des Altares nicht von der Epistelseite per breviorem zu den Sedilien gehen darf.

3. S. Congregatio S. Officii.

1. April 1909 (S. 490). Während bisher nur der Confessarius ordinarius der weiblichen Ordenspersonen zur Erteilung des päpstlichen Segens in articulo mortis berechtigt war, ist nunmehr jeder Priester, der ad extrema sacramenta religiosis mulieribus votorum tum solemnium tum simplicium ministranda rite gerufen wird, hiezu berechtigt.

18. März 1909 (S. 513). Mit einem nur den Verstorbenen zuwendbaren Ablaß von 300 Tagen wurde die Bitte „Pie Iesu Domine, dona eis (vel ei) requiem sempiternam“ belegt.

18. März 1909 (S. 513—14). Ein Gebet um die Bekehrung Chinas und der Mongolei wurde mit einem auch den Verstorbenen zuwendbaren Ablaß von 300 Tagen belegt. Wer es einen Monat hindurch täglich betet, kann, wenn er an einem Tage dieses Monats nach Beicht und Kommunion eine Kirche oder ein Oratorium publicum besucht und dort nach der Meinung des Hl. Vaters betet, einen auch den Verstorbenen zuwendbaren vollkommenen Ablaß gewinnen. Die genannten Abläße können auch a christifidelibus illiteratis vel ab iis, qui prae manibus dictam orationem non habent, gewonnen werden, sofern sie jedesmal an Stelle jenes Gebetes für die Bekehrung der genannten Völker zweimal Pater, Ave und Gloria Patri beten.

4. S. Congregatio Concilii.

22. Mai 1909 (S. 546—54). Auf die Anfrage, ob die spanischen Militärgeistlichen gehalten seien, pro populo zu applizieren, wurde entschieden „non constare de obligatione“.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.





Engelkemper, Wilhelm, Prof. Dr., Privatdozent an der Westfälischen Wilhelms-Universität. **Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch.** Exegetische Studie. VI u. 115 S. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1908. ℳ 2,60.

Verf. macht mit dieser Vorarbeit für einen Kommentar zum B. Deuteronomium den beachtenswerten Versuch, die ganze pentateuchische Gesetzgebung über die Einheit der Kultstätte aus der Mosaischen Zeit zu verstehen. Er unterscheidet folgende drei Stufen der Gesetzgebung des Moses:

1. Nach dem Bundesbuche (Ex. 20, 24—26) und nach der älteren priesterlichen Gesetzgebung (Lev. 3, 16b f.; 7, 22—27; 17, 10—12) war die private, als Opfer gefaßte Schlachtung auf einem Privataltar außerhalb des Zentralheiligtums gestattet.

2. Die spätere priesterliche Gesetzgebung (Lev. 17, 1—14) verbietet jede private Opferung außerhalb des Zentralheiligtums.

3. Die deuteronomische Gesetzgebung (Deut. 12, 1—28) gestattet die private Schlachtung überall, nimmt ihr aber den Opfercharakter.

Alle drei Stufen der Gesetzgebung werden in die Mosaische Zeit verlegt, ohne daß dies als Präjudiz für die Abfassung aller übrigen Gesetze des Pentateuch angesehen werden soll. Für die erste Gesetzgebung wird der Anfang der Wüstenwanderung, für die zweite das 39. Jahr in Anspruch genommen. Das dritte Gesetz soll schon ein Jahr später fallen und in der Hauptsache (Deut. 12, 1—7. 13—19; der Rest sei kommentierende Fassung aus der Zeit Samuels) von Moses für die zukünftigen Verhältnisse erlassen sein.

E. sucht van Hoonackers Untersuchungen weiterzuführen, insbesondere durch die Statuierung der zweiten Gesetzgebungsstufe. Die Datierung aller drei Stufen der Gesetzgebung in die Mosaische Zeit wird aber manchem kaum als ein Fortschritt erscheinen. Auch nach der Anschauung des Ref., der zwar ebenfalls das Gesetz von der Einheit der Kultstätte in der Art der ersten Stufe E.s für mosaisch hält, bleibt auch jetzt die These noch weit wahrscheinlicher, daß die deuteronomische und die spätere priesterliche Form des Gesetzes Interpretationen des alten Mosaischen Gesetzes aus den Bedürfnissen viel späterer Perioden sind, die letztere insbesondere aus einer Zeit, in der die Privatschlachtung einfach selbstverständlich war, weil niemand mehr daran dachte, für sie den Opfercharakter in Anspruch zu nehmen.

Ref. freut sich, daß auf Alfons Schulz' Untersuchung über die Doppelberichte im Pentateuch so bald diese Studie des Münsterschen Exegeten über Doppel-, resp. Tripelgesetze gefolgt ist. Das Einzelstudium der zahlreichen Einzelfragen des vielverschlungenen Problemenknäuels der Pentateuchfrage hat allein eine Zukunft. Die aprioristische Behandlung ist am Ende. N. Peters.

P. Thomsen, **Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur.** Auf Veranlassung des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet. I Band. 1895—1904. Leipzig u. New-York 1908, Rudolph Haupt-Verlag. (gr. 8°. IX u. 204 S., 5,00 ℳ.)

Für die Zeit von 333 bis 1878 haben wir die treffliche Palästinaliteratur-Bibliographie von Röhricht. An sie schließen sich bis 1894 die Übersichten in der Zeitschrift

des deutschen Palästinavereins an. Eine Zusammenfassung der weitverzweigten seitdem erschienenen Literatur wurde lange schmerzlich vermißt; dieses um so mehr, da das Interesse am Heiligen Lande heute doppelt stark geworden ist, einerseits wegen der häufigeren Wallfahrten und Studienreisen, anderseits für die Wissenschaft insbesondere auch infolge der im letzten Lustrum so energisch in Angriff genommenen Grabungen (Ta'anakh, Gezer, Jericho), die heute schon bewiesen haben, daß eine mit der in den letzten Jahren so oft betonten Assyriologie an Bedeutung wetteifernde andere biblische Hilfswissenschaft vielleicht noch mehr Förderung verdient. Diesem bibliographischen Mangel hat Th., der sich durch seine Loca sancta (I, Halle 1907) als Palästinaforscher sehr günstig eingeführt hat, durch unser Buch abgeholfen. Dem ersten prächtig ausgestatteten Bande wird 1910 der zweite folgen, der die Literatur von 1905—9 enthalten soll. Später soll dann alle fünf Jahre ein neuer Band folgen. R. Hartmann, G. Hölscher, C. F. Seybold und C. Steuernagel haben Th. ihre Mitarbeit in Aussicht gestellt und zum Teil an diesem Bande ihre tatkräftige Hilfe schon bewiesen. Der arbeitsfreudige Verfasser wie der opferwillige Verleger verdienen für ihr überaus zeitgemäßes Unternehmen den Dank aller Freunde des Heiligen Landes. N. Peters.

Dr. jur. Leo Mergentheim, **Die Quinquennalfakultäten pro foro externo.** Ihre Entstehung und Einführung in deutschen Bistümern. I. Band (XX und 306 S.) geh. 11 ℳ, II. Band (VIII und 336 S.) geh. ℳ 12, 8°, Stuttgart, Enke, 1908. [52. bis 55. Heft der „Kirchenrechtl. Abhandlungen" von Prof. Dr. Ulrich Stutz.]

M.s umfangreiche Erstlingsarbeit darf wohl den wertvollsten kanonistischen Publikationen unserer Zeit beigezählt werden, und über den Kreis der Kanonisten hinaus wird sie auch bei den Historikern und Theologen eine dankbare und freudige Aufnahme finden. Liefert uns dieses Werk doch den Schlüssel zum besseren Verständnisse von Vorgängen, die man bisher nicht recht aufzuhellen vermochte. Es verbreitet zum erstenmal helleres Licht über die Entstehung der Quinquennalen und ihre Einbürgerung in Deutschland. Bislang pflegten sich die Kirchenrechtler der nur auf spärliches Quellenmaterial sich stützenden Ansicht von Otto Mejer (in dessen Werk: Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, 2 Bände, 1852 u. 1853) anzuschließen. Man nahm an, die Verleihung der Quinquennalfakultäten stehe in Zusammenhang mit der durch den Westfälischen Frieden geschaffenen Lage der katholischen Kirche in Deutschland. Durch die teilweise Protestantisierung Deutschlands seien damals manche Bischöfe endgültig in die Stellung von Missionsoberen gedrängt worden, die sich bekanntlich des Vollbesitzes der potestas ordinaria nicht erfreuen. Ihnen habe Rom deshalb und zwecks Wiedergewinnung der Protestanten die Quinquennalfakultäten als reine Missionsvollmachten verliehen, nachdem übrigens schon vorher die zu Missionsarbeiten nach Deutschland entsandten Nuntien mit gleichen Begabungen versehen worden waren. Aus den Nuntiaturfakultäten seien die Quinquennalen der Bischöfe entstanden.

Indem M., der seinen Darlegungen ein mit bewunderungswürdigem Fleiß in deutschen und römischen Archiven gesammeltes Quellenmaterial zugrunde legen kann, gegen jene Ansicht Mejers polemisiert, entwirft er gleichzeitig von der Vorgeschichte der Quinquennalen, ihrer Entstehung und ersten Vergebung an die deutschen Bischöfe ein völlig neues und zweifellos richtigeres Bild. M. vermag im Gegensatz zu Mejer bereits aus dem 16. Jahrhundert zahlreiche Urkunden nachzuweisen, laut welchen Bischöfe, Nuntien, Ordensobere und Missionare mit päpstlichen Fakultäten ausgestattet wurden, die sich mit nur einer Ausnahme als Vorläufer sämtlicher Nummern der späteren Quinquennalen charakterisieren. Wie der Verfasser zeigt, pflegten die früheren Dokumente bei späteren anderen Verleihungen als Vorlagen benutzt zu werden, freilich nicht ohne daß je nach Wunsch und Bedürfnis der Bittsteller einige Abänderungen vorgenommen

wurden. Solcher Formeln gab es nun mit der Zeit so viele, daß die unter Urban VIII. von 1633—1637 tätige Revisionskongregation notgedrungen von der Formularkasuistik zur Formularkodifikation übergehen mußte. Die Kongregation stellte anfangs fünf, schließlich im ganzen zehn allgemeine Fakultätsformulare auf, in denen die verschiedenen religiösen und kirchenpolitischen Verhältnisse der verschiedenen Länder Berücksichtigung fanden. Die decem formulae der Revisionskongregation blieben bis auf unsere Zeit die Vorlagen für die gewöhnlichen Fakultätsdelegationen der Bischöfe. Für Deutschland wurden die Quinquennalen des 17. Jahrhunderts nach der 10. Formel ausgefertigt, bis sich im Jahre 1700 ein Wechsel zu gunsten der noch heute angewendeten 3. Formel vollzog.

Die bisherige Literatur und vorab Mejer ließen die zehn Formulare bei Behandlung der Ursprungsgeschichte unserer Quinquennalen fast völlig außer acht. Mejer wußte überhaupt nur von der Existenz der Formularien, nicht jedoch von deren Zustandekommen und Wortlaut; kein Wunder, daß er bei seiner historischen Erklärung der Fünfjahrvollmachten auf falsche Wege geriet. Unser Verfasser weiß in jedem der sieben Kapitel, nach denen er den weitschichtigen Stoff gegliedert hat, immer wieder neue Beweismomente dafür anzuführen, daß die Quinquennalen weder mit dem Westfälischen Frieden etwas zu tun haben, noch den Bischöfen als eifersüchtigen Konkurrenten der Nuntien gegeben worden sind. Freilich, einzelne Fakultäten — das leugnet M. nicht — werden Erzeugnis der katholischen inneren Reformation, Gegenreformation und Mission gewesen sein; aber die Quinquennalen als solche und als Ganzes haben, wenigstens für Deutschland, nach M. fast ebensosehr den Zweck gehabt, den päpstlichen Jurisdiktionsvorrang prinzipiell vor der Beeinträchtigung durch die mächtigen rheinischen Erzbischöfe zu schützen. Nicht so sehr im Kampfe des Katholizismus gegen den Protestantismus hätten mithin die Quinquennalfakultäten ihre Hauptrolle gespielt als vielmehr in dem Ringen zwischen Papalismus und Episkopalismus.

Diese Hauptergebnisse der Studie, die überdies zahlreiche neue Aufschlüsse zur Geschichte der religiösen und kirchenpolitischen Bewegungen des 16. und 17. und 18. Jahrhunderts bringt, werden m. E. als gesicherte angesehen werden dürfen. Das gleiche auch von den Einzelergebnissen der Untersuchung zu schreiben, möchte ich nicht wagen; bei mancher kühn und frischweg aufgestellten Schlußfolgerung des Verfassers konnte ich leise Bedenken nicht unterdrücken. Eine kritische Nachprüfung an der Hand des nunmehr offengelegten Quellenmaterials, wovon das Wertvollste im Anhang zum 2. Bande (S. 171—319) abgedruckt ist, wird durchaus nicht überflüssig sein.

Die Schwierigkeiten auch zugestanden, die der Darstellung der versteckten und verschlungenen Pfade und Gänge der Vorgeschichte und Entstehung der Quinquennalen entgegenstanden, — bei größerer Sorgfalt hätten sich doch wohl manche Umständlichkeiten und unnötige Wiederholungen vermeiden lassen. Allerdings kann man solche kleine Störungen bei dem hohen wissenschaftlichen Wert der groß angelegten Studie leicht verschmerzen. Das beigegebene Register ist sorgsam und genau gearbeitet.

Zum Schlusse sei hier eine allgemeiner interessierende Mitteilung des Verfassers wiedergegeben: „Augenblicklich beschäftigen sich abermals Mitglieder der Propaganda- und Inquisitionskongregation in gemeinsamer Beratung mit einer zeitgemäßen Umarbeitung der Fakultätenformularien. Möge dieser neuen Revision des Fakultätenrechtes ebenso, wie der des 17. Jahrhunderts, ein brauchbares Ergebnis entspringen. Veraltet sind die aus dem 17. Jahrhundert stammenden Fakultätenformularien ja längst." (S. Bd. II, S. 127.)

J. Schulte.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

A. van Hoonacker-Löwen, **Die rechtliche Stellung des jüdischen Tempels in Elephantine gegenüber den Einrichtungen des Alten Testamentes** (S. 438–47 dieser Zeitschr.), macht das Verhalten der Juden von Elephantine verständlich durch die zwei Sätze, daß das deuteronomische Gesetz über die Einheit der Kultstätte sich zwar nur auf das Land Kanaan bezog, daß der Tempel von Elephantine aber dem Überlieferungsverbot widersprach, auf heidnischem Boden Jahve Opfer darzubringen.

Als erste Gabe schenkt uns ein junger Assyrioloce aus dem Ordensklerus, der dem Paderborner Franziskanerkonvent angehörige, z. Z. Studien halber in Breslau weilende P. Anastasius Schollmeyer eine achtungswerte Monographie **Der Ischtarhymnus K. 41 nebst seinen Duplikaten** (Berlin, W. Peiser, Mitteilungen d. Vorderas. Gesellsch. 1908, 4. H.).

Zur Geschichte des Kanon liegen zwei wertvolle Monographien vor. L. Dennefeld, **Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule** (Herder, Freiburg, 2,60 *M*) faßt in seiner gekrönten Preisschrift sein Gesamturteil dahin zusammen, daß der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule in gleicher Weise die protokanonischen und deuterokanonischen Bücher samt 3. Makk. und 3. Esr. umfaßte. Nur Theodor von Mopsuestia machte eine bedeutende Ausnahme, indem er Job, Hoheslied, Chronik, Esdras, Nehemias, Esther, die deuterokanonischen Bücher außer Sirach, Baruch und die deuterokanonischen Teile von Daniel nicht anerkannte, Sprüche und Prediger geringer wertete, eine unbedeutendere Polychronius mit der Nichtanerkennung des Hymnus Benedicite in Dan. 3. Damit schrumpft die These sehr zusammen: „Die antiochenischen Theologen, allen voran Theodor, haben an dem Umfang des Kanons, wie er sich allmählich feststellte, aus inneren und äußeren Gründen Kritik geübt" (A. Harnack).

M. Jugie des Augustins de l'Assomption-Constantinople, **Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise Grecque et l'Eglise Russe** (Paris, G. Beauchesne & Cie, Fr. 1,50) behandelt in seiner verdienstlichen Schrift ein Thema, über das unsere Exegeten lange wenig zu sagen wußten, worüber aber auch jetzt trotz der Arbeiten Dombrowskis und Jašeks noch falsche Meinungen verbreitet sind. J. zeigt, daß vom 7. bis zum 16. Jahrhundert die Inspiration und Kanonizität der deuterokanonischen Bücher in der griechischen Kirche einmütig anerkannt ist, ebenso im 16. und 17. Jahrhundert, in der Zeit des Kampfes gegen den Protestantismus. Erst seit dem 18. Jahrhundert hat die russische Kirche die deuterokanonischen Bücher verworfen, ist auch Unsicherheit in die griechische Kirche eingezogen, obgleich das ökumenische Patriarchat im allgemeinen theoretisch der alten Tradition treu geblieben ist, ohne aber praktisch etwas gegen die Verbreitung von Büchern zu tun, die die deuterokanonischen Bücher verwerfen.

Der alten Schwierigkeiten der chronologischen Daten der Königsbücher in dem Verhältnis der Synchronismen der zwei Reiche untereinander wie beider zu Ägypten und Assyrien-Babylonien Herr zu werden versucht F. A. Herzog, **Die Chronologie der beiden Königsbücher** (Altteſt. Abh., herausgeg. von J. Nikel I, 5. 76 S. Münster 1908, Aschendorffsche Buchh.). Er ändert, zunächst die außerbiblischen Synchronismen methodisch beiseite stellend, vom rein biblischen Standpunkte aus einen Teil der überlieferten Zahlen, so beispielsweise bei Josaphat (25), Azarias (32), Joatham (6), Achaz (6), Joachaz (3). Ausgangspunkt ist ihm an erster Stelle das herausgerechnete Zeugungsalter der Könige. Das Jahr 971 kommt so als Davids Todesjahr heraus. Vielleicht hätte B. Jacob, Der Pentateuch S. 128 ff. (1905) Verf. einigen Nutzen gebracht.

Ein Hilfsmittel, für das mancher Anfänger im Studium der hebräischen Sprache dem Autor dankbar sein wird, hat der Benefiziumsvikar Johann Fischer geschaffen mit seinem Buche **Die Propheten Obadja, Joel, Amos, Hoschea nach dem hebräischen Urtexte präpariert und übersetzt** (Manz, Regensburg, 4,80 M). Verf. hat sich in seinem auf Grund der Vorlesungen und unter Beihilfe S. Euringers-Dillingen geschriebenen Opus den Zweck gesetzt, den Theologiestudierenden und den Gymnasiasten durch eine Zeit und Mühe sparende Präparation in das Studium der gerade in der heutigen Zeit des Kampfes um das A. T. so wichtigen hebräischen Sprache einzuführen. Daß Verf. vom massoretischen Texte, wo es notwendig ist, abgeht, ist im Interesse einer allmählichen Einführung in die Textkritik nur zu begrüßen. Dem Zwecke der Verbilligung — das Buch ist im Verhältnis zu seinem Umfange übrigens keineswegs teuer — und damit der Verbreitung der noch geplanten ähnlichen Bearbeitung zunächst der übrigen kleinen Propheten wird es dienen, daß das nichtsprachliche Beiwerk eingeschränkt, resp. gekürzt wird. Auch wird manches in der m. E. doch allzu voraussetzungslos gehaltenen sprachlichen Erklärung, bezüglich deren natürlich in Einzelheiten andere anders urteilen werden, ruhig wegfallen können. Bezüglich der Reihenfolge Obadja, Joel, Amos, Hoschea wird Verf. später vielleicht seine Meinung ändern wie Ref., der die 1892 vertretene Datierung des Obadja für die Zeit des Krieges zwischen Amasias und Joas nicht mehr aufrechthält. Hoffentlich entschließt sich die Verlagshandlung, die Fortsetzungen der Arbeit heften zu lassen, so daß man nach dem Aufschneiden nicht wie hier einen Pack loser Blätter hat, wodurch bei einem solchen Buche noch besondere Mißstände geschaffen werden, die die Gründlichkeit der Präparation zu schädigen geeignet sind.

Auf Zapletals (1907) und Hontheims (1908) Kommentar zum Hohenliede folgt rasch P. Joüon's, Professeur à la Faculté Orientale, Université Saint Joseph, Beyrouth, gelehrte Arbeit **Le Cantique des Cantiques** (G. Beauchesne & Cie., Paris). Verf. bietet nach einer langen, für die ganze Geschichte der Erklärung des Hohenliedes wertvollen Einleitung (S. 1—121) eine zusammenhängende Übersetzung, der sich die eindringende Einzelerklärung in der Weise anschließt, daß je die Übersetzung des einzelnen Verses abermals abgedruckt ist (S. 122—334). J. setzt trotz der Aufschrift und der Meinung der Kirchenväter das Hohelied mit der neueren Kritik in die nachexilische Zeit. In der Auffassung des Hohenliedes ist er jedoch konservativer, indem er es ganz allegorisch erklärt. „Das Hohelied besingt die gegenseitige Liebe Jehovahs (sic!) und Israels und schildert in großen Zügen die religiöse Geschichte des auserwählten Volkes von der ersten Bundesschließung, zur Zeit des Auszugs aus Ägypten, bis zur messianischen Zeit" (S. III). Das Hohelied ist ihm also allegorisierte Geschichte. 1, 5—5, 1 haben die Zeit vom Auszuge bis zur Zerstörung Jerusalems zum Gegenstande, 5, 2—8, 14 die neue Zeit, die mit dem neuen Bundesschluß bei der Rückkehr aus dem Exil beginnt. J. versucht, allein aus Bibel und exegetischer Überlieferung heraus zum Verständnis des Buches zu gelangen; die Parallelen aus der profanen Literatur lehnt er ab und weist den sinn-

lichen Charakter der Bilder zurück. Alle Einzelheiten werden aus der Grundidee zu deuten versucht. Dabei geht es ohne viele Sonderbarkeiten nicht ab. So ist das Myrrhenbüschel zwischen den Brüsten der Braut (1, 13) die Bundeslade, mit der Jehovah in gewisser Weise identifiziert sei. Die zwei Brüste (4, 5) werden auf das Nord- und Südreich gedeutet. „Die Alabastersäulen, der **Libanon**, die Zedern (5, 15) sind dem Tempel entlehnte Züge, um den unsichtbaren Gast zu beschreiben, der dort seine Wohnung aufgeschlagen hat." Die Perlenschnüre (תּוֹרִים 1, 10) sollen an das Gesetz (תּוֹרָה) erinnern, die Gazellen (צְבָאוֹת 2, 7) an die Heerscharen Jahves, die Frühlingsbeschreibung 2, 11—13 an Israels Einzug in Palästina zur Frühlingszeit. Auch Ref. hält das Hohelied für allegorisch verfaßt auf Grund profaner Liebeslieder, mit der Absicht allegorischer Beziehung aber nur in den Hauptzügen „wie bei symbolischen Statuen" (V. Zapletal). J. hat ihn zu seiner Auffassung nicht zu bekehren vermocht. Aber auch wer den Standpunkt des Verf. nicht teilt, wird aus seinen gelehrten Ausführungen im einzelnen reiche Belehrung und Anregung schöpfen.

E. Sellin-Rostock behandelt in dem mit Wärme geschriebenen prächtigen Büchlein, dem ich auf weite Strecken zustimmen kann, **Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung** (E. Runge, Gr. Lichterf.-Berlin, 1 *M*), in weiterem Rahmen das, was man gewöhnlich „Messianische Weissagungen" nennt. Auch der Fachmann wird die zunächst für weitere Kreise bestimmte Schrift nicht ohne dankenswerte Anregungen aus der Hand legen. Besonderen akuten Wert haben die vorsichtig abwägenden Ausführungen über die altorientalische Heilandserwartung und ihr Verhältnis zu der israelitischen Prophetenerwartung (S. 38—46). N. Peters.

Neues Testament.

Histoire des Livres du Nouveau Testament par E. Jacquier. Tome III. 346 S. Tome IV. 422 S. Paris 1908, V. Lecoffre. Von diesem groß angelegten Werke erschien 1903 der I. Band (491 S.), der außer allgemeinen Erörterungen chronologischer und sprachlicher Art das Leben und die Briefe Pauli behandelte, 1905 der II. Bd., der die synoptischen Evangelien besprach (511 S.). Beide Werke wurden, sowohl wegen der ausgezeichneten Literaturkenntnis des Verf. sowie seiner Gründlichkeit und seines gesunden Urteils von der Kritik günstig aufgenommen. Dasselbe Lob verdienen die vorliegenden beiden Bände. Bd. III behandelt die Apg., Jak., I. u. II. Petr., Jud. und in einem Anhange 321—44 die Resultate der Forschungen aus Inschriften und Papyri für die Kenntnis der ntl. Sprache und eine 1907 entdeckte Unzialhdschr. der vier Evangelien. Ein orientierendes Register am Schlusse fehlt leider. — In 10 Paragraphen (184 S.) des III. Bandes über die Apg. untersucht J. alle einschlägigen Fragen auf das genaueste unter eingehendster Berücksichtigung der Gegner auf der Seite der akatholischen negativen Kritik und des Modernismus. Er geht keiner Schwierigkeit aus dem Wege; seine Resultate sind die wahrscheinlich richtigen. Besonders lesenswert sind § 2: Verfasser der Apg.; § 3: Zweck der Apg. (hier hätte indessen die apologetische Tendenz berücksichtigt werden müssen); § 5: Quellen der Apg., und vor allem § 9: Historischer Wert der Apg. (S. 92—178). Über die beiden Textrezensionen handelt § 10. J. gibt der orientalischen den Vorzug. — Als Verf. des Jakobusbriefes wird Jakobus Alphaei, Apostel und Bruder des Herrn, überzeugend nachgewiesen, das Verhältnis des Jakobus zu Paulus richtig charakterisiert, Adressaten sind die Judenchristen im Auslande. — Das Verhältnis von II. Petr. zu I. Petr. und Jud. wird eingehend, mit besonderer Berücksichtigung des sprachlichen Charakters geprüft. — Ebenso beachtenswert sind in Bd. IV. die Untersuchungen über das Johannesevangelium, 286 Seiten in 14 Para-

graphen umfassend. Wir heben als besonders interessant hervor: § 2. Über den Verfasser (S. 51—102) und § 10: Historischer Wert des Johannesevangeliums (S. 204—60). — Die fleißige Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur neutest. Einleitungswissenschaft auf katholischer Seite, besonders nützlich für die französische katholische Theologie.

Erklärung des Briefes an die Hebräer für Studium und allgemeines Verständnis. Als Lehrbuch verfaßt von Dr. M. Seisenberger, ord. Prof. in Freising. 116 S. Regensburg 1909, Verlagsanstalt vorm. J. G. Manz, 2 ℳ. — Dem Zwecke des Buches entsprechend gibt S. in seinen Vorbemerkungen über die Adressaten (paläst. Judenchristen), Zeit und Ort der Abfassung (63—67 in Italien, wahrsch. Rom), in Kürze die gangbarsten Ansichten wieder, ohne sich in eingehende Untersuchung einzulassen. Etwas weitläufiger wird die Frage nach dem Verf. besprochen. Auktor des Gedankeninhalts ist Paulus, die sprachliche Darstellung rührt wahrscheinlich von Clemens Rom. her. (Vgl. dagegen die von Belser, Einl. für Apollos als Konzipienten des Briefes ins Feld geführten Gründe.) Gegen die Annahme des Hebräischen bezw. Aramäischen als Grundsprache (S. 13) sprechen aber doch wohl zu viele gewichtige Gründe (vgl. Schäfer, Hebr.-Br. S. 11 f. und Belser, Einl.). Der Kommentar beschäftigt sich, seiner Bestimmung gemäß, nicht mit gelehrtem Apparat und Detailuntersuchungen, sondern gibt nach kurzer Inhaltsübersicht eine gute Übersetzung und erklärt alles Wesentliche des Textes in gemeinverständlicher und gediegener Weise. — Er bietet die Möglichkeit, sich schnell über jede Stelle des hochwichtigen Briefes zuverlässig zu orientieren und über den ganzen Inhalt eine Übersicht zu gewinnen und ist eine gute Grundlage für weitergehende Studien.

Zur Evangelienfrage. Untersuchungen von Dr. theol. B. Bonkamp, Geistl. Oberlehrer. Münster 1909, Aschendorff. IV u. 82 S. — Diese gediegene Arbeit hat der theologischen Fakultät zu Tübingen schon im Jahre 1899 als Inauguraldissertation vorgelegen, nach langjährigen, tiefeindringenden Studien hat B. sie jetzt veröffentlicht. Im wesentlichen bietet sie Untersuchungen über die Abhängigkeitsverhältnisse bei den Synoptikern. Im I. Abschnitte bespricht B. die bekannten Papiastexte über den Ursprung des Matthäus- und des Markus-Evangeliums. Er macht wahrscheinlich, daß sie bei Papias in derselben Ordnung standen, wie bei Eusebius, also Markus zuerst. Daraus folgt, daß „λόγια" in der Aussage über das Matthäusevangelium dieselbe Bedeutung hat, wie in dem vorangehenden Texte über Markus, wo Papias es = λεχθέντα καὶ πραχθέντα setzt. — Das Resultat der scharfsinnigen Untersuchung des II. Abschnittes ist: Quelle für Lukas ist nicht etwa eine Spruchsammlung, sondern das Markus- und das Matthäus-Evangelium, außerdem eine Quellenschrift, die auch Paulus benutzte (S. 35 f.) Matthäus-Evangelium, sowie diese Quelle lagen in aramäischer Sprache vor (S. 51). Im Abschnitt III wird bewiesen, daß Markus von Matthäus abhängig ist. Im Abschnitt IV, Chronologie der Synoptiker, behandelt B. die Frage nach der Dauer der Lehrtätigkeit Christi, nach der Bibel allein. Er ist Anhänger der Einjahrstheorie, die er durch gewichtige Gründe zu stützen versteht.

Die Hirtengleichnisse des vierten Evangeliums, untersucht mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Kritik von F. Spitta. In: Zeitschr. f. neut. Wiss. Straßburg 1909. S. 59—80. — E. Schwartze und J. Wellhausen leugnen die literarische Einheit des vierten Evangeliums, Th. Zahn und H. Holtzmann nehmen sie an. Spitta, der auch im Joh.-Texte Unordnungen und die Bearbeitung einer Grundschrift entdeckt, veröffentlicht als vorläufige Probe seiner Untersuchungen diese Abhandlung. — Nach W. und Sch. hat c. 10, 1—21 gar keinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Sie gehören nicht zur Grundschrift. Auch Sp. hält einen Anschluß an 9, 39—41 für unmöglich. Er hält die Partie von 9, 35—41 für späteren Zusatz und verbindet 10, 1—5

mit 9, 35 (mit Ausfall von *εὑρὼν αὐτόν*). — 10, 1—5 paßt gut als Anschluß an 9, 35. Es ist selbständiges Stück und Parallele zu der Stellung Jesu zu den Pharisäern in c. 9. — c. 10, 6—10 stammt nicht vom Vf., da es als Erklärung der Parabel 1—5 nicht paßt. Also wie 9, 35 b—41 späterer Zusatz. — c. 10, 11 b—13 schließt sich gut an 10, 1—5 an; 11a ist Zusatz. — c. 10, 14 u. 15 gehen auf 10, 1—5 zurück; von 16—18 bleibt nur bestehen: 16 — *ἀγαγεῖν* und aus 18: *ταύτην τὴν ἐντολὴν — πατρός μου*. (Forts. folgt.)

Lagrange, **La parabole en dehors de l'Evangile** (Suite et fin) in: Revue Biblique 342—68. — L. bespricht die Bedeutungen des semitischen maschal im A. T. und bei den Rabbinen und erläutert seine Ausführungen durch zahlreiche Beispiele. Die griechischen Versionen geben es gewöhnlich durch *παραβολή* wieder. Die Grundbedeutung der dem hebr. Worte entsprechenden Wurzel ist: „ähnlich sein", „vergleichen". Maschal kommt im A. T. vor im Sinne von „populäres Sprichwort", das implicite einen Vergleich enthält; ferner von *γνῶμαι* = Sentenzen, Maximen der Weisen, weniger den Gedanken erklärend als geeignet, ihn dem Gedächnis, oft in paradoxer Form einzuprägen; sie erfordern scharfes, vergleichendes Denken; fast synonym mit Rätsel (Siracide). In vielen Fällen hat das M. satirischen Einschlag. Etwas anderes ist das allegorische M. bei Ezechiel. — Dieselben hauptsächlichen Bedeutungen kehren bei den Rabbinen wieder. Meistens aber in dem Sinne von Parabel mit allegorischem Charakter, die trotz ihrer Unvollkommenheit etwas Licht geben soll und gibt. Wenngleich die Parabeln Christi ungleich origineller und superior sind, so hat er sich doch in seiner Lehrmethode diesem Genus der allegorischen Parabel angeschlossen. Demnach tragen auch die evangelischen Parabeln meistens allegorischen Charakter. Auch sie sollen eine Sache erläutern. Wenn aber das Thema sehr hoch ist, dann kann die Parabel, die den Gegenstand nur indirekt behandelt, nicht volle Klarheit geben, und sie hat dann einen mysteriösen Charakter.

In einer ansprechend geschriebenen Studie in den „Friedensblättern" 1909, H. 9 u. 10 handelt Steinmann-Braunsberg über **Die Jungfrauschaft Mariens** I. im Lichte der Evangelien; II. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. In I wird die Jungfrauschaft M.s festgestellt auf Grund von Luk. 1, 36; Js. 7, 14; Mt. 1, 22; Luk. 1, 28—38. Dem widerspricht nicht die Schilderung Mt. 1, 18—25, sondern bestätigt sie. In II werden die von der negativen Kritik herbeigeholten „Parallelen" aus dem griech. und röm. Altertum, dem Judentum, Buddhismus, Parsismus usw. zurückgewiesen.

Das Johannesevangelium, seine Echtheit und Glaubwürdigkeit v. Dr. P. Dausch-Dillingen. Bibl. Zeitfragen von Nikel & Rohr. Münster, Aschendorff, 1909, Heft 2, 45 S. Nach Darlegung der inneren Motive des Kampfes der negativen Kritik gegen das Joh.-Ev. und seines äußern Verlaufes seit 100 Jahren bis heute, liefert D. den Nachweis, daß der Zwölfapostel Johannes der Verfasser ist. Zunächst wird das Zeugnis der Überlieferung geprüft unter steter Auseinandersetzung mit der negativen Kritik; sodann aus dem Selbstzeugnis des Evangel. (d. h. aus dem Ev. in Verbindung mit der außerjohanneischen urchristl. Literatur) der Beweis geführt, daß der Verf. Augenzeuge war, zum Apostelkreise gehörte, schließlich nur Johannes sein kann. Unter der Rubrik „Glaubwürdigkeit des Evangeliums" wird gegen die negative Kritik mit Geschick bewiesen, daß ihre Behauptung, der ganze Inhalt des Joh.-Ev. (Christi Person u. Lehre) stehe in Widerspruch mit der synoptischen Darstellung, falsch ist. Dann werden die joh. Wunder besprochen und zum Schlusse die allegorisch-symbolische Verflüchtigung des Historischen im Ev. (Réville, Loisy u. a.) verworfen. Die Lösung des Problems der tiefgehenden Verschiedenheit der Reden Jesu bei Joh. und den Synoptikern nach Inhalt und Form wird in der Weise versucht, daß Joh. die von Jesus vor einem gebildeten

Auditorium im engsten Jüngerkreis in Jerusalem gehaltenen Reden wiedergibt. Diese entsprechen dem status der Entwicklung, den die evangelische Predigt von den Synoptikern an über Paulus bis Johannes in der christl. Gesellschaft Asiens erreicht hat (S. 30). Angesichts des Umstandes aber, daß nicht nur die Reden Jesu, sondern auch die Darstellung des Evangelisten und die Reden des Täufers alle denselben joh. Typus tragen, nimmt D. weiter (S. 38) eine individuelle Prägung, Stilisierung seitens des Joh. an. — Ich bin der Ansicht, daß diese Entwicklung der Predigt, bei strengster Wahrung des wesentlichen Inhalts der Reden Jesu, und der Zweck des Ev. (Polemik gegen die Gnostiker) den spezifisch johanneischen Charakter der Reden am besten erklären. Die übliche Berufung auf das Auditorium tut das nicht hinreichend, da die Auseinandersetzungen Jesu mit den Gelehrten und die Belehrung der Jünger bei den Synoptikern diesen joh. Charakter nicht tragen.

Eine zweite Broschüre desselben Verfassers (1908, Heft 5 derselben biblischen Zeitfragen): **Der Kanon des N. T.** wendet sich gegen die Behauptung der negativen Kritik, daß die um die Wende des 2. Jahrh. entstandene katholische Kirche den Kanon geschaffen. 1. Allgemeine Erwägungen gegen diese religionsgeschichtliche Kritik. 2. Prüfung der geschichtlichen Quellen. 3. Unhaltbarkeit des Standpunkts der modernen positiv-protestantischen Theologie. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

P. Patricius Schlager O. F. M. hat seinen 1904 erschienenen „Beiträgen zur Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter" eine **Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz während des Reformationszeitalters** (Regensburg 1909, VIII u. 319 S.) folgen lassen. Dieselbe behandelt die reformierten oder Observanten-Klöster der kölnischen Provinz, von der jedoch auf dem Generalkapitel zu Nizza 1535 endgültig die niederdeutsche (niederländische) Provinz abgetrennt wurde. Das Werk reicht bis zur Einführung der sog. Rekollektenreform um das Jahr 1620. Die Quellen für die Geschichte des Franziskanerordens im 16. Jahrhundert sind im allgemeinen außerordentlich dürftig. Doch konnte der Verfasser die aus der Binterimschen Bibliothek in Bilk stammenden handschriftlichen Chroniken infolge ihrer Aufnahme in die Düsseldorfer Stadtbibliothek voll ausnutzen. Auch waren nur wenige brauchbare Vorarbeiten vorhanden. Das Buch ist eine treffliche Bereicherung wie der Ordensgeschichte so der deutschen Geschichte des Reformationszeitalters. Der Verfasser hat in der Einleitung Verzeichnisse der Klöster der Klarissen und der Tertiarier aufgenommen.

Im 98. Hefte der Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausgegeben von Otto Gierke, gibt K. G. Hugelmann eine tiefeindringende kritische Untersuchung über **Die deutsche Königswahl im corpus iuris canonici** (Breslau, Marcus, 1909, XVI u. 221 S., 7,20 ℳ). Im ersten Kapitel behandelt er die Bestimmungen des corpus iuris canonici und die Lehre der Glosse über die Besetzung des deutschen Thrones. Bereits im Gratianischen Dekret wird eine — allerdings abgeschwächte — Depositionstheorie vertreten. Johannes Teutonicus, der Schöpfer der glossa ordinaria, hält die päpstliche Approbation wenigstens für die Vorbedingung des exercitium imperii. In den Gregorianischen Dekretalen und der dazu gehörigen Glosse hat sich sodann als herrschende Lehre herausgebildet: Anerkennung des fürstlichen Wahlrechts und des päpstlichen Approbationsrechts (in weiterem oder engerem Umfang), Übertragung einzelner Grundsätze des kanonischen Wahlverfahrens auf die deutsche Königswahl, Ansätze zu einem wenigstens subsidiären päpstlichen Devolutionsrecht. In den Clementinen wird eine päpstliche Lehnshoheit gegenüber dem Kaisertum behauptet. Inzwischen war

die Bulle Unam sanctam erschienen, welche der Verfasser als den Gipfelpunkt des hierokratischen Systems bezeichnet. In der Glosse zu derselben erscheint die weltliche Gewalt als eine vom Papste quoad usum verliehene. Die Extravagante Johannes' XXII. vom Jahre 1317 „Si fratrum“ stellt sodann ex professo und prinzipiell den Grundsatz auf, daß bei Vakanz der weltlichen Gewalt eine unmittelbare päpstliche Jurisdiktion eintrete. Auf dem Boden dieser Auffassung ist das Kaisertum fast völlig zu einem kirchlichen Amte geworden. Im zweiten Kapitel behandelt der Verfasser die rechtshistorische Bedeutung der kanonischen Doktrin über die Besetzung des deutschen Thrones. Infolge der Umgestaltung der nominatio (der in formloser Weise erfolgenden Einigung der Wähler, worauf der angesehenste Wähler die electio [electio per unum] vornahm) durch das Majoritätsprinzip wird die electio communis, bezw. per unum zu einem ständigen Formalakt, der in der Goldenen Bulle wegfällt. Eine Anlehnung an das kanonische Recht ist in Einzelheiten wohl vorhanden, jedoch nicht in der bedeutsamen Frage der Stimmenübertragung. Die Bulle „Qui celum“ vom J. 1263 hat, die Entwicklung abschließend, das ausschließliche Wahlrecht der sieben Kurfürsten als unanfechtbaren Rechtssatz festgestellt. Daß aber, bemerkt der Verfasser, das Kurfürstenkollegium ohne Anknüpfung an altes Recht aus dem kanonischen Recht rezipiert worden wäre, entspricht nicht der tatsächlichen Entwicklung. Auf die Durchsetzung der unitas actus (der Einheitlichkeit der Wahlhandlung) und der Majoritätswahl hat das kanonische Recht einen größeren Einfluß geübt als auf die Entstehung des Kurfürstenkollegiums, und einen unmittelbareren als auf die electio per unum. Doch führte die deutsche Rechtsentwicklung zur einfachen Majorität. Die Arbeit Hugelmanns ist ein sehr schätzenswerter Beitrag zur Geschichte der deutschen Königswahl vornehmlich des 12. und 13. Jahrhunderts.

Zu der jetzt viel verhandelten Frage der Bischofswahlen gibt M. Stimming einen Beitrag in seinen **Wahlkapitulationen der Erzbischöfe und Kurfürsten von Mainz 1233—1788** (Göttingen 1909, Vandenhoeck, VI u. 152 S., 4 M). In der Einleitung schildert er die Entstehung und Entwicklung der bischöflichen Wahlkapitulationen Deutschlands im 13. Jahrhundert. Sie gingen aus einer Reaktion gegen die Alleinherrschaft der geistlichen Fürsten hervor. Ihre Forderungen haben teils das Wohl der Kirche im allgemeinen, teils das spezielle Interesse des Kapitels im Auge. In manchen Bistümern setzten die weltlichen Stände ein sog. Konkapitulationsrecht durch. Alle wesentlichen Züge der ganzen Wahlkapitulationsbewegung liegen bereits im 13. Jahrhundert im Keime vor. Bis in das 17. Jahrhundert nahmen die Wahlkapitulationen an Ausdehnung und Bedeutung zu und verschwanden erst mit der Säkularisation der geistlichen Staaten. Im ersten Teile behandelt Stimming die Wahlkapitulationen der Mainzer Erzbischöfe (1233—1788). Sie nahmen ihren Ausgang von dem Steuerbewilligungsrecht des Kapitels. Im 15. Jahrhundert wurde das Privatinteresse der Domherren fast allein ausschlaggebend bei jeder Änderung der Wahlgedinge. Um 1500 nahmen die Kapitulationen immer mehr den Charakter einer capitulatio perpetua an. Bereits seit der Mitte des 16. Jahrhunderts dienten sie der Förderung der Gegenreformation. Das Zeitalter der Gegenreformation kann man als ihre eigentliche Blütezeit bezeichnen. Die Wahlkapitulation Johann Philipps von Schönborn (19. Dez. 1647) enthielt 108 verschiedene Artikel. Doch zeitigte das Zeitalter des fürstlichen Absolutismus eine auch in Mainz erfolgreiche, von Papst und Kaiser unterstützte Reaktion der Bischöfe gegen die Wahlgedinge. Die perpetuierliche Wahlkapitulation von 1788 blieb ein Entwurf. Der zweite Teil des Buches bringt im einzelnen die Entwicklung der Ansprüche der Domkapitel auf den verschiedenen Gebieten der bischöflichen und landesfürstlichen Tätigkeit zur Darstellung. Das Buch Stimmings ist auf umfangreichem Material in sorgfältiger Kritik aufgebaut und gewährt reiche Belehrung. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. Über den Sinn und die Tragweite dieser Worte in dem bekannten **Briefe** (96 bez. 97) **des jüngeren Plinius** an den Kaiser Trajan in Sachen der bithynischen Christen gingen die Meinungen bisher insofern auseinander, als die einen die Worte „ein gewöhnliches (gemeinschaftliches) jedoch und unschuldiges (harmloses) Mahl" auf die Eucharistie, die anderen dagegen auf die Agape bezogen. In jedem Falle aber war man darüber einig, daß diese Worte offenbar eine Anspielung auf den schon in ältester Zeit von christenfeindlicher Seite erhobenen Vorwurf, als ob die Christen bei ihren geheimen Zusammenkünften einem thyestischen Mahle frönten, und somit eine entschieden abwehrende Unschuldsbeteuerung gegenüber dieser greulichen Anschuldigung enthielten (vgl. des Referenten „Briefwechsel zwischen dem jüngeren Plinius und Kaiser Trajan, die Christen betreffend". Paderborn 1907, S. 28 ff.). — Nun hat Dr. Ephrem Baumgartner O. Min. Cap. (Solothurn) (Zeitschrift für katholische Theologie 1909, 67 ff.), indem er zugleich eine demnächst erscheinende größere Arbeit über „Eucharistie und Agape im Urchristentum" ankündigt, die fraglichen Worte aufs neue untersucht und kommt zu dem Resultate: 1. Die Worte cibum promiscuum tamen et innoxium beziehen sich nicht auf die Eucharistie; 2. sie enthalten ebensowenig eine Anspielung auf den Vorwurf der thyestischen Mahlzeit, weil diese Anschuldigung zur Zeit des Plinius noch nicht gegen die Christen erhoben worden sei, da seines Wissens zuerst Justin derselben Erwähnung tue. Vielmehr ergab sich ihm als wahrer Sinn der in Rede stehenden Stelle unter Zuhilfenahme und Berücksichtigung der zahlreichen schon aus vortrajanischer Zeit stammenden römischen sog. leges sumptuariae, wodurch größere gemeinsame und luxuriöse Mahlzeiten streng verpönt waren, folgender: Die Christen Bithyniens hatten diese leges sumptuariae durch Überschreiten der gesetzlich erlaubten Teilnehmerzahl zwar verletzt, doch keinen staatsgefährlichen Luxus dabei getrieben, weil der cibus innoxius, „harmlos" (wir würden sagen „Fastenkost"), ihr Vergehen darum entschuldbar war. Dieser in der Tat neuen Auffassung tritt Joh. B. Staffler in derselben Zeitschr. 1909, 609 ff. entgegen, indem er an der von ihm früher (Akad. Bonifatius-Korrespondenz 15. Juli 1908, S. 102 „Existenz der Agape") ausgesprochenen Beziehung auf die heil. Eucharistie festhält. Baumgartner seinerseits hält dagegen seine Auslegung aufrecht (Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 613 ff.), indem er im übrigen auf die weitere Begründung in seinem demnächst erscheinenden Werke hinweist. Sobald dieses vorliegt, gedenken wir auf die Sache zurückzukommen. Einstweilen jedoch möchten wir bezweifeln, ob der Vorwurf der thyestischen Mahlzeiten gegen die Christen zur Zeit der Abfassung unseres Pliniusbriefes noch unbekannt gewesen sei. Die Juden, die Haupturheber fast aller gegen die ersten Christen erhobenen Verleumdungen, dürften auch diese schmähliche Anschuldigung schon früh erhoben haben.

Der hl. Irenäus und die römische Kirche ist das Thema einer längeren Untersuchung von C. A. Kneller in den Stimmen aus Maria Laach 1909, I, 402—421 über die neuere, im Grunde genommen schon von J. Gieseler in seiner Kirchengeschichte vorgetragene, jedoch neuestens hauptsächlich von A. Harnack (Sitzungsber. der kgl. preuß. Akad. der Wiss. 1893, S. 939—955) eingehend entwickelte und nicht bloß von protestantischen, sondern mehr oder weniger auch von katholischen Gelehrten adoptierte Auslegung der bekannten Irenäusstelle (Adv. haer. III, 3, 2): es sei gegenüber der altprotestantischen (bezw. „altkatholischen") Deutung zuzugeben, daß in den Worten des Irenäus nicht nur von einem körperlichen Zusammentreffen (convenire) in der Reichshauptstadt Rom, sondern auch von einer Übereinstimmung in der Lehre die Rede sei.

Indessen, so führt Harnack u. a. aus, besitzen nach Irenäus erstens alle apostolischen Kirchen die wahre Lehre und sind demnach alle vollgültige Zeugen der Tradition, vorab die römische Kirche, aber nicht weil sie die römische, sondern nur weil sie die größte und bekannteste unter den apostolischen Kirchen ist, die erste unter ihresgleichen. Zweitens spricht Irenäus nicht von einer Pflicht der Übereinstimmung aller Kirchen mit Rom, sondern der Sinn des Satzes ad hanc enim ecclesiam etc. ist vielmehr dieser: weil die römische Kirche eine apostolische Kirche und als solche, nicht als römische im Besitze der apostolischen Lehre ist, so versteht es sich von selbst, daß alle anderen Kirchen, die ebenfalls die apostolische Lehre haben, naturgemäß (necesse est) mit ihr in Einklang sind. Diese Übereinstimmung beruht also nicht auf einer Pflicht, sondern ist eine einfache Folge des Naturgesetzes, daß einander gleiche Dinge miteinander übereinstimmen. Nach einer allseitig gründlichen, jedoch ruhigen und nüchternen Untersuchung lehnt Kneller diese neuere Auslegung ab zugleich unter Abweisung sämtlicher Einwürfe gegen die hergebrachte katholische Auffassung und schließt unseres Erachtens mit vollem Rechte: „Man mag übrigens auslegen, wie man will, man kann den Vorrang Roms nicht daraus hinweginterpretieren. Man mag ausgesprochen finden, jede Kirche müsse nach Rom kommen, mit Rom in Verkehr treten, mit Rom übereinstimmen, oder mag man Irenäus sagen lassen, Rom sei im Einklang mit jeder rechtgläubigen Kirche, immer ist damit die römische Kirche als die notwendig rechtgläubige Kirche bezeichnet, mit der die Gesamtkirche in Gemeinschaft stehen muß." (Vgl. oben S. 399—401.)

Nach der landläufigen Darstellung, der man bis zur Stunde in den kirchengeschichtlichen Handbüchern begegnet, werden die zwei Leidensgefährten des aus dem Monotheletenstreite bekannten hl. Bekenners Maximus, die beide **Anastasius** heißen und von denen der eine ein Mönch, der andere römischer Apokrisiar war, beide seine Schüler genannt, die gleichzeitig (662) mit ihm ergriffen und nach unsäglichen Mißhandlungen in die Verbannung geschickt worden seien. J. Stiglmayr hat indes die urkundlichen Berichte einer genauen Prüfung unterzogen und gefunden, „daß der Apokrisiar (Anastasius) nicht in Rom zugleich mit Maximus ergriffen und in Byzanz vor Gericht gestellt wurde, sondern schon 646 in die Verbannung geschickt worden war, um erst 662 gemeinsam mit Maximus und dem Schüler Anastasius noch einmal verhört und aufs neue verbannt zu werden" (Katholik, Bd. 88, S. 39—45). A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Der Apologetische Vortrag, seine Methodik und Technik ist von dem protestantischen Theologen A. W. Hunzinger auf dem 3. apologetischen Instruktionskursus in Berlin 1908 zum Gegenstand von Vorlesungen, die jetzt im Druck vorliegen, gemacht worden (Leipzig 1909, Deichert, 1,20 ℳ). Über Wesen und Aufgabe, prinzipielle Richtlinien, Thema, Überzeugungsmittel, Aufbau, Darstellungsmittel und Gesamtstimmung (Optimismus, Pessimismus) des apologetischen Vortrages erhalten wir hier von einem wohlerfahrenen Manne prächtige, auch dem katholischen Apologeten nützliche Winke. Vieles paßt selbstredend für letzteren nicht. Man erwarte in vorliegender Schrift vor allem kein fertiges Rezept zur Herstellung apologetischer Vorträge. „Es heißt hier unter allen Umständen § 1: Selbst ist der Mann. Es kann gerade bei der apologetischen Arbeit, die unser Zeitalter vielleicht in einem noch nie dagewesenen Maße von uns fordert, gar nicht ernst und eindringlich genug hervorgehoben werden, daß eigenes gründliches Studium, selbsterworbene Sachkenntnis, eigenes Nachdenken und Selbstkritik die unersetzliche Vorbedingung für jede fruchtbare Verwertung fremder Anleitung ist" (S. 2).

Von dem in dieser Zeitschrift angezeigten, in vierter Auflage erscheinenden großen **Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique** (Paris 1909, Beauchesne) ist der zweite Faszikel (Aumône-Concordats) erschienen. Ich hebe außer den genannten (ersten und letzten) Artikeln noch folgende als besonders bemerkenswert hervor: Babylon et la Bible, Baptême des hérétiques, Canon catholique des Saintes Ecritures, Catacombes chrétiennes de Rome, Chine et Chinois, Clergé (Criminalité du), Coeur de Jésus (Culte du), Conciles.

An den 1908 in Dresden vor fast 2000 Zuhörern gehaltenen Vorträgen des eben bereits erwähnten Professors Hunzinger über **Religion als persönliches Leben und Erleben. Eine Antwort auf die Frage: Totes Dogma — oder lebendiger Glaube?** (Dresden 1909, Verbreitung christl. Schriften, 1,00 M) interessiert den katholischen Theologen vor allem des Verfassers religionsphilosophischer Standpunkt. H. will zeigen, daß die kirchlichen Dogmen nicht eine Summe toter, starrer, abstrakter Formen sind, er eifert kräftig gegen das moderne, einseitig psychologistische und impressionistische Verfahren auf religiösem Gebiete. (Über den subjektiven, religiösen Erlebnissen) „sind vielen unter uns die objektiven Wirklichkeiten und Tatsachen, auf denen der Glaube ruht, entglitten. Da wäre es wohl gut, den Spieß einmal wieder umzudrehen und zu sagen: Der Mensch ist doch — auch in der Religion — nicht bloß Fühlen und Wollen, sondern auch Denken und Erkennen. Religiöse Erlebnisse ohne feste religiöse Erkenntnisse sind subjektive Stimmungen ohne objektive Grundlagen" (S. 6).

Unter dem hochklingenden Titel: **Die Weltreligion** veröffentlichte Gustav Schönherr (ohne Druck- und Verlagsangabe und ohne Jahreszahl, 0,30 M) ein vom Theosophischen Verlagshaus vertriebenes Broschürchen von 16 Seiten in Duodezformat. Die neue Weisheit lautet: „Man halte nur fest an dem Fundamentalsatz: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'. Diese paar Worte bilden den einzigen Glaubenssatz, den wir Menschen gebrauchen, um uns gegenseitig zu helfen und zu stützen. Und dieser einzige Glaubenssatz ist das Bindemittel zu einer Weltreligion, wie sie schöner nicht gedacht werden kann."

Eine kritische Schrift schrieb Prof. Kaspar Isenkrahe, **Über Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweise als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden** (Trier 1909, Lintz, 1,80 M). Es handelt sich um die Begriffe: Ursache, Wirkung, Kausalgesetz, um die „Ursache des Ungewordenen", um „Sinn und Wertschätzung des Satzes vom Grunde", um die Fragen: „Wo ist der zureichende Grund des Ungewordenen zu suchen?", „Wie heißt der zureichende Grund des Ungewordenen?", „Was leistet der Grund des Ungewordenen?" Bei der Untersuchung werden die verschiedensten neueren Apologeten, darunter auch Sterne geringerer Ordnung, ins Verhör genommen. Befremdlicherweise ist dabei gerade der übergangen, der am meisten zur Diskussion in den vorwürfigen Fragen Anlaß gegeben hat: Herman Schell. Jedenfalls sind die Beobachtungen J.s interessant und scharfsinnig und seine 24 Schlußfolgerungen der Beachtung des Apologeten wert.

G. A. van den Bergh van Eysinga, Privatdozent in Utrecht, gibt zum zweitenmal seine Doktordissertation über **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** heraus (Göttingen 1909, Vandenhoek u. Ruprecht, 5,60 M). Der Verfasser ist im Vergleiche zu vielen anderen Religionsgeschichtlern ziemlich vorsichtig und maßvoll im Aufstellen von Parallelen, aber m. E. noch lange nicht vorsichtig und maßvoll genug. Schon aus den Worten, worin er sein Endergebnis zusammenfaßt, kann man entnehmen, wie problematisch die in neun Fällen behaupteten indischen Einflüsse sind: „Der Verkehr zwischen Indien und Westasien hat in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung einen hohen Aufschwung genommen. Es ist nachgewiesen, daß die Christen des 3. Jahrh.

und späterhin sich indische Legenden angeeignet und zu erbaulichen Zwecken benutzt haben. Der Weg, auf dem diese damals nach Westasien gelangten, kann bereits früher dieselben Dienste geleistet haben. Bei treffenden Parallelen zwischen christlichen und indischen Erzählungen, wie ich sie anführte, ergaben sich bisweilen auf christlicher Seite für den Erklärer Schwierigkeiten, welche jedoch schwinden, wenn man sich auf indischer Seite Aufklärung holt. Dies alles rechtfertigt die Voraussetzung, daß indische Überlieferung höchstwahrscheinlich bereits die altchristliche Evangeliendarstellung beeinflußt hat."

Der grundsätzliche Gegensatz der akatholischen Konfessionen zur Kirche war niemals schärfer und die Neigung der Menschen, auf religiösem Gebiete sich von jeder objektiven Autorität zu emanzipieren, niemals allgemeiner denn heute. Es ist darum naturgemäß, daß die Dogmatiker bei der Darstellung der Lehre von der Kirche apologetische Tendenz vorwalten lassen. So berücksichtigt auch G. van Noorts **Tractatus de Ecclesia Christi**, wovon die zweite Auflage mir vorliegt (Amsterdam 1909, van Langenhuysen, 2,90 M) reichlich die Angriffe der Akatholiken, ohne jedoch merkwürdigerweise die modernistischen Irrtümer bezüglich der Kirche auch nur zu erwähnen. Das nach scholastischer Art und deshalb übersichtlich und klar geschriebene Werk ist ein gutes Lehr- und Lernbuch. Den Theologiestudierenden kann es bestens empfohlen werden.

Als anspruchslose Blätter fürs Volk charakterisiert P. Fr. Rechtschmied C. Ss. R. selbst seine Schrift: **Der Wunderglaube — ein Wahn?** (Regensburg, Verlagsanstalt 1909, 1,20 M). Ich halte dafür, daß der Verfasser gut daran getan hätte, dem Volke ein kräftiges, aufklärendes Wort zu sagen über die ganz verschiedene Bedeutung der biblischen und der außerbiblischen Wunder. Das Volk vergißt so leicht, daß jene Wunder Glaubenslehre sind, während diese es weder sind, noch werden können. J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

La Théologie scolastique et la Transcendance du Surnaturel par H. Ligeard, Prof. d'Apol., Paris, VIII u. 138 S., 1,50 M. In genanntem Schriftchen wird der wichtige Begriff des Übernatürlichen erörtert, wie er seit dem Anfang der Scholastik in Anknüpfung an Augustins Wort: posse habere fidem, sicut posse habere caritatem naturae est hominum; habere autem fidem, sicut habere caritatem gratiae est fidelium (de praed.) sich entwickelt hat. Sowohl die Thomisten als die Skotisten lehren über die Herkunft des Übernatürlichen, daß es von Gott im Menschen geschaffen werde, nicht als Substanz, sondern als Akzidenz. Betreffs des Verhältnisses von Natur und Gnade nehmen ebenfalls alle Vertreter beider Schulen an, daß der Mensch von Natur ein natürliches Verlangen zu seinem Endziele habe, daß er die Gottanschauung ebenfalls natürlich erkennen kann. Dagegen lehren alle ebenso einheitlich mit Paulus, daß die Erreichung des Zieles ohne die Gnade nicht möglich ist. Ligeard gibt im einzelnen die feineren Unterschiede der beiden Schulen an, daneben auch die abweichende Ansicht des Suarez, wonach das Übernatürliche keine Neuschöpfung, sondern eine Veränderung der Natur (transformatio, mutatio) ist. Um 1700 entstand die sog. Augustinerschule, vertreten in Kardinal Noris, den Theologen Belleli, Berti u. a. Diese nahm eine etwas abweichende Stellung ein, indem sie zunächst von dem natürlichen Verlangen nach der Visio beata ausging, welches ja alle Theologen bis dahin lehrten, dann aber daraus die allerdings nicht fernliegende Folgerung zog, daß nun Gott auch Sorge zu tragen habe, die entsprechenden Kräfte der Gnade in seiner Vorsehung bereitzustellen, wodurch der Mensch sein Ziel erreichen könne. In dieser Folgerung fanden sie Widerlegung und wurden vielfach des Bajanismus angeklagt. Jedoch verteidigten sich die Augustiner mit

dem Hinweis, daß sie nur an ein moralisches Recht auf die Gnade, ex lege providentiae, dächten, nicht an ein physisches, ex lege naturae, wie die Bajaner. In der zweiten Hälfte der Schrift wird die Bedeutung des Begriffs des Übernatürlichen für unsere Zeit erörtert. Wir können das billige Schriftchen als sehr instruktiv empfehlen. Vgl. auch über die Frage Scheeben, Dogm. §§ 158—78.

Neue Aufstellungen über die Anfänge des Ablasses bespricht N. Paulus im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1909, H. 1, S. 13—23. Er gibt Gottlob zu, daß die um 1000 in der spanischen Grenzmark gewährten Privilegien an die Büßer, in gewissen Kirchen dem Gottesdienste beizuwohnen, wahre Ablässe seien, aber nicht die ersten und die Quelle aller anderen. Es war eine nur auf einen Teil der Buße bezügliche Milderung, die nur so lange währte, als der Büßer in der Nähe der privilegierten Kirche war. Diese Milderung wurde dann auch allen gewährt vom Gründonnerstag ab für die ganze österliche Zeit, später jedoch wieder nur für die hl. Ostertage selbst. Hier war also der Ablaß an eine gewisse Zeit, oben an einen gewissen Ort geknüpft. Auf die Entwicklung des Ablasses selbst hat jedoch nach Paulus dieses Privileg keinen Einfluß gehabt. Er leitet bekanntlich die Ablässe aus den Almosen für Kirchenbauten usw. ab (vgl. S. 403 d. Ztschr.).

Über P. Batiffols Schrift **l'église naissante et le Catholicisme**, die hauptsächlich gegen Harnack und seine Anhänger gerichtet ist und von diesem bereits als gewichtige Gegenschrift angezeigt und anerkannt wurde, orientiert ein längeres Referat oben Seite 425—38.

Die Protestanten legen ein großes Gewicht auf Klarstellung biblischer Grundbegriffe. So wird dort der berühmte Begriff des „Himmelreiches", womit Christus so viel operiert, lebhaft erörtert; mit besonderem Fleiß von Julius Böhmer, der außer der 1902 erschienenen Schrift vom „alttestl. Unterbau des Reiches Gottes" jetzt: **Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes** veröffentlicht (Leipzig VI u. 215 S.). Im Anschluß an seine frühere Schrift untersucht er jetzt den Himmelreichsbegriff 1. in der jüdischen außerkanonischen Literatur (LXX, Apokryphen, Rabbinen); 2. in der außerjüdischen religiösen Literatur. Der letzte Teil mußte aus Mangel an Material mager ausfallen, ist auch weniger interessant und von geringer Bedeutung. Um so mehr zieht der erste Teil (S. 1—123) an. Böhmer zeigt, daß gerade in der nachexilischen Zeit der fragliche Begriff sehr populär war und Christus ihn deshalb auch ohne Erklärung benutzen konnte. Nichtsdestoweniger war der Begriff äußerst dehnbar und füllte sich bei den Juden wesentlich mit Diesseitsvorstellungen von nationalem durch Gott gefördertem Wohlergehen, ohne ethische und religiöse Werte in sich zu beschließen. In nuce behandelt Böhmer denselben Gegenstand in einem Schriftchen mit dem Titel: **Das Reich Gottes in Schrift und Tradition** (Helmstedt 1908, 32 S.). Das neutestamentliche Himmelreich wird aber von Böhmer ganz einseitig dargestellt, als rein spirituelles. Ganz falsch ist es, wenn er meint, in der kathol. Kirche sei das Reich Gottes gleich dem altrömischen Imperium, „da es an lauter Ämtern, Institutionen, Zeremonien, Geboten usw. hängt" (S. 27), daß es dort sei, wo „Papst und Hierarchie, Messe und Ohrenbeichte, Sakrament und Ablaß ist" (ebda). Wozu solch einseitige Polemik? Weil wir Menschen sind, nehmen wir nach Christi Anordnung das Geistige durch äußere Mittel in uns auf: durch Wort und Sakrament: und beide verwaltet die Kirche. Vgl. meine Schrift über „Das Himmelreich" (Paderborn 1904, S. 32—54).

Studien zur systematischen Theologie liefert Prof. R. Grützmacher (3. Heft: Eigenart und Probleme der positiven Theologie. Leipzig, 120 S. 2,60 ℳ). Es handelt sich um die Gewinnung einer Basis für eine neue Theologie, die sich im Gegensatz zu der liberalen Theologie als Tochter der alten Orthodoxie ansehen kann. Festgestellt wird

I. „Die prinzipielle Eigenart der positiven Theologie" (Wissenschaftsbegriff; sie ist die Lehre von dem Wirklichen; danach richtet sich die Methode; Auffassung der christlichen Religion: Betonung des religiösen Charakters sofern nur Gott und seine Wirkungen Gegenstand der Theologie sind, ferner der Sonderstellung des Christentums als der wahren, absoluten Religion, endlich des trinitarischen Inhaltes der Theologie). II. Dann werden Probleme der positiven Theologie erörtert: Die Offenbarung ist eine fortschreitende, sie findet ihren Abschluß in der Herstellung der Schrift. III. Probleme in der modern-positiven Theologie (Bestimmung des Modernen, Verhältnis von theologischem und religiösem Erkennen) bilden den Schluß. Wir haben die Schrift mit Freuden gelesen wegen ihrer positiven Grundsätze und wegen ihres klaren Bekenntnisses zu dem dreipersönlichen Gotte.

Im gleichen positiven, protestantischen Sinne ist ein Werkchen von Prof. E. Schäder (Gütersloh, 80 S.) gehalten: **Schriftglaube und Heilsgewißheit.** Die Heilsgewißheit hängt einzig ab von dem Glauben an unsere Gottesgemeinschaft, wie sie in Christo sich offenbart (Christusmystik). Diese herbeizuführen wirken der Geist, das Wort und die Kirche („viva vox") zusammen. Der Ton liegt jedoch auf dem Schriftworte, worin der Geist den einzelnen einführt. Der Kanon bleibt schwankend, da das eigene Bedürfnis ihn fixiert und umschreibt, wie es schon Luther tat, dessen Standpunkt hier „prinzipiell als normal" anzusehen ist. Die katholische Lehre über die Heilsgewißheit kennt Schäder nicht, sonst würde er nicht sagen, daß sie „vor den Gott der Versöhnung, vor den Gekreuzigten die päpstliche Instanz" als ein Hindernis schiebe; sie ist eben das, was er von der protestantischen Kirche, für deren Existenz er in seiner Schrift kämpft, sein soll: eine Führerin zu dem Gekreuzigten und zum Glauben an die Versöhnung in seinem Blute. Daß aber in der Regel niemand eine persönliche Offenbarungs-Gewißheit über seinen Gnadenstand hat, liegt auf der Hand. Sie ist auch für Schäder nur Selbsttäuschung. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Die von M. Wittmann in der bekannten „Sammlung Kösel" veröffentlichten **Grundfragen der Ethik** (179 S., 1 ℳ) bieten jedem Gebildeten, der sich über die großen jetzt schwebenden Probleme der Ethik knapp und zuverlässig informieren will, ein ausgezeichnetes Hilfsmittel. Was Wittmann in den klar disponierten und flott geschriebenen Kapiteln „Die Erscheinung der Sittlichkeit", „Das oberste Sittengesetz", „Die sittliche Pflicht", „Moral und Glückseligkeit", „Moral und Freiheit" ausführt, ist ein hübscher und anregender Abriß und Aufriß der allgemeinen Moralphilosophie, der manchem willkommen sein wird.

Von Göpferts **Moraltheologie** liegt der zweite Band in sechster Auflage vor (Schöningh, VIII u. 510 S., 4,60 ℳ). Der zunächst aufs Praktische gerichtete Charakter der Göpfertschen Art, die Moral darzulegen, ist bekannt; s. oben S. 501. Dieser Band bespricht die Liebe als Grundtugend des sittlichen Lebens und die sittlichen Tugenden, zunächst die allgemein verbindlichen Tugenden und Pflichten (Gerechtigkeit, Starkmut, Mäßigkeit), dann die Tugenden und Pflichten der besonderen Stände.

J. Mausbach bietet in zwei Bänden **Die Ethik des heiligen Augustinus** (Herder, 15,00 ℳ). Der erste Band behandelt die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen; der zweite die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung. Wir kommen auf das prächtige und gediegene Werk alsbald in einem Aufsatze zurück.

Die beiden Vorträge, die J. Mausbach unter dem Titel **Weltgrund und Menschheitsziel** als 4. Heft der „Apologetischen Tagesfragen" (M.-Gladbach, 55 S.,

0,60 M) veröffentlichte, präsentieren sich in 5.—7. verbesserter und vermehrter Auflage. Der erste Vortrag beschäftigt sich mit der Beleuchtung und Kritik der drei Sätze, in denen moderne Naturwissenschaft die Lösung des Welträtsels finden wollte: „Es gibt in der Welt nur Ursachen, keine Zwecke"; „Es gibt in der Natur nur Entwicklung; keine schöpferische Hervorbringung"; „Es gibt eine Gottheit nur in der Welt, nicht über der Welt". Der zweite bespricht die modernen Bestrebungen, Grund und Zweck des Sittlichen im Naturleben (Hebung der Rasse, Erhöhung des Typus Mensch) oder im Gesamtwohle der Menschheit oder im Kulturfortschritte zu suchen statt in der göttlichen Weltordnung. Mausbachs lichtvolle und formschöne Ausführungen können auch dem praktischen Seelsorger zu Vorträgen usf. gut empfohlen werden.

De Systemate Morali dissertatio ad usum scholarum composita ist der Titel einer Broschüre von 30 Seiten (Alberts, Gülpen, Holland), worin der bekannte Redemptoristenpater L. Wouters seinen äquiprobabilistischen Standpunkt klar und übersichtlich zur Darstellung bringt.

Die Sittlichkeitsgesetzgebung der Kulturstaaten behandelt H. Roeren in einem gut orientierenden Heft der Sammlung Kösel (136 S., 1,00 M). Man wird dem Verfasser gern recht geben, daß die Sittlichkeitsgesetzgebung „das wichtigste Gebiet der gesamten Strafrechtspflege bildet".

Das aus heiligem Ernste geborene Buch von F. W. Förster **Sexualethik und Sexualpädagogik** geht in zweiter, vermehrter Auflage seinen Weg (Kösel, 2,40 M). Was F. W. Förster z. B. von der Überschätzung der bloßen Aufklärung, von der notwendigen Erziehung des Willens, von der Hygiene der Phantasie schreibt, ist so wahr und so wichtig! Försters Worte greifen in die innerste Seele.

Im Kölner Pastoralblatt (1909, S. 107 f.) regt Solbach an, der **Einführung des Geistlichen in die kirchliche Verwaltungspraxis** eine größere Sorge zuzuwenden. „Es müßten m. E. alle Hilfsgeistlichen der betr. Pfarrei, nicht etwa bloß der älteste, das ganze Jahr hindurch mit allen vorkommenden Verwaltungsangelegenheiten, soweit dies zulässig ist, betraut werden." Wir halten die Gedanken Solbachs für durchaus beachtenswert.

Die Macht der Persönlichkeit im Priesterwirken erörtert Pfarrer F. X. Kerer in einem Büchlein, dessen dritte Auflage (5. u. 6. Tausend) bereits vorliegt (Regensburg, Manz, VIII u. 114 S., 1,00 M). „Weil bei seinem Wirken die Persönlichkeit so sehr in Betracht kommt, muß der Priester alles anwenden, seine volle Persönlichkeit im Kampfe für Gott und die unsterblichen Seelen einzusetzen. Voll entwickelt und zur Geltung kommt aber die ganze Persönlichkeit in der Güte." „Diese Güte gibt uns den Besitz unserer Persönlichkeit. Sie beruht ja auf vollständiger Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung." „Güte entwickelt sie (die Persönlichkeit) und entfaltet voll ihre Kräfte." „Durch die Güte werden wir ganze Menschen, volle menschliche Persönlichkeiten." Diese und ähnliche Gedanken stützt der Verfasser durch das „Hohe Lied des Neuen Testamentes" (Apokalypse) und durch dessen „Echo auf Erden". Er zeigt, wie Wissenschaft und Güte „Licht und Wärme desselben Strahles" sind, wie die Güte auf der Kanzel, in der Schule, im Bußgerichte und in der Seelenführung, im Verkehr zu üben ist. „Güte ist das Programm." Es ist ein köstliches Büchlein, voll wahrer Gedanken und feiner psychologischer Beobachtungen. Möge es gerne gelesen und beachtet werden.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Dem rechtsgelehrten Bischof von Bamberg, Lupold von Bebenburg, „dem ersten Vertreter der Wissenschaft des deutschen Staatsrechts", haben manche neuere Forscher ihr

Interesse zugewendet. Neuestens lenkte nun Dr. Hermann Meyer die Aufmerksamkeit speziell auf Lupolds publizistische Tätigkeit in der sehr tüchtigen und umfangreichen Monographie: **Lupold von Bebenburg. Studien zu seinen Schriften.** Ein Beitrag zur Geschichte der staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Ideen und der Publizistik im 14. Jahrhundert. (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Freiburg 1909, Herder, 5,60 M.) In die kirchenpolitischen Kämpfe seiner Zeit, namentlich in die Kämpfe Ludwigs des B. mit der Kurie hat Lupold von Bebenburg mit mehreren weitverbreiteten Abhandlungen, unter denen der Tractatus de iuribus regni et imperii Romanorum die wichtigste ist, mutig eingegriffen. Als kerndeutscher Mann trat er entschieden für die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der deutschen Königswahl und des deutschen Königtums überhaupt ein, er übersah dabei aber keineswegs die aus der Verbindung des deutschen Königtums mit dem römischen Kaisertum sich herleitenden Ansprüche des Papstes, die er sorgsam und scharfsinnig zu umschreiben suchte. Vor allem betonte er die Scheidung von Königtum (engerem Reichsgebiet) und universalem Kaisertum. — Auf diese staatsrechtlichen Anschauungen und Lehren Lupolds kommt der Verf. im zweiten Teile seiner Arbeit ausführlich zu sprechen. Im ersten Teile dagegen gibt er ein deutliches und vollständiges Bild von der Überlieferung der Schriften Lupolds. Möge der Verf., der bei seinen eingehenden textkritischen Studien als erster auf die handschriftliche Grundlage selbst zurückging, seine fleißigen Forschungen demnächst mit einer kritischen Edition der Lupoldschen Abhandlungen krönen.

Seine 1896 zuerst erschienene kurzgefaßte **Geschichte der Quellen des römischen Rechts** hat der Berliner Rechtslehrer Theodor Kipp zum drittenmal herausgeben können (Leipzig 1909, A. Deicherts Nachf.). Er hat den Quellenapparat noch wieder verstärkt, besonders aber gewisse Grundfragen der Quellentheorie: ius gentium, aequitas, ius naturale, Gewohnheitsrecht mehr in den Vordergrund gerückt. Seine Ansichten über das ius naturale teile ich nicht. Das sonst treffliche Buch ist warmer Empfehlung wert.

Nach wenigen Monaten ist dem ersten Bande dritter Auflage des **Staatslexikons** der Görresgesellschaft, dem ich in dieser Zeitschrift S. 56 f. eine längere empfehlende Besprechung widmete, der zweite Band gefolgt (Freiburg 1909, Herder, geb. 18 M). Abgesehen davon, daß alle Artikel wieder auf den heutigen Wissenschaftsstand gehoben und manche von neuen, oft berufeneren Bearbeitern gründlich umgestaltet wurden, sind verschiedene wichtige Stichworte, z. B. Grundrente (Koch S. I.), Imperialismus (E. Baumgartner), Innere Mission (Faßbender), Internationaler Arbeiterschutz (A. Pieper), Jugendfürsorge und Jugendschutz (derselbe) u. a. jetzt zum erstenmal im Staatslexikon zu finden. Gegenüber der zweiten Auflage zeigt dieser Band wiederum Fortschritt und Vervollkommnung.

„Das ehemals zwischen der **soboles ex secundis nuptiis** und den Blutsverwandten des verstorbenen Eheteils bestehende Ehehindernis", das zuletzt von Freisen (Geschichte des kanon. Eherechts) eingehender behandelt worden war, hat Franz Gillmann in Würzburg aufs neue und zwar unter Heranziehung auch handschriftlicher Literatur untersucht (Erweiterter Separat-Abdruck aus „Archiv für kathol. Kirchenrecht" LXXXIX, 3 [1909]). Das Hindernis machte eine Ehe zwischen den Kindern aus zweiter Ehe und den Blutsverwandten des verstorbenen Gatten unmöglich. Über die Entstehung und die verschiedene Beurteilung dieses Impediments bei den mittelalterlichen Kanonisten, das den Satz: „affinitas non parit affinitatem" durchlöcherte, dürfte Gillmann Abschließendes gesagt haben. Auch darin wird der Verf. Beistimmung finden, daß der Fall der soboles ex secundis nuptiis als eine singuläre Ausdehnung der affinitas primi generis zu betrachten sei.

L. Wouters C. SS. R. bezeichnet die zweite Auflage seines in dieser Zeitschrift S. 233 lobend erwähnten **Commentarius in Decretum „Ne temere"** (Amstelodami 1909, 0,80 *M*) als „penitus recognita et aucta". Unverzeihlich ist aber der Irrtum in dem Casus practicus auf S. 25; bei den (amtlichen) Verlöbnissen kann nach der klaren Resolutio VI. der S. C. C. vom 28. März 1908 der Pfarrer sich nicht durch einen anderen Priester, den er delegiert, vertreten lassen. Es ist völlig falsch, wenn der Verf. glaubt (s. S. 23), die ‚ad curam universalem a parocho deputati' seien Pfarrer im Sinne des Dekretes ‚Ne temere'.

Der gelehrte Benediktiner-Abt von St. Joseph bei Coesfeld, Raphael Molitor, beschenkte die kanonistische Literatur mit einer gründlichen, großen Arbeit, die den Titel trägt: **Religiosi iuris capita selecta** (Regensburg 1909, Pustet, 6,00 *M*). Das Werk soll kein komplettes Lehrbuch des Ordensrechtes darstellen, es will nur die wichtigsten Partien des Ius religiosum herausgreifen, diese aber in hauptsächlich dogmatischer Methode erschöpfend darstellen. Die sieben ausführlichen Kapitel handeln von der Professio religiosa (S. 1—80), von deren verschiedenen Formen (S. 81—183), vom Ordensstande (S. 184—218), von der Bedeutung der Termini Religio, Ordo regularis, Congregatio religiosa, Institutio religiosa, Societas, Sodalitium, Fraternitas (S. 219 — 246), von der Regierungsgewalt der Ordensoberen (S. 247—285), von den wesentlichen Unterscheidungsmerkmalen der verschiedenen Genossenschaften (S. 286—388), von dem Abt, seiner Stellung, Wahl, Gewalt usw. (S. 389—527). Das Werk zeugt von großer Erudition und peinlicher Akribie. Wenn es sich nicht gerade glatt und angenehm liest, so liegt das nur daran, daß die umfangreiche Allegierung in den Text geschoben und in der Durchführung der Disposition des Guten etwas zu viel geleistet ist.

Trier gehört zu den glücklichen Diözesen, die eine gute Sammlung der wichtigeren Verordnungen und Bekanntmachungen der bischöflichen Behörde besitzen. Zu dem 1898 herausgegebenen **Promptuarium** der für die pfarramtliche Geschäftsführung im Bistum Trier geltenden Anweisungen hat Domvikar P. Weber jetzt den ersten Nachtrag erscheinen lassen (Trier 1909, Paulinus-Druckerei, 3,50 *M*). Dieser Nachtrag enthält 1. den Abdruck der seit dem Erscheinen des Buches (Ende 1908) ergangenen neuen Anweisungen, nebst dem Hinweis auf die inzwischen eingetretenen Veränderungen früherer Bestimmungen; 2. eine neue Bearbeitung der alphabetischen Übersicht; 3. ein Formularien-Verzeichnis für die pfarramtliche Geschäftsführung

Die Darlegung über **Zweck, Aufgabe und Bedeutung des sog. Aufsichtsrates in der Diözese** von Dr. Heiner, Auditor der Röm. Rota (Wissenschftl. Beil. z. Germania, 1909, Nr. 20), beleuchtet für die, die es noch nicht wissen sollten, — Vorurteile haben ja ein zähes Leben —, wie übel angebracht die Aufregung und Kritik bezüglich der in der Enzyklika Pascendi befohlenen Einsetzung eines „Aufsichtsrates" gewesen ist.

Als Separatabdruck aus der „Theolog. prakt. Monatsschrift" erschien eine **Kurze systematische Erklärung der Dekrete Ne temere und Provida** nebst den neuesten Entscheidungen der Konzilskongregation von Pfarrer Georg Detzel (Passau, Verlag Passavia, 1908). Die Erklärung ist nicht fehlerlos, die Anordnung nicht immer übersichtlich und einzelne Ausdrücke sind etwas zu trivial (vgl. z. B. S. 17 unten). Durch eine Revision vor der etwa nötig werdenden Zweitauflage könnte aus der sonst nicht üblen Schrift leicht etwas Gutes werden. J. Schulte.

Christliche Kunst.

Die Verlagsanstalt Benziger & Co., die sich bereits früher durch die Herausgabe der Wandmalereien, welche Ludwig Seitz in der Galerie der Kandelaber ausführte, verdient gemacht hat, hat nun auch die **Wandmalereien in der deutschen Kapelle der**

Basilika zu Loreto, die das bedeutendste Werk des Künstlers darstellen und in zehnjähriger Arbeit fertiggestellt wurden, dem deutschen Publikum zugänglich gemacht (ℳ 6,20). Auf der diesjährigen Düsseldorfer Ausstellung suchte man vergebens auch nur einen Karton dieses hervorragenden Meisters religiöser Kunst. Um so mehr begrüßen wir die vorliegende Schrift, die in 48 Abbildungen und zwei Einschaltbildern sämtliche Malereien der oben genannten Kapelle zur Anschauung bringt. Den Text hat Giovanni Milanese, ein Freund des Künstlers, geschrieben. Etwas mehr Kritik hätte er wohl üben dürfen, immerhin haben aber seine Ausführungen den großen Vorzug, daß der verstorbene Meister sie wiederholt als die getreueste Erklärung seiner künstlerischen Absichten ausdrücklich anerkannt hat.

Mit der Herausgabe eines größeren, die deutsche Plastik behandelnden Werkes beginnt der Verlag von H. Costenoble in Jena. Der Gesamtstoff soll in verschiedenen Monographien zur Darstellung kommen, welche nicht einzelnen Künstlern oder Schulen gewidmet sind, vielmehr in ein gegenständlich abgeschlossenes Einzelgebiet der Plastik einführen sollen. So behandelt in dem zurzeit vorliegenden ersten Bande Dr. Edwin Redslob, der auch die Herausgabe des Gesamtwerkes leitet, **Das Kirchenportal** (geb. ℳ 15,—). Der Schwerpunkt des Werkes liegt in den vorzüglichen Abbildungen, deren der erste Band 19 im Text und 92 auf Tafeln bringt. In wohlüberlegter Auswahl zusammengestellt, führen sie die Entwicklung des Kirchenportals von der romanischen Stilperiode an bis zum Rokoko einschließlich klar vor Augen. Der verhältnismäßig knappe Text hat es auf die Einführung in das sachliche Problem des kirchlichen Portalbaus abgesehen und stellt den engen Zusammenhang zwischen der Portalplastik und der jeweiligen Architekturenentwicklung klar heraus. Dagegen verzichtet er auf die Mitteilung der Ergebnisse der wissenschaftlichen Einzelforschung. Wer weiter vorzudringen wünscht, findet in einem systematischen Verzeichnis die wichtigere einschlägige Literatur und in den zu den einzelnen Tafeln gehörigen Anmerkungen die über einzelne Denkmale erschienenen Spezialarbeiten.

Mit der **deutschen Plastik des Mittelalters** will uns eines der bekannten „Blauen Bücher" des rührigen Verlegers Karl Robert Langewiesche (Düsseldorf und Leipzig) bekannt machen. Max Sauerlandt versteht es, durch seinen einleitenden Text und die zu den einzelnen Bildern im Anhang zusammengestellten Erläuterungen unsere auf dem Gebiete der Plastik zu ausschließlich an der Antike geschulten Augen für die nicht so schnell erkennbare und herbere Schönheit der deutschen Plastik des Mittelalters zu öffnen. Hierzu sind dem Text 96 Tafeln mit 108 meist ganzseitigen Abbildungen beigegeben, welche vorwiegend Werke der christlichen Kunst zur Anschauung bringen. Sie beruhen sämtlich auf hervorragend guten Aufnahmen, liegen in tadellosen Abdrücken vor, und man darf sagen, daß sie das Buch bei seinem niedrigen Preise (ℳ 1,80) als eine über das Maß des durchschnittlich Gebotenen weit hinausgehende Leistung erscheinen lassen und ein wirkliches Genießen der Kunstwerke ermöglichen.

Mit einem hocherfreulichen Unternehmen überrascht uns die aus der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst hervorgegangene „Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst". Noch bevor überhaupt ihre Gründung weiteren Kreisen bekannt werden konnte, ist sie mit der Herausgabe von Kunstgaben in Heftform unter dem Titel: **Die Kunst dem Volke** hervorgetreten. Das bisher vorliegende erste Heft ist mit Recht Albrecht Dürer gewidmet. Mit 60 prächtigen, zum Teil ganzseitigen Illustrationen ausgestattet, kostet es gleichwohl nur 80 ₰. Der von Dr. Joh. Damrich verfaßte Text bietet zunächst einen Lebensabriß des Künstlers und führt dann in drei besonderen Abschnitten in trefflicher Weise in das Verständnis der Dürerschen Gemälde, Kupferstiche und Holzschnitte ein. Man darf getrost das Urteil fällen, daß dieses von katholischer Seite aus-

gehende Unternehmen — falls es eine gleichwertige Fortsetzung erhält — den Vergleich mit allen ähnlichen von anderer Seite zur Popularisierung der Kunst ins Werk gesetzten Unternehmungen bestehen kann, ja daß es sie alle übertrifft.

Auf dem Gebiete der Kunst bedeuten **Weichers Kunstbücher** ungefähr das, was Reclam auf dem der Literatur bedeutet. Die kleinen Büchlein (je 80 ₰) bieten Reproduktionen der Werke hervorragender Meister, denen als einziger Text eine dreisprachige Unterschrift beigegeben ist. Die Bilder sind so scharf und deutlich, wie es bei dem geringen Format nur irgend möglich ist. Eines der letzten Hefte (Nr. 21) bietet 60 Meisterbilder von Fra Angelico, wie man sie sonst für diesen Preis nirgendwo vereint findet.

Von jeher hat sich die christliche Kunst gern der Symbole bedient, und auch heute noch mag sie auf deren Anwendung nicht verzichten, besitzt sie darin doch die Möglichkeit, den unerschöpflichen Ideenreichtum der christlichen Religion mit den denkbar einfachsten Mitteln auszusprechen. In einem handlichen Bändchen bietet Dr. Andreas Schmid dem Klerus und den kirchlichen Künstlern **Christliche Symbole** aus alter und neuer Zeit in 200 Abbildungen, denen kurze Erklärungen beigegeben sind (Herder, ℳ 2.—). Es ist eine wirklich dankenswerte und brauchbare Zusammenstellung. Nur einzelne der hier gebotenen Sinnbilder dürften schon deshalb weniger zum Gebrauche geeignet sein, weil sie nicht leicht genug verstanden werden können. Einige andere ermangeln so sehr jeglicher Stilisierung, daß sie wenigstens in der vorliegenden Gestalt nicht ohne weiteres verwendet werden können. Da die Künstler besonders um gruppenweise vorkommende Symbole verlegen sind, sei für eine Neuauflage auf die drei Vögel: Pelikan, Phönix und Adler hingewiesen, welche die alte Kunst nebeneinander als treffende Symbole des Opfertodes, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi verwendet hat.

Ein Büchlein der Propagation nennt Emil Edgar seine **Zwei Kirchen und die Architektur** betitelte Broschüre, welche den katholischen und protestantischen Kirchenbau in Böhmen und Mähren behandelt (Wien, A. Schroll & Co., mit 17 Abbildungen). Den Protestanten stellt er im zweiten Teile seiner Schrift die moderne Kirche in Prerau (1908), einen in der Tat vortrefflichen Bau, als Musterkirche hin, nachdem er deren bisherige kirchliche Bautätigkeit einer scharfen Kritik unterzogen hat. In ihrem ersten Teile ist die Schrift jedenfalls kein Büchlein der Propagation. Hier hält der Verfasser nur ein — zum Teil gewiß berechtigtes — scharfes Gericht über die Bautätigkeit der katholischen Kirche, und danach überläßt er sie der Verachtung seiner Leser. In den kostspieligen Restaurierungen der letzten Jahrzehnte sieht er einen „sehr heftig und fanatisch dirigierten Angriff des Syllabus Pius' IX., einen Akt des Regims, das den Boden verliert". Die übertriebene Wertschätzung der Gotik fordert seinen hellen Zorn heraus. Und doch ist es gerade ein katholischer Priester und ein Österreicher gewesen, der zuerst den Kampf gegen die Verketzerung der Renaissance-Kunst aufgenommen hat. Die Art, wie Verfasser diesen Mann, den verdienten Dozenten für Kunstgeschichte, Dr. Joh. Graus in Graz, in einer Fußnote nennt, ist bezeichnend für den Mangel an Objektivität, mit dem er allem Katholischen gegenübersteht.

Fast wie eine im voraus erteilte Antwort auf die eben erwähnte Schrift erscheint der von der Kunst-Sektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft herausgegebene **Praktische Führer** auf dem Gebiete christlicher Kunst in Österreich, welcher mit Unterstützung des k. k. Ministeriums erschienen ist und vor allem den Zweck hat, den katholischen Klerus mit den besten lebenden Künstlern des Landes bekannt zu machen (Wien, Gerlach u. Wiedling, 1,50 ℳ). Es werden 11 Architekten, 15 Bildhauer und 14 Maler namhaft gemacht und etwa 70 Werke derselben abgebildet. Darunter ist noch viel Mittelmäßiges, aber auch manches Gute und auch schon viel Modernes, und von einer Alleinherrschaft der Gotik merkt man nichts. Es ist zu hoffen, daß, wenn die Leo-Gesellschaft

auf diesem Wege fortfährt, bald in ganz Österreich — Böhmen und Mähren eingeschlossen — erfreuliche Folgen zu verspüren sind.

Die **Zeitschrift für christliche Kunst** bringt wie in den letzten Jahren, so auch im laufenden XXII. Jahrgang (Heft 1—6) fortlaufende Veröffentlichungen aus der Sammlung Schnütgen und im übrigen vorwiegend über die Kunst des Mittelalters handelnde Beiträge. Vereinzelt führt sie auch neue musterhafte Arbeiten vom Gebiete der kirchlichen Kunst vor.

Die Münchener **Christliche Kunst** (V. Jahrg.) führt dagegen vorwiegend in das gesamte Kunstleben der Gegenwart ein. In den Heften der letzten Monate nehmen die Ausstellungsberichte, wie es die Jahreszeit mit sich bringt, einen großen Raum ein. So großem Interesse die Berichte über die diesjährige Düsseldorfer Ausstellung für christliche Kunst mit ihrem hervorragenden Bildermaterial ohne Zweifel begegnen, so dankbar würde es gewiß ein großer Teil des Leserkreises begrüßen, wenn im übrigen manchmal ein Ausstellungsbericht weniger und dafür mehr kunsterzieherische Aufsätze geboten würden.

Der Pionier, Monatsblätter für christliche Kunst (3,00 *M*), hat nunmehr seinen ersten Jahrgang vollendet. Er bietet eine Fülle von Anregungen und Belehrung. Hinsichtlich der Illustration hat er viel mehr gebracht, als zu Beginn in Aussicht gestellt worden war. Dem Klerus, an den er sich ganz speziell wendet, sowie nicht minder den Theologiestudierenden sei er zu Beginn des neuen Jahrgangs nochmals angelegentlichst empfohlen.

An in sonstigen Zeitschriften zerstreut sich findenden Abhandlungen seien die folgenden kurz erwähnt:

Im zweiten Heft der Stimmen aus Maria-Laach (1909, S. 125) wendet sich P. Stephan Beißel in einem Aufsatz über **Giottos Werk zu Padua und die moderne Malerei** gegen jene modernen Künstler, welche sich von der Kunst der christlichen Vergangenheit gänzlich abgekehrt haben. — Im dritten Heft derselben Zeitschrift (S. 282) berichtet P. Jos. Braun über **Neue Funde zur Baugeschichte der Kölner Jesuitenkirche** und bietet damit eine Ergänzung zu dem hierhin gehörigen Kapitel seines 1908 erschienenen, die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten behandelnden Buches. — In Heft 4 (S. 361) bietet Stephan Beissel mit dem Aufsatze **San Marco zu Venedig** eine Studie über den Wert der Stileinheit, deren Resultat die entschiedene Ablehnung des einseitigen Purismus ist.

Das Archivum Franciscanum Historicum (1909) bringt (S. 197) einen illustrierten Beitrag von P. Beda Kleinschmidt über den Franziskanerheiligen **Ludwig von Toulouse in der Kunst.** — P. Michael Bihl schreibt dort (S. 369) unter der Überschrift **De fratre Jacobo Musivario** über den ersten Künstler des Ordens, den Bruder Jakobus, der ein Zeitgenosse des hl. Franz war und als bewährter Mosaikkünstler zur Ausschmückung des Baptisteriums in Florenz herangezogen wurde. — P. Niccolo Dal Gal behandelt ebenda (S. 384) die eine glänzende Verherrlichung des Ordens enthaltenden Fresken (**Gli Affreschi Francescani**) in der alten Bibliothek des Konvents von St. Bernardino in Verona, mit denen uns 6 Abbildungen näher bekannt machen.

In den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Zisterzienser-Orden (1909, S. 150) behandelt H. Höfer († 1909) die uralte Kirche **St. Ursula in Köln,** ihr altes, jetzt im Kunstgewerbemuseum befindliches Retabulum und im Zusammenhang damit die Pflege der Goldschmiedekunst in der Benediktiner-Abtei St. Pantaleon in Köln. — In der Civiltà Cattolica (1909, Vol. 3, S. 313) veröffentlicht Carlo Bricarelli S. I. neue Untersuchungen über die Anfänge des gotischen Stiles (**Le origini dello stile gotico** mit Abbildungen). — In der Monatsschrift

für christl. Sozialreform (1909, Heft 1—4) gibt Dr. H. Rodewald in einer **Volkskunst** betitelten Artikelreihe sehr beherzigenswerte und praktische Fingerzeige, wie man die Kunst dem Volke näherbringen kann.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.

Volkswirtschaftslehre.

Mehr als an der rein wissenschaftlich-nationalökonomischen Literatur sind die Katholiken an der praktisch- (bezw. populärwissenschaftlich-) sozialen beteiligt, wie überhaupt hierbei das religiöse und konfessionelle Moment stark hervortritt. Den Beginn machte vor 50 Jahren Bischof v. Ketteler (vgl.: Soziale Schriften des Frhrn. v. Ketteler, Bischofs von Mainz. Neue Auswahl, enthaltend: 1. Die Arbeiterfrage und das Christentum [zuerst 1864]; 2. Verfassung und Arbeiterfrage; 3. die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit [1869]; Essen, Fredebeul 1908, 0,60 ℳ). Dann kam die christlich-soziale Bewegung (Schriftsteller: J. Schings und N. Schüren, die ersten Redakteure der 1869 gegr. „Christl.-soz. Blätter"; Bongartz, Moufang, Stumpf), die mit dem Kulturkampf verschwand. Ende der 70er Jahre beginnt Hitze mit seinen sozialen Arbeiten (1877: Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung), die er seit 1881 in enger Verbindung mit „Arbeiterwohl" (Verband und Zeitschrift) ausübt. Nachhaltigste Förderung der sozialen Literatur bringen dann vor allem seit 1891 der „Volksverein f. d. kath. Deutschland" und bald darauf die aufkeimenden Verbände der Arbeitervereine.

Auf protestantischer Seite eröffnet Johann Hinrich Wichern, der Vater der „Inneren Mission" (1849 erste Denkschrift darüber) den Reigen; weiterhin treten literarisch hervor Viktor Aimé Huber, Rud. Todt und die Gründer und Leiter der christlich-sozialen Partei und der kirchlich-sozialen Konferenz: Stöcker, Prof. Wagner, Lic. Weber, Lic. Mumm 2c.

Die „wissenschaftlichen" Nationalökonomen haben die soziale Frage als solche kaum einmal behandelt; bei ihnen kommt sie in dem Abschnitt Volkswirtschaftspolitik zur Geltung, so besonders bei Conrad, Philippovich, v. Schönberg. Wertvolle „Grundzüge der Sozialpolitik" veröffentlichte v. d. Borght (Leipzig 1904; 16,50 ℳ).

I. **Handbücher der sozialen Frage.** Längere Zeit beherrschte **Die soziale Frage** von Biederlack (1895, 7. Aufl. 1907, Innsbruck, Rauch, 3,50 ℳ) das Feld. Er hat das Verdienst, den vielfachen Mahnungen von Prof. Hitze und Heiner (**Der Klerus und die soziale Frage,** 1894) entsprechend, vor allem dem Klerus erstmals einen sozialen Führer geboten zu haben. Sein Buch wurde jedoch 1905 überholt durch Retzbach, **Die soziale Frage** (in 5. Aufl. unter dem genaueren Titel **Leitfaden für die soziale Praxis,** Freiburg 1907, 3 ℳ), wenngleich hierin die grundlegenden Fragen zu knapp behandelt sind. Letzteres geschieht wieder eingehend in dem trefflichen Werke von Schindler, **Die soziale Frage vom Standpunkt des Christentums** (Wien, Opitz, 1908, 3 ℳ). Der **Grundriß der Sozialreform** von Engel (Paderborn, Schöningh 1908, 4 ℳ) behandelt (in allerdings recht anregender Weise) nur einige Ausschnitte aus der sozialen Frage. Am umfassendsten ist auf katholischer Seite immer noch Retzbach. Das große Sammelwerk der Jesuiten: **Die soziale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus M.-Laach** (Freiburg, Herder, 18 Hefte) ist, trotz bedeutender Leistungen im einzelnen, zu wenig systematisch und (wenigstens bis jetzt) zu wenig praktisch; am besten daraus sind die Arbeiten von Pesch über Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung. Speziell für Frauenkreise ist als Leitfaden bestimmt: Gnauck-Kühne, **Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reiche** (M.-Gladbach, Volksv., 1909, 1 ℳ).

Auf protestantischer Seite ist die Ausbeute gering. Mir sind nur zwei Handbücher bekannt: Gräbenstein, **Die soziale Frage** (Hagen, Rippel) — behandelt aber nur die wirtschaftlichen Grundbegriffe und die Stellung der Kirche zur sozialen Frage vom exklusiv protestantischen Standpunkt aus — und **Soziales Handbuch**, herausgegeben von Lic. Weber (Hamburg, Rauhes Haus 1907, 3,50 ℳ), das sehr gute Orientierung durch eine Reihe von Fachleuten bietet über die meisten einschlägigen Fragen (abgesehen von der Agrar- und den Mittelstandsfragen), aber nicht selten viel zu knapp ist.

Die geschichtliche **Entwicklung der sozialen Frage** behandelt ansprechend Tönnies (Sammlung Göschen).

II. Einzelgebiete der sozialen Frage.

1. Zur **Agrarfrage** nenne ich nur das erschöpfende Werk des Frhrn. v. d. Goltz, Agrarwesen und Agrarpolitik (2. Aufl. 1904, Jena, Fischer, 7 ℳ) und die kurze, aber wertvolle Einführung von Hitze, Abriß der Agrarfrage (M.-Gladbach, Volksverein 1908; 0,65 ℳ).

2. **Mittelstandsfragen.** Die grundsätzlichen Erörterungen unter praktischer Beleuchtung bieten kurz die „Handwerker-" und die „Detaillistenfragen" von Engel (M.-Gladbach 1907, Volksverein 1 ℳ). Wie Harms, Ist das deutsche Handwerk konkurrenzfähig? (Leipzig 1900, Crübel, 1 ℳ) lehrt er die Handwerker, ohne Verzweiflung in die Zukunft zu schauen, anders als Sombart, Gewerbewesen (2. Bändchen, Leipzig 1904, Göschen; ähnlich in „Der moderne Kapitalismus", 1902, neue Auflage bevorstehend), der sich fast berauscht an der Herrlichkeit des Kapitalismus, der alle Kleinbetriebe unaufhaltsam zu Boden wirft. Eine kurze, brauchbare Geschichte des Handwerks bietet Otto, Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung (Leipzig 1904, Teubner, 1 ℳ). Ein ausgezeichnetes praktisches Lehr- und Lernbuch für Kaufleute ist „Der deutsche Kaufmann", herausgegeben vom Deutschen Verbande für das kaufmännische Unterrichtswesen (Leipzig 1905, Teubner, 8 ℳ), für Handwerker: Volger, Das goldene Buch des Handwerks (Leipzig 1906, Verlagsaktiengesellschaft, 24 ℳ).

3. Die **Arbeiterfrage** hat eine unübersehbare Literatur ins Leben gerufen. Am eindringendsten, dabei sehr vornehm im Urteil und daher sehr zu empfehlen ist Herkner, Die Arbeiterfrage (5. Aufl., Berlin 1908, Guttentag, 9,50 ℳ). Das klassische Werk auf katholischer Seite ist seit langem Hitzes Arbeiterfrage (4. Aufl. 1905, M.-Gladbach, Volksverein, 1,50 ℳ). Eine knappe Einführung bietet Sombart, Die gewerbliche Arbeiterfrage (Leipzig 1904, Göschen, 0,80 ℳ), nur mit Kritik zu verwenden. „Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung" behandelt sehr anregend (spekulativ) Zwiedineck-Südenhorst (Leipzig 1905, Teubner, 1 ℳ), übersichtlich in lexikalischer Form: v. Finckh, Handlexikon der sozialen Gesetzgebung (Berlin 1906, Unger, 7 ℳ). Populär gehalten sind die Schriftchen von Hitze, Was jeder von der Alters- und Invalidenversicherung wissen muß (Berlin, Germania, 0,25 ℳ; in über 200000 Ex. verbreitet) und Poellath, Der Arbeiterschutz (Stuttgart 1901, Moritz, 1 ℳ). Zum Kinderschutz lieferten u. a. gute Darstellungen: Agahd, Gesetz betr. Kinderarbeit (Jena 1905, Fischer), Retzbach, Kinderschutz (Freiburg 1903, Charitasverband, 0,80 ℳ) und Lauer, Gewerblicher Kinderschutz (M.-Gladbach 1908, Volksverein, 0,80 ℳ); zur Hausindustrie: Koch, Die deutsche Hausindustrie (M.-Gladbach 1906, Volksverein, 1 ℳ) und zur Arbeiterinnenfrage endlich: Gnauck-Kühne, Die Arbeiterinnenfrage (M.-Gladbach, Volksverein, 1 ℳ). Die Gewerkschaften, Arbeitgeber und Arbeitervereine finden sich nach Stand und geschichtlicher Entwicklung übersichtlich behandelt in dem überaus fleißigen dreibändigen Werke von Kulemann, Die Berufsvereine (2. Aufl. von „Die Gewerkschaftsbewegung", Jena 1908, Fischer, ca. 30 ℳ). Gute geschichtliche Darlegungen gibt auch Gasteiger, Die

christliche Arbeiterbewegung (München, Kath. Arbeiterverband, 3 ℳ) und Müller, Die christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands (Tübingen 1905, Mohr; vergriffen).

III. **Schriften-Sammlungen, Zeitschriften.** Unter den sozialen Schriftensammlungen sind die „Sozialen Tagesfragen" des Volksvereins (gegen 40 Hefte) und die „Schriften des Vereins für Sozialpolitik" (gegen 130 Bände, Leipzig, Duncker & Humblot) am bedeutendsten; letztere tragen einen fachwissenschaftlichen Charakter (sind auch zum Teil sehr umfangreich), erstere einen populärwissenschaftlichen. In der Mitte zwischen beiden stehen die „Schriften der Gesellschaft für soziale Reform" (ca. 30 Hefte, Jena, Fischer). Populär sind die Sammlungen „Sozialer Fortschritt" (über 100 Hefte à 15—30 ₰, Leipzig, Diedrichs; 3. T. recht mager), „Soziale Bücherei" (10 Hefte, München, Süddeutscher Arbeiterverband) und „Arbeiterbibliothek" (6 Hefte, M.-Gladbach, Westd. kath. Arbeiterverband). Daneben enthalten besonders die „Sammlung Göschen" (Leipzig), „Aus Natur und Geisteswelt" (Leipzig, Teubner), „Bibliothek der Rechts- und Staatskunde" (Stuttgart, Moritz) eine größere Zahl sozialer Nummern, die „Sammlung Kösel" aber leider erst wenige. Unter den sozialen Zeitschriften verdient an erster Stelle die „Soziale Praxis", herausgegeben von Prof. Francke (Leipzig, Duncker & Humblot, 12 ℳ) genannt zu werden; sie orientiert wöchentlich über die soziale Bewegung, die öffentliche und private soziale Arbeit in allen Hauptkulturländern. Unter den fachwissenschaftlichen Zeitschriften nehmen Conrads „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik" (12 Hefte zu 18 ℳ, Jena, Fischer) und Schmollers „Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft" (4 Hefte à 7 ℳ; Leipzig, Duncker & Humblot) weitaus den ersten Platz ein. Die ländliche Wohlfahrtspflege behandelt fortlaufend „Das Land" von Sohnrey (26 Hefte 6 ℳ; Berlin, Trowitzsch & Sohn), zum Arbeiterschutz bringt ausgezeichnetes Material (bes. statistisches) das billige „Reichsarbeitsblatt" (12 Hefte, 1 ℳ; Berlin, Heymann). Die katholische soziale Zeitschriften-Literatur hat sich in den letzten Jahren anerkennenswert gehoben. Fast fachwissenschaftlichen Charakter trägt die „Soziale Kultur" (Herausg. Dr. Hitze und Dr. Hohn, 12 Hefte, 6 ℳ; M.-Gladbach, Volksverein), etwas leichter gehalten ist die „Soziale Revue" von Dr. Retzbach, 4 Hefte, 4,40 ℳ; Essen, Fredebeul & Koenen); unter den Zeitschriften für Präsides ragt Dr. Piepers „Präsides-Korrespondenz" hervor (12 Hefte, 3 ℳ; M.-Gladbach, Volksverein). Von den sozialen Vereinszeitschriften verdienen besonders genannt zu werden die „Westdeutsche Arbeiterzeitung" in M.-Gladbach und das „Kolpingsblatt" in Cöln. — Unter den großen katholischen Revuen berücksichtigen die „Laacher Stimmen" das soziale Gebiet in sehr anerkennenswerter Weise. — Eine gute Gesamtübersicht über die wichtigsten nationalökonomischen und sozialen Bücher und Zeitschriften gibt das Verzeichnis sozialer Literatur des Volksvereins (1907, 0,50 ℳ).

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.





Belgien und Holland.

Der Ausgang der Wahlen in **Holland** hat die weitgehendsten Erwartungen übertroffen: die Rechte, welche bislang mit einer Minderheit von zwei Stimmen regierte, verfügt augenblicklich über eine ansehnliche Mehrheit von 20 Stimmen bei 100 Mitgliedern. Besonders erfreulich ist einerseits der Erfolg der vereinigten Rechten in den großen Städten und anderseits der Umstand, daß mehrere Kandidaten der Linken, die ihre Stellungen haben behaupten können, so bedrängt wurden, daß es nur weniger Stimmen bedurfte, um sie zu stürzen, so daß die Zukunft der christlichen Partei neue Siege verspricht. Die Zusammensetzung der Rechten in der neuen Zweiten Kammer ist folgende:

25 Römisch-Katholische,
23 Antirevolutionäre,
12 Christlich-historische.

Die Antirevolutionäre haben am meisten Sitze gewonnen, während die liberale Partei (Altliberale und Unieliberale) einen Schlag erlitten hat, von dem sie sich vielleicht nie mehr erholen wird. Die bedeutendsten und angesehensten Männer dieser Partei, selbst Roëll, Präsident der Zweiten Kammer, haben ihr Mandat verloren. Die Blätter der Linken sind sich sehr wohl des Umfanges ihrer Niederlage bewußt und verbergen ihren Ärger schlecht: „Die eiserne Hand des Dr. Kuyper," schreiben sie, „wird sich, zumal jetzt, wo seine Partei den schönsten Sieg errungen hat, schwer auf uns legen." — Ist dies der Grund, weshalb sie von einer Ordensaffäre viel Aufhebens machen? Der Ex-Premierminister soll gewissen Personen Orden um fabelhafte Summen verkauft haben, um damit die Wahlagitationskasse der christlichen Partei zu füllen. Dr. Kuyper hat sich in den Blättern der Rechten zu rechtfertigen versucht, und man kann die Sache als beendigt ansehen.

Es ist nicht schwer, die Hauptursachen des wunderbaren Erfolges der gläubigen Partei in Holland aufzuzeigen: eine straffe Wahlorganisation in den wichtigsten Landesteilen, ein fest umgrenztes Programm, aus dem man alle Punkte sorgfältig ausgeschieden hat, welche Zersplitterungen hätten veranlassen können, und endlich, als natürliche Folge davon, die vollständige Einheit der Aktion.

Die holländischen Katholiken wünschen uns **Belgiern** sehnlichst einen Sieg, ähnlich wie den ihrigen. Wir anerkennen gern das Wohlwollen, das aus diesem Wunsche spricht; aber unsere nördlichen Nachbarn dürfen indes nicht unberücksichtigt lassen, daß die Wahlen bei uns in einer ganz anderen Lage und unter ganz anderen Bedingungen vor sich gehen als bei ihnen. Wenn eine Partei während eines beträchtlichen Zeitraumes sich der Macht erfreut hat, kann es leicht kommen, daß sie das Vertrauen, das sie auf ihre Kraft setzen darf, übertreibt und jenen Eifer verliert, den die Hoffnung auf Besiegung der gegnerischen Partei der Opposition verleiht: schließlich unterläßt sie, die erworbenen Stellungen zu befestigen und die guten Wahlorganisationen, die sie zum Siege geführt

haben, zu pflegen. Und dann — wir wollen die Schuldfrage hier nicht berühren — ist es eine Tatsache, daß unsere Katholiken in einigen wichtigen Fragen ihres eigenen Programms uneins sind. Der Entwurf des Militärgesetzes — der von der Regierung (mit Recht oder mit Unrecht) vorgelegt wurde und sich auf die Formel zurückführen läßt: „pro Familie ein Mann" — findet im katholischen Lager seine heftigen leidenschaftlichen Gegner und seine ebenso leidenschaftlichen Liebhaber, und unter diesen letzteren möchten einige die Stellvertretung beibehalten wissen, andere sie beseitigen; betreffs der Schulfrage, die unser Premierminister Schollaert in einem den freien (fast ausschließlich katholischen) Schulen freundlichen Sinne zu lösen versprochen hat, hat man noch keine Formel gefunden, die imstande wäre, alle Meinungen der Katholiken auf sich zu vereinigen, und endlich bildet die flämische Frage in einigen Gegenden einen Grund oder Vorwand zur Zersplitterung. Soll das soviel bedeuten, als daß man pessimistisch werden und verzweifeln muß an der Zukunft der katholischen Partei? Gewiß nicht! Zunächst leben unsere Gegner (die Liberalen und die Sozialisten) auch nicht in einem wirklichen Einvernehmen, und wenn sie in den nächsten Wahlen den Sieg erringen sollten, so würden sie schwerlich eine Gruppe darstellen, die homogen genug wäre, um ein Ministerium zu bilden, das fähig wäre, das Land zu regieren. Sodann stehen wir noch nicht unmittelbar am Vorabend der Wahlen, und bis dahin findet man noch Mittel, um viele Schwierigkeiten zu ebnen und eine geschlossene Einigung über mehrere Fragen zustande zu bringen. Das eine ist zweifellos: wenn die Katholiken ihre Pflicht verstehen, die vor allem und trotz allem darin liegt, ihre Partei am Ruder zu behalten, wenn sie Vertrauen haben zu den Ministern und den Bischöfen — welche oft richtiger sehen, weil sie von höherer Warte aus sehen —, so gehen wir sicher dem Siege entgegen.

Denn das katholische Leben in unserem Lande ist noch sehr intensiv. Will man Beweise dafür? Man braucht nur zu beachten, mit welcher Begeisterung man überall im Lande das 25. Jahresfest der katholischen Regierung feiert, mit welcher Rührigkeit man sich auf den großen congrès national des œuvres catholiques vorbereitet, der vom 23.—26. September d. J. in Mecheln tagen wird, mit wieviel Glanz man vor einigen Monaten die 75. Jahrfeier[1] der Wiedererrichtung der Universität Löwen gefeiert hat. Diese Alma mater ist in der Tat Kopf und Herz der katholischen Partei in Belgien. Die Mehrzahl unserer jetzigen Bischöfe und Minister, fast alle unsere Politiker oder Männer des öffentlichen Lebens haben sich hier für das Leben und für den Kampf geschult und haben hier ihre religiösen Überzeugungen gefestigt. Die Katholiken wissen das und machen sich deshalb eine Pflicht und eine Ehre daraus, mit ihrem eigenen Gelde und um den Preis großer Opfer diese schöne Anstalt zu unterhalten, die ihr Werk, ihre Stärke und ihr Stolz ist!

Mit großem Bedauern haben unsere Bischöfe Ende Juli das aus Gesundheitsrücksichten eingereichte Abschiedsgesuch von Msgr. A. Hebbelynck als Rektor der katholischen Universität angenommen. Sie haben an seine Stelle ernannt den Kanonikus P. Ladeuze, Doktor der Theologie, Professor der Bibelwissenschaft (Neues Testament) und Patrologie, Leiter des Kollegs vom Hl. Geiste an der Universität Löwen. Der neue Rektor — dessen Ernennung im ganzen Lande mit Freuden aufgenommen wurde — ist

[1] Bei dieser Gelegenheit wurden mehrere deutsche Gelehrte zu Doktoren honoris causa promoviert. In der theologischen Fakultät: P. Weiß O. P.; in der juristischen Fakultät: Oberlandesgerichtspräsident Spahn; in der philosophischen Fakultät: Dörpfeld, Direktor des deutschen archäologischen Institutes zu Athen, Koethe, Professor an der Universität zu Berlin, Schnütgen, Domkapitular in Cöln, Wiedemann, Universitätsprofessor in Bonn; im Institut supérieur de philosophie (Ecole St. Thomas d'Aquin): Gutberlet, Professor in Fulda.

in der Gelehrtenwelt kein Unbekannter. Er gehört zur besonnen fortschrittlichen Schule eines Lagrange, Hummelauer, van Hoonacker, Peters, Prat und so vieler anderer, die bedeutend dazu beigetragen haben, das Ansehen der Bibelstudien zu steigern, durch Anwendung der modernen wissenschaftlichen Methoden auf das Studium der Hl. Schrift. Durch die sehr beachtenswerten Aufsätze, die er in der Revue biblique, der Revue d'histoire ecclésiastique und der Brüsseler Revue apologétique und anderswo veröffentlichte, hat er sich unter den katholischen Exegeten der Gegenwart schnell einen Namen erworben und ist hochgeschätzt wegen seiner strengen Orthodoxie wie seiner glühenden Wahrheitsliebe, seines sicheren Urteils, seiner gründlichen Gelehrsamkeit, seines gerechten und geraden Sinnes und seiner klaren, logischen und gesunden Denkungsart. Aber nur diejenigen, die ihn aus der Nähe kennen gelernt haben, wissen, wie er unwiderstehlich alle an sich zieht, die ihm nahetreten, und zwar durch seine gewinnende Liebenswürdigkeit, seine angenehme Art, sein ständiges Beispiel von Frömmigkeit und Arbeit ebensosehr wie durch seine hohe Geistesbildung. Alles läßt hoffen, daß er der rechte Mann am rechten Platze sein wird.

Eschen (Belgien), 18. August 1909. Prof. August Bruynseels.

Rom und Italien.

Nach dem glänzenden Erfolge der Neuordnung der vatikanischen Pinakothek, die möglich wurde durch eine sorgfältige Nachforschung der in den päpstlichen Gemächern und Palästen aufbewahrten Werke antiker Kunst, hat der Hl. Vater den Plan einer neuen Galerie moderner Kunst gefaßt, die alle Gemälde, Skulpturen und anderen beweglichen Kunstwerke umfassen soll, die ein bedeutendes künstlerisches Interesse bieten und die sich in den Magazinen und Sälen des Vatikans und Laterans zerstreut finden. Sie rühren hauptsächlich her von Geschenken, die man den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. wie auch dem jetzigen Hl. Vater darbrachte bei Gelegenheit der vielen Feste und Jubiläen, die sie begehen konnten. Die Verwirklichung dieses hochsinnigen Planes wird hervorragende Meisterwerke der Kunst den Forschern zur Verfügung stellen. Man ist bereits jetzt mit großem Eifer an der Arbeit. Namentlich gilt das von dem ausgezeichneten Direktor der päpstlichen Galerien, Komm. Cavenaghi, der Nachfolger des seligen L. Seitz geworden ist. Cavenaghi ist die größte Berühmtheit, die Italien in Sachen der Konservations- und Restaurationstechnik der Kunstwerke aufweisen kann. Schon diese Ernennung, die einhellig den Beifall der Kunstkritiker gefunden hat, ist ein neuer Beweis von dem praktischen Sinne und der Sicherheit, womit der Hl. Vater sich die Mitarbeiter für sein Werk aussucht. Als fernere Beweise dafür können die beiden Namen angeführt werden, die für die Leitung des institutum biblicum und des vatikanischen Archivs ausgewählt worden sind. Über das biblische Institut sind unsere Leser bereits hinlänglich unterrichtet.[1] Bezüglich des vatikanischen Archivs könnte der Verlust des Msgr. Wenzel allenfalls als ersetzlich bezeichnet werden; denn sein Nachfolger Msgr. Ugolini und die ihm zur Seite gegebenen Mitarbeiter Msgr. Melampo und Herr Rannuzi sind tatsächlich die Männer, die am meisten mit den Plänen des Verstorbenen vertraut waren und die in würdiger Weise das gewaltige Unternehmen der Inventarisierung und Katalogisierung werden durchführen können, das den Forschern die unerschöpflichen Schätze dieses Archivs immer zugänglicher machen wird. Jeder, der das Archiv benutzt hat, weiß, daß der einzige zugängliche Katalog derjenige der 2019 Bände der Papstregesten bis auf Clemens VIII. ist, während sich die Bände auf hundert

[1] Vgl. oben S. 477 f., 487 u. 571.

belaufen, die besondere Indizes über spezielle Sektionen enthalten und deren Einzelbestände im Archiv nur schwer festzustellen sind. Mit der Arbeit, die Angaben dieser Inventare zu sammeln, zu vergleichen und zu ordnen, ist seit langer Zeit das ganze Kollegium der Skriptoren des Archivs beschäftigt. Eine gewaltige Arbeitsmasse ist bereits geleistet; so sind z. B. die schedulae von Garampi, der damit begonnen hatte, die Urkunden nach den Diözesen, auf die sie sich beziehen, zu ordnen, schon fast ganz aufs genaueste ergänzt unter der Leitung Wenzels: es handelt sich da um eine außergewöhnlich große Arbeit, deren Veröffentlichung einmal sicherlich die gelehrte Welt in Staunen setzen wird. Es ist zu beklagen, daß gerade der Tod ihres Hauptleiters die Gelegenheit bieten muß, die Aufmerksamkeit der Historiker darauf zu lenken.

Ich bin in der Lage, einige bestimmte Angaben zu machen von einer anderen ebenfalls großen Arbeit, die in Vorbereitung ist, und die vielleicht ein allgemeineres Interesse hat, nämlich von der Revision der Vulgata, die bekanntlich den Benediktinern unter Leitung des Dom A. Gasquet anvertraut ist. Gerade in diesen Tagen hat die Kommission eine Broschüre veröffentlicht, die den Stand der Frage und Arbeiten darlegt.[1] Die Kommission, die in dem internationalen Kollegium S. Anselmi ihren Sitz hat, hat als Ziel ihrer Arbeiten ins Auge gefaßt, „den genauen Text der lateinischen, von Hieronymus im 4. Jahrhundert verfertigten Übersetzung" mit allen Hilfsmitteln der Kritik und der Wissenschaft wiederzufinden und wiederzugeben, nicht etwa also einen neuen Text zu bieten. Eine gewissenhafte Kritik der hieronymianischen Übersetzung kann offenbar nicht unternommen werden, wenn man nicht zuvor ihren genauen und authentischen Text hat. Um dieses Ziel zu erreichen, hat die Kommission einen Weg betreten, der zwar langwierig und sehr schwer ist, aber schließlich ganz allein die Möglichkeit bietet, zu einem ernsthaft wissenschaftlichen Ergebnisse zu gelangen: es sind nämlich 360 Exemplare der klementinischen Ausgabe der Vulgata in einer solchen Weise gedruckt worden, daß 2/3 jeder Seite weiß bleiben und der Text ohne irgendeine Angabe von Kapiteln, Unterabteilungen oder Versen auch bezüglich der Orthographie genau einem Manuskripte gleicht. Der weiße Raum ist für die Kollationierung bestimmt, die in jedes Exemplar auf Grund einer der lateinischen Bibelhandschriften einzutragen ist, die in den verschiedenen Bibliotheken Europas aufbewahrt liegen. Die ersten 12 Monate waren notwendig für die Herrichtung der Exemplare, die ganz auf Kosten des Hl. Vaters geschieht. Augenblicklich arbeitet man eifrig an der Kollationierung. Es sind bis jetzt folgende Kodizes vollständig verglichen: Ottob. lat. (saec. V.) Pentat.; Brit. Mus. 24142 (saec. IX) Pentat.; St. Gall. 44, 77, 711 (3 Teile des berühmten codex Hartmoti aus dem 9. Jahrhundert), mit den Büchern der Könige, Ezechiel, Daniel, 12 kleinen Propheten und dem Matthäusevangelium; Ambrosian. 196 inf. (saec. IX) mit den Briefen Pauli. Weiterhin ist bereits die Kollationierung des psalterium gallicanum und romanum und des psalterium iuxta Hebraeos zu Ende geführt. Außerdem ist schon gut vorangeschritten 1. der Katalog sämtlicher lateinischen Handschriften der Hl. Schrift, die in den Bibliotheken Europas aufbewahrt sind und die verglichen werden müssen, und 2. eine interessante Studie über die Varianten der capitula in eben diesen Kodizes. Diese beiden Arbeiten werden separat herausgegeben werden: die Kollationierung ist dazu bestimmt, das Material für die definitive Vergleichung und Herausgabe des Textes zu bieten. Es wird, soweit man voraussieht, eine Arbeit von 10 Jahren nötig sein mit einer jährlichen Subvention von 25000 Lire. Einen Teil dieser Subvention erwartet man von den Beiträgen des katholischen Volkes, und diese Erwartung ist nicht zu

[1] La Revision de la Vulgate. Exposé de la question et de l'état des travaux. Rome, College s. Anselme 1909, 8°, 20 S.

gewagt, wenn man sich daran erinnert, daß von Soden 400000 ℳ von einer Dame allein bekommen hat für seine kritische Ausgabe des griechischen Textes des Neuen Testamentes. Jeder, dem die Ehre der katholischen Kirche am Herzen liegt, wird sich eine Pflicht daraus machen, nach seinen Kräften dazu beizusteuern.

Der Anfang des neuen Schuljahres steht bevor. Es werden schon allerhand interessante Neuerungen und Verbesserungen an den päpstlichen Universitäten bekannt. Z. B. an Sant' Apollinare wird man die Verpflichtung einführen, zum Zwecke der Doktorpromotion eine schriftliche Dissertation einzureichen, die im letzten Studienjahre im Einverständnis mit den betreffenden Professoren verfaßt sein muß, während man bis dahin das alte System verfolgte, im Examenstermin die Thesen zu behandeln, die in der Schule unter Klausur ohne Hilfe von Büchern geschrieben wurden. Über andere Reformen werde ich s. Z. berichten.

Es ist vielleicht recht interessant, die Rechtsgewohnheit zu beachten, die in der Rota Romana jetzt inbezug auf die Prozeßkosten eingeführt wurde. Diese werden nämlich weiterhin nicht mehr von dem unterliegenden Teile zu tragen sein, abgesehen von dem Falle, daß er „temere litiget“: in den gewöhnlichen Fällen werden die Kosten auf die Parteien verteilt werden. Das entspricht einem klugen Billigkeitsprinzip, das die neue Rota zu befolgen scheint im Gegensatz zur alten Rota, welche vollständig die Normen des strengen Rechtes festhielt. Die Verbesserung ist mit wahrer Genugtuung zu begrüßen.

Bezüglich der italienischen Kirchenpolitik ist kaum etwas Interessantes zu berichten. Nur in den ersten Tagen machte die äußerste Linke bei der Etatberatung den Versuch eines neuen Angriffes auf die religiösen Genossenschaften und ein wenig Kulturkampf. Aber das wurde sofort erstickt durch die Kammermehrheit und durch die ernste Erklärung des Ministerpräsidenten Giolitti, er wolle die Freiheit aller respektieren und er wundere sich höchlichst, daß die Angriffe auf die Freiheit von einer Seite kämen, die sich gerade als deren Beschützerin ausgäbe. Eine verdiente Lektion, die das ganze Land und auch die auswärtige Presse mit Beifall aufgenommen hat.

Rom, 7. September 1909.

Dr. Ubaldo Mannucci, Professor der Theologie.

Missionswesen.

Die Missionsergebnisse in den asiatischen Kulturländern während der letzten vier Jahrhunderte sind unleugbar gering. Nicht selten findet diese Tatsache Verwendung, um pessimistische Anschauungen bezüglich der heutigen Mission zu rechtfertigen. Indes lehrt die Kenntnis des geschichtlichen Werdeganges die Mißerfolge der Vergangenheit begreifen und rechtfertigt die Hoffnungen der gegenwärtigen Mission. Wie lehrreich ist beispielsweise die kampfbewegte, an dramatischen Konflikten so reiche Missionsgeschichte **Vorderindiens.**[1] 1498 setzten die Portugiesen ihren Fuß auf indischen Boden. Nach gut einem Jahrzehnt war den Arabern die Herrschaft über die Westküste und die indische See entrissen. Ein Jahrhundert machtvoller Ausbreitung und glanzvoller Herrschaft ist den Portugiesen vergönnt, und soweit die portugiesische Flagge weht, breitet sich, vielfach unter heftigen Kämpfen mit dem Hinduismus, die Religion Christi aus. Die heute noch bestehenden großen Christengemeinden von Bombay über Goa bis zur Südspitze Indiens und Madras sind die Frucht der Mission unter dem portugiesischen Protektorat. Und wo Portugals Name nichts mehr gilt, wo die Ausländer gleich den Parias ver-

[1] Vgl. meine soeben erschienene Schrift: „Die Mission in Vorderindien und und Britisch-Hinterindien“ (Steyl, Verlag der Missionsdruckerei).

achtet sind, da brechen die Nachfolger eines Xavier, ein de Nobili, Beschi, Aquaviva sich Bahn, hier als Sanjaſi (Büßer) höherer Abkunft, dort als Vermittler abendländischer Bildung auftretend, und es gelingt ihnen, auch aus der stolzen Brahmanenkaste Jünger Jesu zu gewinnen.[1] Um das Jahr 1700 mochte sich die Zahl der katholischen Inder auf eine starke Million belaufen, und die allmähliche Christianisierung einer großen Teiles von Vorderindien schien gesichert, wenn Portugal seine Vormacht hätte behaupten können. Doch traten im 17. und 18. Jahrhundert England, Holland und Frankreich erfolgreich als Rivalen Portugals auf und ließen von dem einst so mächtigen indoportugiesischen Kolonialreich nur noch kümmerliche Reste bestehen. Das bedeutete einen unersetzlichen Verlust für die katholische und den Beginn des langsam steigenden Übergewichts der protestantischen Mission. Von den Engländern wurden die Katholiken bedrückt, von den Niederländern auf Ceylon gewaltsam zum Abfall vom Glauben gezwungen. Eine blutige Christenverfolgung unter Sultan Tippu Sahib von 1782—1799, Pest, Hungersnot und die erbitterten Kolonialkämpfe zwischen Franzosen, Briten und Indern verwüsteten die katholischen Gemeinden. Weniger gefahrvoll für den Bestand der Kirche, wenn auch sehr störend war der 1744 beigelegte Ritenstreit, in dem die Jesuiten unterlagen. Schlimme Folgen hatte dagegen die Vertreibung der Jesuiten durch Pombal (1759) und der fast durch das ganze neunzehnte Jahrhundert fortgesetzte Kampf, den Portugal um die Aufrechterhaltung seiner Protektoratsrechte führte, ohne imstande oder willens zu sein, für die Erfüllung seiner Protektoratspflichten einen Finger zu rühren. Unwürdige Bischöfe erteilten Hunderten unberufener und unvorbereiteter Eingebornen die Priesterweihe, um das Schisma aufrechtzuerhalten. Der Kampf gegen diese goanesischen Priester beanspruchte einen großen Teil der Zeit und Kraft der Missionare, als die Kirche nach 1830 wieder darangehen konnte, auch dem indischen Missionsfelde wieder mehr Sorge zu widmen. Erst 1886 wurde der Protektoratsstreit durch Leo XIII. beigelegt. Auch sonst genießt die Kirche in neuerer Zeit verhältnismäßig große Bewegungsfreiheit, und sie vermöchte, wie die Erfahrungen mehr als einer Mission beweisen, namentlich unter dem nichthinduistischen Teil der Bevölkerung schon in Bälde bedeutende Erfolge zu erzielen. Leider wird das jetzige Missionspersonal (ca. 1024 ausländische, 1600 einheimische Priester) ganz überwiegend von der Seelsorge für die Christen (etwa 2300000) und von der Schultätigkeit in Anspruch genommen, so daß eine erhebliche Vermehrung der Kräfte und Mittel vonnöten ist, wenn die Missionsgelegenheiten der Gegenwart entsprechend ausgenutzt werden sollen.

Die Missionstätigkeit der Pariser Missionare in **Japan** hat in den letzten Jahren wiederholt eine minder günstige Beurteilung erfahren. Tatsächlich ist es den finanziell unvergleichlich bessergestellten amerikanischen und englischen Missionaren gelungen, den protestantischen Missionen größeren Einfluß auf das öffentliche Leben zu erringen. Um so lieber geben wir das Urteil eines offenbar wohlunterrichteten Deutschen über die Pariser Missionare wieder, welches ihren wirklichen Verdiensten und ihrer gediegenen Missionsarbeit gerechte Anerkennung zollt. Derselbe erörtert im „Ostasiat. Lloyd" vom vom 28. Mai (S. 1062) die Frage: „Sollen wir Deutsche mehr Japanisch lernen?" und bespricht dabei die Sprachkenntnisse der in Japan weilenden Ausländer: „Gehen wir zu den Missionaren über, so ist wohl die Krone der Sprachkenntnis und der Vertraut-

[1] Die in meiner vorgenannten Schrift geäußerte Vermutung, daß die Zahl der getauften Brahmanen nicht hoch gestiegen sei, wird neuerdings von P. Suau S. I. (Études 1909, 853) bestätigt. Ein Jahr, nachdem de Nobili Madura verlassen, zählte man 1000 katholische Brahmanen, immerhin angesichts der Schwierigkeiten und im Vergleich mit dem heutigen Stande der Brahmanenmission in Madura ein höchst achtungswerter Erfolg.

heit mit dem japanischen Volke den römisch-katholischen Missionaren zuzuerteilen. Die katholischen Orden und der Apostolische Stuhl senden ihre Missionare, die sich ihnen mit Leib und Seele verschrieben haben, in der Regel auf Lebenszeit an einen Ort im Inlande. Sie erhalten ganz geringes Gehalt und sind genötigt, wie Japaner zu leben und mit dem Volke wie Japaner zu verkehren. Wir haben ehrwürdige alte Herren kennen gelernt, die seit Jahrzehnten an demselben Ort gelebt hatten, die jeden Weg und Steg in der Gegend, jedes Haus und jeden Bewohner in den Dörfern kannten, die ihren Pflegebefohlenen mit Rat und Tat in ihren geistigen und bürgerlichen Nöten beistanden, und denen von ihren Gemeinden unbegrenzte Hochachtung, Verehrung und Liebe entgegengebracht wurde. Diese katholischen Missionare, die meist romanischer Abstammung sind, beherrschen die japanische Volkssprache in ihren Dialekten und Mundarten in meisterhafter Weise. Nächst den römischen Katholiken dürften die amerikanischen Missionsgesellschaften am besten für die sprachliche Ausbildung ihrer Missionare sorgen. Ihr Reichtum an Geld und Menschenmaterial gestattet es ihnen, den Missionen eine längere Lernzeit, die der der englischen Diplomaten und Offiziere ähnelt, zu gewähren, so daß die meisten amerikanischen Missionare in japanischer Sprache predigen und sich zum mindesten leidlich mit den Japanern verständigen können. Die wenig sorgfältige Auswahl der nach Japan geschickten amerikanischen Missionare aber, ihre in der Regel nicht ausreichende theologische und allgemeine Bildung und der allzu häufige Wechsel infolge der kurzen Kontrakte lassen die amerikanischen Missionare nicht annähernd so große und vor allem nicht so tiefgehende und nachhaltige Erfolge erzielen wie die römischen Katholiken."

Der südliche Teil von **Deutsch-Südwestafrika** wurde vom Vikariat Oranje-Fluß getrennt und zur selbständigen Präfektur erhoben (vgl. oben S. 511). Entsprechend dem schon seit 1903 wiederholt gestellten Antrag der Väter vom Hl. Geist hat die Propaganda nunmehr auch den nördlichen Teil des ausgedehnten Vikariats Oubangui als Präfektur Oubangui-Schari zur Präfektur erhoben, um die Evangelisation dieser im innersten Afrika gelegenen und vom Islam bedrohten Gegend zu erleichtern.

Wangeroog (Nordsee), 30. August 1909. F. Schwager S. V. D.





Die Verspottung Christi.

Eine religions- und kulturhistorische Studie.

Von Lect. phil. Hadrianus Allroggen O. F. M., Kolleg Harreveld in Holland.

Die Geschichtlichkeit der Verspottungsszene vor Pilatus hat man von rationalistischer Seite aus verschiedenen Gründen bezweifelt und geleugnet. Man glaubte, dieses disziplinlose Treiben der Soldaten widerspreche der Würde des römischen Namens und Heeres, und der Akt sei überhaupt ungesetzlich und darum unannehmbar. Tatsächlich berichten nur Matthäus und Markus die Szene mit ungefähr gleichen Worten, während Lukas, wohl mit Rücksicht auf römische Christen, darüber schweigt, und Johannes in einem anderen Zusammenhange den Vorgang in gekürzter, weil ergänzender Form erwähnt. Zieht man die Synoptiker allein in Betracht, wie es von den Anhängern der sog. höheren Kritik geschieht, so hat es allerdings den Anschein, als ob nach dem endgültigen Urteilsspruch und der Geißelung[1] die Soldaten sich erst noch die unrechtmäßige Verspottung erlaubten. Man hat deshalb den Bericht als ein Einschiebsel betrachtet, als „Erdichtung aus dem Charakter der Soldateska heraus",[2] „als legendarisches Seitenstück zu der Dichtung von der Verspottung im Synedrium,"[3] „als dramatisch-gewaltiger Ausdruck des heiligen Schmerzes über die Erniedrigung und Verlassenheit Christi in seinen letzten Stunden".[4]

Diese Schwierigkeiten und vermeintlichen Widersprüche zu lösen, die Haltlosigkeit der Gründe zur Leugnung der Geschichtlichkeit dieser Szene nachzuweisen, und so dem evangelischen Bericht historische Glaubwürdigkeit zu sichern, haben theologische und philologische Forscher auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenem Erfolge sich bemüht. Teils glaubte man durch eine bloß natürliche Erklärung, d. h. aus psychologischen Motiven, die Schwierigkeiten zu heben, teils wollte man in der Verhöhnung Christi eine Reminiszenz aus der Saturnalienfeier erkennen oder einen Gebrauch aus den orientalischen Sacäen, teils betrachtete man die ganze Verspottung als einen Mimus. In den folgenden

---

[1] Mt. 27, 26: τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκε, ἵνα σταυρωθῇ. Mk. 15, 15: καὶ παρέδωκε τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας, ἵνα σταυρωθῇ.

[2] Wilh. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. 1893, S. 109.

[3] P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu. 1904. II. S. 396.

[4] Herm. Reich, Der König mit der Dornenkrone. 1905. S. 4.

Ausführungen wollen wir auf diese vier verschiedenen Ansichten einzeln genauer eingehen.

Es liegt zunächst nahe, eine ganz natürliche Erklärung des Vorganges aus psychologischen Motiven heraus zu suchen, wie es früher geschehen ist und neuerdings wieder von Geffcken[1] und Karstner[2], obschon ersterer trotz der natürlichen Erklärung doch die Geschichtlichkeit in Frage stellt, und „die Szene im Kasernenhof wie eine Weiterbildung, eine Art verstärkter Dublette des Vorganges vor dem hohen Rat" ansieht. Oft hat der Heiland von seinem Königtum gesprochen, in den Leidenstagen spielt diese Frage wiederholt eine große Rolle (Lk. 23, 2. 3; Mt. 27, 11; Mk. 15, 2; Jo. 18, 33), Herodes hat ihn wegen der prätendierten Königswürde verspotten lassen, Pilatus selbst charakterisierte ihn durch die Kreuzesaufschrift als „König der Juden". „Was ist nun natürlicher, als daß die Soldaten den angeblichen Judenkönig zur Zielscheibe ihres Spottes machen. Analoge Fälle kommen mutatis mutandis auch heute öfters vor, besonders beim gewöhnlichen Volke, sobald jemand Anspruch macht, geehrt und respektiert zu werden, oder auch nur dahingehende Worte fallen läßt, zumal wenn sein ganzes Äußere im schreienden Gegensatz zu seinen Behauptungen steht. Und das war bei Jesus scheinbar der Fall. Ist es da nicht begreiflich, daß wenigstens ein Soldat von der ganzen Kohorte zur Scherzlust gereizt wurde? Und machte erst einer den Anfang, so mußte das, wie erklärlich, bei seinen Kameraden Beifall und Nacheiferung wecken. Alle weiteren Details, die uns die hl. Schriftsteller so plastisch schildern, ergeben sich wie von selbst und können in verhältnismäßig kurzer Zeit ganz regellos erfolgt sein."[3] — Im Sinne der erwähnten Kritiker ist es doch fraglich, ob alle erhobenen Schwierigkeiten, z. B. der Ungesetzlichkeit, der Unverträglichkeit mit der römischen Würde u. a., durch sie allein gelöst werden können. Auch Brückner[4] bemerkt zu den Ausführungen von Geffcken: „Geffcken glaubt die Verhöhnung Jesu völlig aus der Tatsache erklären zu können, daß er der König der Juden sein wollte. Wenn nur diese Tatsache so fest stünde! Die Religionsgeschichte wird hier wohl doch das letzte Wort zu sprechen haben." Für solche also, die eine nur natürliche Erklärung als nicht genügend ansehen, wird es nötig sein, die Geschichtlichkeit aus anderen Gründen nachzuweisen; wir werden aber bei Erklärung der Mimushypothese auf diese Ansicht zurückkommen.

Andere Versuche zur Ausräumung der Schwierigkeiten begannen mit der Veröffentlichung der neugefundenen Märtyrerakten des hl. Dasius durch den Genter Universitätsprofessor F. Cumont.[5] Der Inhalt dieser Akten ist kurz

---

[1] J. Geffcken, Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte, in Hermes, Zeitschrift f. klass. Phil. 1906. S. 220 ff.

[2] K. Karstner, Christi Dornenkrönung und Verspottung durch die römische Soldateska, in Bibl. Zeitschr. 1908. S. 378 ff.

[3] Karstner, S. 392.

[4] Theologischer Jahresbericht, herausgeg. von G. Krüger u. W. Koehler. Berlin 1907. 3, 278.

[5] Analecta Bollandiana XVI. 3. 1897. Die Hauptstelle lautet: „Τῶν ἀθεμίτων ἱεροσύλων βασιλευόντων Μαξιμιανοῦ καὶ Διοκλητιανοῦ ἦν ἐν καιροῖς ἐκείνοις συνήθεια τοιαύτη ἐν τοῖς τάγμασι τῶν στρατιωτῶν, ὥστε καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τοῦ Κρόνου τὴν ἐπίσημον ἑορτὴν ἐκτελέσαι σεμνοτέραν παρὰ τὰς ἄλλας ἡμέρας. Ἐπεὶ οὖν ἕκαστος ὥσπερ εὐκταῖον ἱεροσυλίαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ ἐποίει — ᾧτινι γὰρ ὁ τόπος ἐλάγχανεν κομιζόμενος βασιλικὸν ἔνδυμα προίων κατά τὴν αὐτοῦ

folgender: die römischen Soldaten in dem Standlager zu Durostorum in Niedermösien, dem heutigen Silistria am Unterlauf der Donau, feierten jährlich ein Fest zu Ehren des Kronos. Es wurde ein junger wohlgestalteter Mensch aus der Reihe der Soldaten durchs Los gewählt, der mit zahlreichem Gefolge, in feierlichem Aufzuge, angetan mit der Königskleidung als Kronos daherschritt. So durfte er 30 Tage lang in der zügellosesten Weise sich allen Lüsten und Ausschweifungen überlassen, nach deren Verlauf er durchs Schwert als Opfer für Kronos starb. Als nun im Jahre 303 während der Herrschaft des Diokletian und Maximian das Los auf Dasius fiel, und die Soldaten ihn umringten und zur Annahme der Wahl bestimmen wollten, da bekannte er sich als Christ, indem er überlegte, daß es für ihn heilsamer und ruhmvoller sei als Märtyrer zu sterben als für Kronos.[1] Man führte ihn vor den Legaten Bassus, aber er weigerte sich, den Kaiserbildern[2] göttliche Ehren zu erweisen, und wurde deshalb am 20. Nov. nach vielen Qualen enthauptet. Cumont[3] macht aufmerksam auf die Übereinstimmung der allgemeinen Angaben der Akten mit gewissen religiösen Übungen der Römer und glaubt, manche hier erwähnten Gebräuche könnten zur Aufklärung der römischen Saturnalien dienen. Parmentier[4] suchte indes in seiner Abhandlung „Le roi des Saturnales“ in den Dasiusakten eine Verbindung der asiatischen Sacäen mit den römischen Saturnalien nachzuweisen, und diese Auslegung fand auch Cumonts Beifall.[5] Angeregt durch diese Veröffentlichungen ließ Wendland[6] die Abhandlung erscheinen „Jesus als Saturnalienkönig“, worin er die Dasiusakten für das Verständnis der Verspottungsszene bei Mk. 15, 16 – 20 zu verwerten suchte und darlegte, daß diese nichts anderes sei als eine Nachahmung des Saturnaliengebrauches. Vergegenwärtigen wir uns aber die Feier der Saturnalien, so

---

τοῦ Κρόνου ὁμοιότητα εἶτ᾽ οὖν ἰδέαν δημοσίας ἐπὶ παντὸς τοῦ δήμου μετὰ ἀναιδοῦς καὶ ἀνεπαισχύντου ἀξίας ἐπεμβαίνων μετὰ πλήθους στρατιωτῶν ἔχων ἄδειαν συγκεχωρημένην ἐπὶ ἡμέρας τριάκοντα ἔπραττεν ἀθεμίτους καὶ αἰσχρὰς ἐπιθυμίας καὶ ἐνέτρυφα διαβολικαῖς ἡδοναῖς. Πληρουμένων δὲ τῶν τριάκοντα ἡμερῶν πέρας ἐδέχετο ἡ ἑορτὴ τοῦ Κρόνου, καὶ ὡσανεὶ ἡ εὐκτεία αὐτὴ αὐτῶν ἑορτή. Τότε αὐτος ὁ τὸ βασιλικὸν ἐπιφερόμενος σχῆμα ἐπιτελέσας τὰ κατὰ συνήθειαν ἄσεμνα καὶ ἄθεσμα παίγνια παραχρῆμα τοῖς ἀνωνύμοις καὶ μυσαροῖς εἰδώλοις προσεκόμιζεν ἑαυτὸν σπονδὴν ἀναιρόμενος ὑπὸ μαχαίρας.

[1] *Σοφὸς ὑπάρχων . . . ταῦτα ἐν τῇ αὐτοῦ διανοίᾳ διελογίζετο· Ἐὰν ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις τῆς ματαίας ταύτης καὶ ἀπρεποῦς συνηθείας φροντίσω πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων τιμήν, ἥνπερ ἡ τῶν χριστιανῶν πίστις βδελύττεται καὶ κωλύει, ἐμαυτὸν εἰς ἀπώλειαν αἰώνιον παραδίδωμι· οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ τῆς προσκαίρου ταύτης ζωῆς ὀλεθρίως στερίσκομαι· τίς γὰρ ἡ ὠφέλεια ὑπάρξει μετὰ τριάκοντα ἡμέρας, τῶν μυσαρῶν καὶ βδελυκτῶν παιγνίων τοῦ Κρόνου ἐπιτελεσθέντων, τῷ ξίφει με παραδοθῆναι; Ἐπαγγελίᾳ θαρρήσας ὑπὲρ τῆς τιμῆς τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων μαχαίρᾳ παραδίδωμι καὶ μετὰ τὴν τοῦ βίου ἀπαλλαγὴν τῷ αἰωνίῳ πυρὶ παραπεμφθήσομαι. Βέλτιόν μοί ἐστιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὀλίγας ὑπομεῖναι βασάνους καὶ τιμωρίας καὶ μετὰ θάνατον ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω μετὰ πάντων τῶν ἁγίων.*

[2] *Βάσσος ὁ λεγᾶτος ἔφη· Δεήθητι τοῖς ἴχνεσιν* (= signis) *τῶν δεσποτῶν ἡμῶν τῶν βασιλέων, τῶν τὴν εἰρήνην παρεχόντων καὶ δωρουμένων ἡμῖν τὰ σιτηρέσια* (= annona) *καὶ ἐπὶ βασιλεῦσι τελεία ἡμῶν ἐφ᾽ ἑκάστης ἡμέρας φροντίδα ποιουμένων.*

[3] Analecta XVI, 6.

[4] B. Parmentier, Le roi des Saturnales, in der Revue de phil. XXI. (1897) S. 143 ff.

[5] Revue de phil. S. 149 ff.

[6] P. Wendland, Jesus als Saturnalienkönig, im Hermes XXXIII. (1898) S. 175 ff.

müssen wir gestehen, daß trotz der auffallenden Ähnlichkeiten diese Ansicht nicht unsere Zustimmung finden kann.

Allen saturnalienartigen Festen der verschiedensten Völker ist gemeinsam die Erscheinung, daß die gewohnheits- und gesetzmäßige Ordnung für eine Weile suspendiert wird, was aus dem echt menschlichen Bedürfnis hervorgegangen sein mag, einmal die Zügel schießen zu lassen, weshalb sie auch vorzugsweise Feiertage der Sklaven sind.[1]

Über die älteste Feier der römischen Saturnalien fehlt uns bis jetzt jede sichere Nachricht. Wir haben sie uns als agrarische Feste zu denken, und müssen ihnen daher ein hohes Alter beilegen. Ob sie sich wesentlich von denen unterschieden haben, die im J. 217 v. Chr. graeco ritu eingeführt wurden, ist zweifelhaft. Über letztere Feier, die in eine sakrale und private zerfiel, sind wir genauer orientiert. Die sakrale Feier, der Gottesdienst, fand statt im Tempel am Fuße des kapitolinischen Hügels, vor dem Bilde des Saturn, der nach Analogie des griechischen Kronos eine Sichel in der Hand hielt und dessen Füße mit Wollenbinden umwickelt waren. Die Kulthandlung selbst gibt uns Livius[2] an: lectisternium imperatum (est) et eum lectum senatores straverunt. Das lectisternium bestand darin, daß man den Göttern wie zu einem hl. Mahle pulvinaria oder lectos bereitete, darauf die geputzten und geschminkten Götterbilder oder ihre Büsten (= capita deorum, wahrscheinlich drapierte Wachsmasken) legte und ihnen Speisen von dem Opfer vorsetzte, oder auch von den Mahlzeiten, die gleichzeitig in der ganzen Stadt gehalten wurden (convivium publicum). Wenn Preller-Jordan[3] meint, populär sei der Kultus des Saturn nicht gewesen, so mag das für die örtliche Ausdehnung des ursprünglichen Kultes zutreffen oder für die sakrale Feier überhaupt gelten, nicht aber für die private Feier, die ein allgemeines Freudenfest war, und in den Zeiten der Republik sieben Tage währte, seit Augustus nur noch drei Tage, bis sie von Caligula wieder auf fünf ausgedehnt wurde.[4] Alle öffentlichen und Privatgeschäfte wurden dann eingestellt, Schulen und Kaufläden geschlossen; im Kriege trat Waffenstillstand ein.[5] Durch die Straßen erscholl der Ruf: Io Saturnalia! Bona Saturnalia! Man schmauste, spielte und beschenkte sich mit allerlei Dingen, besonders mit Wachslichtern und tönernen Puppen. Die Sklaven genossen Freiheit und saßen mit ihren Herren zu Tische.[6] So ist das Saturnalienfest im Osten wie im Westen des Reiches bis zum Siege des Christentums und darüber hinaus wohl das populärste und beliebteste Fest des alten Kalenders gewesen, eine Art antiker Karneval, der von allen Ständen, auch beim Heere gefeiert wurde.[7] Unter den Gebräuchen des Festes wird seit der Kaiserzeit auch der erwähnt, durchs Los einen König (= Saturnalicius princeps. Senec. apoc. 8) zu wählen,

---

[1] Vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen. (1906.) S. 36.

[2] Livius, Ab urbe condita XXII, 1, 19.

[3] Röm. Mythol. (1881) II. 10, 1.

[4] Vgl. Macrobius, Saturnaliorum l. I. S. 240. ed. Biponti.

[5] Macrob. Sat. I. 239. 279.

[6] Macrob. Sat. I. 230: Saturnalibus tota servis licentia permittitur. 233: Eumque diem celebrant: per agros urbesque fere omnes — Exercent epulis laeti: famulosque procurant — Quisque suos: nostrique itidem et mos traditus illinc — Iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem. (Nach L. Accius in annalibus suis.)

[7] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer. (1902.) S. 171.

dem sich alle zu fügen hatten. Lukian[1] hat in seinem Dialog „Saturnalien" aus der Zeit der Antonine in witziger Weise den Verlauf eines solchen Spiel- und Trinkfestes geschildert und die Gesetze der Feier aufgestellt. Der König hat die Gewalt, „die anderen mit seltsamen Aufträgen zu necken, z. B. dem einen zu befehlen, mit lauter Stimme über sich selbst zu lästern, einem anderen, im Unterkleide zu tanzen, einem dritten, die Flötenspielerin auf die Schultern zu nehmen und dreimal im Portikus herumzutragen."[2] Der Saturnalienkönig war also im wesentlichen Vorsitzender eines Gelages, der anderen in drolliger, oft in frivol-laszіver Weise kommandierte, dem die Zechgenossen zu gehorchen hatten.

Der Unterschied zwischen diesem Saturnalienkönig und dem verspotteten Heiland fällt sofort in die Augen. Auf mehrere wesentliche Unterschiede macht Lübeck aufmerksam.[3] „Einmal fiel die genannte Feier in eine ganz andere Zeit, und dann war das Amt dieses Festkönigs an sich nicht derart, daß es dem Zwecke der Soldateska dienen, d. h. zur Karikierung und Verhöhnung eines Menschen gebraucht werden konnte. Überdies paßte ein Saturnalienkönig nur in eine Schenke und unter trinkende Gesellen, nicht aber auf einen Kasernenhof und unter nüchternes Militär." Wendland hat jedenfalls nicht an diese römische Feier der Saturnalien gedacht, sondern für seine These die Verschmelzung der Sacäen und Saturnalien als erwiesen angenommen, was keineswegs der Fall ist. Die Möglichkeit einer von Parmentier behaupteten Verbindung der Saturnalien und Sacäen in dem Bericht der Dasiusakten darf man schon auf Grund der Dislokation und Konskriptionsordnung der römischen Truppen, sowie der weiten Verbreitung orientalischer Sklaven auf italischem Boden nicht bestreiten, aber diese Verbindung ist zu wenig nachgewiesen, um daran wissenschaftliche Folgerungen knüpfen zu können. Angenommen jedoch, die Verschmelzung sei Tatsache, so unterscheiden sich doch diese saturnalischen Sacäen des 3. Jahrhunderts wesentlich von den Saturnalien zur Zeit Christi. Ob überhaupt die Sacäen für die Verspottungsszene in Betracht kommen können, wollen wir im folgenden untersuchen.

* * *

Im Anschluß nämlich an die von Parmentier behauptete Verbindung der römischen Saturnalien mit den orientalischen Sacäen veröffentlichte Lic. Hans Vollmer die Schrift: Jesus und das Sacäenopfer,[4] und gab dazu nähere Erklärungen in seiner Abhandlung: Nochmals das Sacäenopfer.[5] Wir besitzen über die Sacäen, die mit den Sakenvölkern[6] in Verbindung stehen sollen,

[1] Lukian, *Τὰ πρὸς Κρόνον* 4.

[2] Vgl. Arrian, Diss. Epict. I, 25: *Ἐν Σατουρναλίοις λέλογχε βασιλεύς· ἔδοξε γὰρ παῖξαι ταύτην τὴν παιδίαν· προστάσσει, Σὺ πίε, Σὺ κέρασον Σὺ ᾆσον, Σὺ ἄπελθε, Σὺ ἐλθέ.*

[3] Konrad Lübeck, Die Dornenkrönung Christi. 1906. S. 21 f.

[4] Lic. Hans Vollmer, Jesus und das Sacäenopfer. Religionsgeschichtliche Streiflichter. Gießen 1905.

[5] Zeitschrift f. neutest. Wissensch. 1907.

[6] Über die Saken berichtet Choirilos bei Strabo S. 303: *νομάδων ἦσαν ἄποικοι Ἀνθρώπων νομίμων.* — Herod. 7, 64, 9: *οἱ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας.* Die Angabe Herod. wird durch die Inschriften des Dareus durchaus bestätigt. In seiner Grabinschrift zu Nakshi-Rustam zählt Dareus drei Sakenstämme auf, die eigentlichen Saken (Sakâ), die Amyrgier (Haumavarkâ) und die spitzhütigen Saken (Sakâ tigrakhaudâ). Bei Ktesias ist Amorges ein Sakenkönig, den Kyros bekriegt. Ihre

mehrere Nachrichten. Strabo[1] erzählt, die Saken wären zu den Kappadokiern am Pontus Euxinus vorgedrungen. Von den Persern (Cyrus) seien sie besiegt, und Cyrus habe den Tag des Sieges der vaterländischen Göttin Anaitis geweiht und Sakäen genannt (*τὰ Σάκαια* oder *Σακαῖα* sc. *ἱερά*, während Hesych s. v. hat *ἡ Σακαία* sc. *ἑορτή*). „Und wo nur ein Tempel dieser Göttin ist, da wird auch das Sacäenfest gefeiert, eine Tag und Nacht fortdauernde bacchische Lustbarkeit, wobei sie, skythisch gekleidet, zusammen trinken, und teils gegeneinander selbst, teils gegen die mittrinkenden Weiber allerhand Mutwillen treiben."

Dion Chrysostomus,[2] dem Christ[3] „ungeschminkte Naturwahrheit", Norden[4] „Ernst der Diktion und kraftvolle Würde" zuschreiben, während Geffcken und nach ihm Karstner ihn „einen phantasievollen Rhetor" nennen, geht in seinem Bericht über Strabo hinaus. In einem Panegyrikus auf Kaiser Trajan fingiert Dion eine Unterredung zwischen Alexander dem Großen und dem Kyniker Diogenes, worin dieser das Fest der Saken in folgender Weise beschreibt. „Sie nehmen einen von den zum Tode bestimmten Gefangenen und setzen ihn auf den Thron des Königs, legen ihm auch das königliche Kleid um und lassen ihn kommandieren, trinken und schwelgen; auch die Kebsweiber des Königs stehen ihm für jene Tage zur Verfügung. Und niemand hindert ihn irgendwie zu tun, was er will. Am Ende aber entkleidet man ihn, geißelt und hängt ihn (*μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν*).[5] Am einfachsten berichtet uns das Fest der Priester des Bel in Babylon Berosos (bei Athenaeus 14 p. 639 C.). *Βήρωσσος ἐν πρώτῳ Βαβυλωνιακῶν τῷ Λώῳ φησὶ μηνὶ ἑκκαιδεκάτῃ* (= am 16–20 Los, d. i. Tammuz, Juli) *ἄγεσθαι ἑορτὴν Σάκαια* [unrichtig *Σακέα*] *προσαγορευομένην ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ἡμέρας πέντε, ἐν αἷς ἔθος εἶναι ἄρχεσθαι τοὺς δεσπότας ὑπὸ τῶν οἰκετῶν ἀφηγεῖσθαί τε τῆς οἰκίας ἕνα αὐτῶν ἐνδεδυκότα στολὴν ὁμοίαν τῇ βασιλικῇ, ὃν καὶ καλεῖσθαι ζωγάνην. Μνημονεύει τῆς ἑορτῆς καὶ Κτησίας ἐν δευτέρῳ Περσικῶν.*

Diese drei Berichte stimmen darin überein, daß sie uns ein privates Freudenfest schildern, dem vielleicht Dion in rhetorischer Weise die entsprechende uralte Kulthandlung eines Menschenopfers beifügt, freilich aus einer Überlieferung sakischer Völker, wo bei den einzelnen Stämmen auch noch das königliche Gewand und die königlichen Kebsweiber eine Rolle spielen konnten, während nach der Übernahme des Festes durch die Perser davon keine Rede mehr sein kann. Vollmer stützt seine Ansicht ganz auf den Bericht Dions, der für ihn allein in Betracht kommen kann wegen der Schilderung des Menschenopfers,

---

früheren Wohnsitze glaubte man am Jaxartes gelegen. Jedoch „reichen zur Bestimmung der Wohnsitze und Nationalität der Saken die Nachrichten der Griechen nicht aus; hier treten die chinesischen Nachrichten (bei denen sie Sök, später Ssee heißen) ergänzend ein, über die ich aber einen Überblick nicht zu gewinnen vermag". E. Meyer, Geschichte des Altertums. I. 2. Aufl. 1909 n. 578 Anm. — Vgl. auch Bd. III. n. 68 ff. — A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients (1906) S. 256 ff.

[1] Strabon, *Γεωγραφικά*. XI. S. 512.

[2] Dion Chrys. or. IV. 66 S. 66 ed. Arnim.

[3] W. Christ, Geschichte der griech. Literatur.[3] S. 718.

[4] E. Norden, Antike Kunstprosa (1898) I. 423.

[5] Ist diese Hinrichtungsart nicht römischer Praxis nachgebildet? *Κρεμάννυμι* ist gebräuchlich für kreuzigen; got. hram-jan kreuzigen, ahd. [hrama] rama = sustentaculum. Vgl. G. Curtius, Griech. Etymologie.[5] S. 150. — W. Prellwitz, Etymolog. Wörterb. (1905) u. Steph. Byz. s. v. *κρεμάννυμι* bezw. *κρέμαμαι*.

in welchem er die Umstände des Leidens und Todes des Heilandes zu erkennen glaubt.[1] Die Überlieferung Dions ist aber zweifelhaft und ungenau, denn aus seiner Rede geht nicht hervor, daß das Menschenopfer noch zu seiner Zeit bestanden habe und für die Dasiusakten in Betracht kommen kann, zumal er den Dialog stattfinden läßt zur Zeit Alexanders. Damit fällt auch die von Vollmer aufgestellte Identifizierung Jesu als Sacäenopfer. — Auch in den Dasiusakten wird man wohl unterscheiden müssen zwischen der Kronosfeier und dem Martyrium. Aus sprachlichen und inneren Gründen ist mit Cumont eine doppelte Textrezension anzunehmen, eine ältere lateinische und eine jüngere griechische. Der griechische Übersetzer hat in panegyrischer Sprache, weil es ihn empörte, daß das Kronosfest auch von Christen mitgefeiert wurde, den Dasius als Vorbild aufgestellt. Dabei hat er dann die Überlieferung aus der Zeit, wo dem Kronos Menschen, vielleicht sogar der König des Festes, geopfert wurden, verwertet, um die Christen vom Feste als einem heidnischen Greuel abzuschrecken. Tatsächlich hat Dasius den Tod erduldet, weil er sich weigerte, den Kaiserbildern (= *τοῖς ἴχνεσιν* signis) göttliche Ehren zu erweisen. Demnach können auch die Dasiusakten im Sinne Vollmers und Parmentiers nicht verwertet werden.[2]

Aber dürfen überhaupt die Sacäen mit dem leidenden Heiland in Verbindung gebracht werden? Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig, auf die Berichte Strabos und Berosos' näher einzugehen.

Strabo hat die Göttin Anaitis in seinem Bericht über die Sacäer erwähnt und gesagt, Cyrus habe nach einem Siege über die Saken diesen Tag des Sieges der vaterländischen Göttin Anaitis geweiht; deshalb werde überall, wo ein Tempel dieser Göttin sei, das Sacäenfest gefeiert. Wer ist nun die Göttin Anaitis? Anâhitâ, (die Form Anaitis ist Hellenisierung des Namens in der Diadochenzeit)[3] ursprünglich Göttin des Wassers,[4] speziell des Oxusstromes, soll schon die Gebiete von Lusiana bis zu den Zagrosgebirgen beherrscht haben, ehe die Stämme der Iranier eingewandert sind. Ihr männliches Korrelat war Apâm-Napât (Neptun), Nabel oder Sproß der Gewässer.[5]

[1] Geffcken (Hermes S. 224), auf den sich auch Karstner (Bibl. Zeitschr. S. 385 f.) beruft, meint, Menschenopfer zur Kaiserzeit, auch „in jener roher werdenden Zeit seien unerhört", und diese Frage sollte man wirklich nicht mehr als Frage gelten lassen. Indes sind m. E. diese Ausstellungen von Geffcken nicht überzeugend genug, um deshalb das von Dion angeführte Menschenopfer leugnen zu können. Wenn man auch gegen die Geschichten von alten regelmäßigen Menschenopfern ein gewisses Mißtrauen hegen kann, so geht doch das Bestreben mancher neueren Forscher unverkennbar dahin, die Geschichtlichkeit der Menschenopfer bei den Kulturvölkern des Abendlandes überhaupt in Frage zu stellen, besonders wenn sie von kirchlichen Schriftstellern bezeugt sind. Es fehlt uns über diesen Gegenstand an einer allseitigen und vorurteilslosen Bearbeitung des Materials. Vgl. J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung (1885) III. S. 190 ff. — G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (1902). — Theoph. Röper, Lucubrationum pontificalium primitiae, Programm des Gymnasiums zu Danzig 1849.

[2] Die Erzählung des Porphyrius (de abst. II. 54) von einem Kronosopfer auf Rhodos, das Lübeck (Die Dornenkrönung Christi S. 26) anführt, darf man m. E. nicht auf die Sacäen deuten trotz des orientalischen Einflusses auf Rhodos. Auch ist die Verehrung der Anaitis auf Rhodos nicht nachgewiesen. Da das Opfer ein zum Tode verurteilter Mensch war, so fand die Hinrichtung statt beim Tempel der „Göttin des halspeinlichen Gerichtes" (Usener, Götternamen S. 51) = Aristobule. Nilsson (S. 35) erklärt das Opfer als einen Pharmakos der bekannten Art.

[3] Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissensch. II. 1380.

[4] K. Buresch, Aus Lydien, S. 128 die Inschrift: *Ἀναείτῳ τῇ ἀπὸ ἱεροῦ ὕδατος*.

[5] G. Hüsing, Der Zagros und seine Völker (1908) S. 27. — E. Meyer, Geschichte des Altertums I. (1909) S. 829.

In dem Religionssystem Zarathustras war Anâhitâ anfangs nicht vertreten, da die monotheistische Gestalt des Ahura-Mazda (= Ormuzd) alles beherrschte, wenigstens zur Blütezeit des Achämenidenreiches, besonders unter Dareus, der in seinen Inschriften nur ihn nennt. Zur Zeit aber des ersten Verfalles des Achämenidenreiches, als nämlich das medo-persische Reich sich ausbreitete über Kleinasien und mit anderen, meist überlegenen Kulturen in Berührung kam, begann sich ein Polytheismus zu entfalten, der uns im jüngeren Avesta begegnet. Die Erscheinung mag zusammenhängen mit dem Hervortreten mächtiger Adelsgeschlechter unter den späteren Achämeniden, zu denen auch die Könige gehörten,[1] die ihre eigenen Götter hatten noch aus der Zeit vor dem Auftreten Zarathustras. Zu den neu hinzugekommenen Gottheiten gehören vor allen Mithra und Ardvi-Çura. Letztere, als Göttin des Naturlebens und der Fruchtbarkeit, wurde erst berühmt, als sie mit der von Artaxerxes II. Mnemon eingeführten semitisch-babylonischen Göttin Anâhitâ zu der Gottheit Ardrišura-Anâhitâ verschmolz.[2] Von Artaxerxes ist „das Bild der Aphrodite Anaitis in Babylon, Susa, Egbatana, in Persepolis, Baktra, Damaskus und Sardes aufgestellt worden" (Berosos Fr. 16). Mit der den Griechen eigenen Neigung, in den Göttern der Fremde die eigenen wiederzufinden, verschmolzen sie Anâhitâ mit ihrem Typus entsprechenden Gottheiten bezw. ihren Hypostasen, woraus wir anderseits wieder entnehmen können, wie die Griechen das Wesen Anâhitâs auffaßten.

Zunächst hat man sie der Artemis gleichgestellt, wie überhaupt „keine griechische Göttin den barbarischen ähnlicher erschien und keine so vielen kleinasiatischen und thrakischen Gottheiten gleichgestellt worden ist als Artemis"[3]; daher auch die Bezeichnung als Artemis *Περσεία, Περσία, Περσική*.[4] Der Grund zu dieser Gleichgestellung wird liegen in der Übereinstimmung beider als ursprünglicher Naturgottheiten, daher denn auch Anâhitâ vornehmlich der mit Artemis schon früh verschmolzenen ephesinischen Naturgöttin, sowie der taurischen Artemis identifiziert wurde.[5] Zu betonen ist jedoch hierbei, daß

---

[1] Vgl. O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte (1906) Bd. II. S. 1593 f.

[2] Den semitisch-babylonischen Ursprung nimmt unter anderen z. B. Schrader an (Keilinschr. u. A. T. [1903] 442). Cumont (cf. Pauly-Wissowa I. 2030 u. Supplem. I. s. v. Anat.) denkt wie Lenorment (Commentaire de Bérose (1872) S. 157 f.) und Hoffmann (Akten persischer Martyrer. 1880. Anm. 1162) an die semitische Kriegsgöttin Anat, die in den Keilinschriften von Persepolis als Anâhitâ bezeichnet wird, aber E. Meyer (Z. der morgenl. Gesellsch. XXXI. 1887. S. 716 — Roschers Lexikon s. v. Anaitis) und O. Gruppe (Griech. Mythol. S. 1594. Anm. 1) erklären die Zusammenstellung mit Anat, Tut, Neit usw. für unhaltbar. Der Name ist in der babylonischen Literatur noch nicht ermittelt. P. D. Chantepie de la Saussaye (Lehrbuch der Religionsgesch. 1905. II. S. 197) glaubt ihn zu erkennen in dem assyrischen Anatu, dem Beinamen der Jštar. Den babylonischen Ursprung erwähnt schon Herodot I. 131, nur hat er die Namen Anâhitâ und Mitra offenbar verwechselt. cf. E. Meyer, Gesch. d. Altert. III. n. 78 — O. Gruppe, Mythol. II. S. 1594. 1.) Sowohl ihr Kult, der nach Strabo (XI. 532) mit hl. Prostitutionen verbunden ist, als auch ihre Darstellung (Yasht 5, 126 f.) weisen auf eine Form des Jštar (Mylitta) — Aštarte = Kultus hin.

[3] Gruppe II. S. 1265. — Vgl. Neue Jahrb. für d. klass. Altertum (1907), der Artemisdienst in Olympia und Umgegend, S. 98 u. Anm. 3.

[4] Pauly-Wissowa II. 1397. — Preller-Robert S. 332.

[5] Vgl. E. Meyer in Roschers Lexikon s. v. Anaitis — die Zusammenstellung der Artemis Tauropolos mit der taurischen Göttin datiert erst seit Euripides. — Wie im Kult einer Naturgottheit in der Regel alte Menschenopfer sich nachweisen lassen, so auch im Kult der Artemis als *Ἀριστοβούλη, Πατμία, Ταυροπόλος, Λαφρία* u. a., die meist

der Kult der Anâhitâ-Artemis der historischen Zeit angehört,[1] und daß ein Menschenopfer weder für diese Hypostase noch im babylonisch-persischen Kult der Anâhitâ bezeugt ist.

Ferner ist Anâhitâ auf Grund ihres ursprünglichen Wesens als Naturgottheit schon früh der Muttergöttin Istar assimiliert worden,[2] die um ihren Geliebten Tammuz trauert und den sie aus der Unterwelt rettet („Höllenfahrt der Istar").[3] Tammuz ist ursprünglich der Gott der Frühlingsvegetation, der in seinem Monat Tammuz-Duuzu, d. i. Juni-Juli hinstirbt, wenn er in die Unterwelt hinabsteigt.[4]

Ebenso ist Anâhitâ — und sogar schon früher als der griech. Artemis — assimiliert worden der Kybele, der Ma, der Magna Mater (*Μήτηρ θεῶν*),[5] die um Attis trauert, welcher oft mit Sabazios, Men, Tammuz und Adonis verschmilzt.[6]

Endlich begegnet uns noch die Hypostase Anâhitâ-Aphrodite,[7] die um Adonis trauert. Aphrodite ist — vielleicht sogar der Name — orientalischen Ursprunges, obgleich neuerdings F. Dümmler[8] einen thessalischen Ursprung hat nachweisen wollen und den kyprisch-orientalischen Ursprung der Adonien bezweifelt hat. „Der griechische Adoniskult ist orientalischen Ursprunges. Wenngleich die griechischen Berichte über den Adoniskult in Einzelheiten weit auseinandergehen, so liegt doch allen Berichten ein gemeinsamer Kern zugrunde: die Liebe des wunderschönen jugendlichen Gottes zur Liebesgöttin, sein plötzlicher Tod und die Klage der untröstlichen Göttin über den Verlust."[9] Und gerade in Kleinasien ist die Trauer der Göttermutter um ihren verlorenen Liebling charakteristisch für alle Religionen des Landes. Anaitis ist dem Gesagten zufolge ursprünglich und vornehmlich eine Naturgöttin. Man hat

in Kleinasien heimisch sind (cf. Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra. 1903. S. 136 f.). Ob nicht diese Menschenopfer vielleicht zusammenhängen mit den in vorhellenischer Zeit in Kleinasien, am Pontus usw. hausenden *Ἀμαζόνες ἀνδροκτόνοι*? Im jonischen Kleinasien ist Ephesus die berühmteste Amazonenstadt, und der Artemisdienst in Ephesus wird genealogisch mit den Amazonen in Verbindung gebracht. (Vgl. Preller-Robert I. 329. — Meyer, Gesch. I. n. 448.) So ziehen sich die an Amazonen anknüpfenden eponymischen Sagen längs der ganzen kleinasiatischen Küste bis zum Pontus hinauf. (Vgl. Pauly-Wissowa s. v. — Wilamowitz, Herakles S. 102.)

[1] Vgl. Pauly-Wissowa II. 1341, 8.

[2] Vgl. Cumont-Gehrich, S. 9.

[3] Das Gilgameš-Epos (Tafel VI) bei Chantepie de la Saussaye I. S. 343. — I. 291. — E. Meyer, Geschichte I. S. 427.

[4] Vgl. W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie (1894) II. 308. — Oft wird hier Ezech. 8, 14 angeführt, wo die Weiber am Eingangstore des Tempels sitzen und Tammuz beweinen. Vgl. Marti-Bertholet, Das Buch Hesekiel (1897) S. 49. — Dagegen K. Lübeck, Christentum und Adoniskult auf Malta (1904) S. 31, 2.

[5] Vgl. O. Gruppe I. 284; II. 1536, 2. — E. Meyer, Geschichte I. n. 480—88. — Cumont-Gehrich, S. 135 f. — Pauly-Wissowa I. 2030.

[6] Näheres hierüber bei O. Gruppe II. 1532 f. u. Anm. 1418. — In einer Inschrift aus Maionia (Athen. Mitteilungen XII. 1887, 255 n. 19) steht die *Θεὰ Ἀναεῖτις*, die in n. 20 sogar *Μήτηρ Ἀναεῖτις* heißt, neben *Μὴν Τιάμου*. — Preller-Robert S. 363.

[7] Vgl. Pauly-Wissowa I. 2031 u. 2763 XXX u. XXXII. — Ebenso bei Berosus Fr. 16 aus Clem. Alex., Protr. 1, 5. — Preller-Robert S. 333.

[8] Vgl. K. Lübeck, der in seiner zu wenig beachteten Schrift „Adoniskult u. Christentum auf Malta" (Fulda 1904) die übertriebenen, aber leider vielfach akzeptierten Behauptungen von R. Wünsch in seinem Buche „Frühlingsfest der Insel Malta" (Leipzig 1902) ins rechte Licht gestellt hat (S. 38 f.). Dagegen Nilsson S. 362 f. u. 384, 4. — Gruppe II. 948, 7.

[9] Vgl. Chantepie de la Saussaye II. 374.

freilich bei der Verbindung Artemis-Anaitis auch an die Kriegsgöttin Anaitis gedacht; aber weder bei Artemis noch bei Anâhitâ ist diese Beziehung ursprünglich. Für Anâhitâ speziell ist maßgebend gewesen die Verbindung mit der assyrischen Stadtgöttin Ištar, die bei den Assyrern als Kriegsgöttin galt.[1]

Im Anschluß hieran, sowie an den Bericht Strabos über einen unkontrollierbaren Sieg des Kyros über die Saken hat man die Sacäen als ein kriegerisches Fest bezeichnet.[2] Diese Annahme scheint mit dem eigentlichen Wesen der Anaitis, wie es oben dargelegt ist, nicht gut vereinbar zu sein. Auch ist das von Strabo erwähnte Verhältnis des Kyros zu Anâhitâ nicht klar, zumal ihr Kult nachweisbar erst durch Artaxerxes II. verbreitet worden ist. Außerdem faßt Strabo selbst das Wesen der Anaitis jedenfalls ganz anders auf, da er das in babylonischen Kulten[3] häufige Opfer der Jungfrauschaft erwähnt, welches im ursprünglich orientalischen Aphroditekult im Gange der Entwicklung und Verbreitung mit einem griechischen Firniß übertüncht ist. Ob also Anâhitâ mit den Sacäen darf in innere oder kultliche Verbindung gebracht werden, bedarf der Nachprüfung, und man kann m. E. nicht mit Berufung auf Strabo die Sacäen als ein kriegerisches Fest bezeichnen.

Wenn Anâhitâ überhaupt zu den Sacäen in Beziehung steht, so würde sie als Naturgöttin, als Hypostase der ephesinischen Artemis, der Kybele, der Aphrodite, der Ištar am ehesten in den Sacäen als Tammuz-Adonisfest eine Stelle haben, als Fest der Sommersonnenwende, wie Jeremias annimmt.[4] Bei allen Völkern wird dieses Fest, teils getrennt in Frühlings- und Herbstfest, teils zusammen im Hochsommer gefeiert. Letzteres geschah häufig im Orient, wobei jedoch die Trauer überwog.[5] Aus diesem Grunde wird auch die Ansicht Jeremias' nicht haltbar sein, denn nach den literarischen Überlieferungen herrschte bei den Sacäen keine Trauer, wohl aber bacchische Lustbarkeit.[6]

Es bleibt noch fraglich, ob die Sacäen überhaupt mit dem Volksstamm der Saken ursprünglich in Verbindung standen, es sei denn, daß man ein Vordringen der Saken oder Skythen bis nach Babylon annimmt,[7] und dann die *ἑορτὴ Σακέα* (?) bei Athenaios in Verbindung bringt mit dem nichtsemitischen Namen Schesch-Ku, einem Stadtteile von Babylon (oder mit der

---

[1] Vgl. Chantepie de la S. I. 290 u. 316. — Jeremias, Das Alte Test. im Lichte des alten Orients S. 111 u. 420 f. — Wie das Verhältnis Anahitas ist zu ihrem Geliebten, dem Kriegsgotte Verethraghna, ist noch nicht klargestellt. Chantepie de la S. II. 182 u. 196. — Meyer, Geschichte III. n. 79.

[2] K. Lübeck, Die Dornenkrönung S. 24.

[3] z. B. im Ištarkult. Vgl. Jeremias S. 110. — Herod. I. 199. — Strabo 11 p. 532: *θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοῦ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνευθείσαις πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδοσθαι πρὸς γάμον, οὐκ ἀπαξιοῦντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός.*

[4] Jeremias, S. 86, 2.

[5] Vgl. Theokrit 15. Idyll. — Firmicus Maternus, De errore prof. relig. c. 9. — Nilsson S. 383, 3 u. 384 f. — Jeremias 343, 1. — Lübeck, Christentum usw. 38 f. — Pauly-Wissowa s. v. Adonis.

[6] Die Verbindung Tammuz-Adonis wird von vielen Gelehrten als berechtigt angesehen (vgl. Encyclopaedia Biblica s. v. Tammuz. — S. Reinach, Cultes, mythes et religions III. (1908) S. 1—23); Dümmler (Pauly-Wissowa s. v. Adonis) bestreitet die Berechtigung dieser Verbindung, indes wird eine spätere Vermischung des Kultus kaum zu leugnen sein. Eine Neubearbeitung des Materials ist dringend notwendig (Nilsson 384, 4). — Über Anâhitâ ist eine allseitige Untersuchung seit Windischmann, Die persische Anahita, Abhandlgn. d. Bayr. Ak. d. Wiss. VIII. 1858, 85—128, nicht erschienen.

[7] Herod. I. 103 f. — Pauly-Wissowa II. 2675.

Bezeichnung Scheschak(h) für Babylon bei Jerem. 25, 26 und 51, 41).[1] Jeremias, Baumstark, E. Meyer[2] sehen daher das Sacäenfest nicht als skythisch oder persisch, sondern als babylonisch an. Und als babylonisches Fest überliefert uns auch Berosos die Sacäen, als ein Freudenfest, bei welchem den Sklaven gestattet wird, nach Art der Herren zu leben, wo auch ein Narrenkönig (= ζωγάνης) eine Rolle spielt. Der Text bei Berosos erscheint allein zutreffend zu sein und maßgebend für die Überlieferung betreffs der Sacäen.

Nach diesen Ausführungen kann das Sacäenfest, sei es nun Tammuz-Adonis- oder sei es ein Sklavenfest, für unsere Frage über die Verhöhnung Christi nicht in Betracht kommen.

Es erübrigt noch Stellung zu nehmen zu einer Hypothese, die H. Reich in einer Studie als Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum (VIII. Jahrgang) erscheinen ließ, worin er die Verspottungsszene als einen Mimus zu deuten suchte.[3] Schon in seinem das Thema breit schildernden Werke „Der Mimus" hatte er diesen Gegenstand im Zusammenhange behandelt.[4] Das Hauptargument nun für die Berechtigung dieser Hypothese liefert die weite Verbreitung und die allseitige Beliebtheit des Mimus. Hierüber also müssen wir uns zunächst verbreiten, wobei zugleich klar wird, wie örtlich und zeitlich nahe der Mimus dem Leiden des Heilandes tritt.

Der Mimus war so weit verbreitet, so tief in das Volksleben eingedrungen, daß Reich (S. 45) ihn mit Recht einen „Völkergedanken" genannt hat. In allen Hauptstädten der griechisch-römischen Welt, in Rom, Mailand und Neapel, in Byzanz, Tarent, Syrakus und Athen, in Cäsarea, Alexandria und Antiochia, bis an die Grenzen der barbarischen Länder und darüber hinaus bildete der Mimus die Freude des Volkes. Cicero, der ernste Staatsmann der Republik, schaut den Mimen Laberius und Syrus im Theater zu und berichtet, wie er mit der schönen Mimin Cytheris zusammengetroffen sei.[5] Selbst in den öffentlichen Gerichtsverhandlungen würzt Cicero seine Reden mit Anspielungen auf den Mimus, z. B. in den Philipper Reden II. 24. 25. 27. 39. – XIII. 11; in den Verrinischen Reden III. 34. 36. – V. 12. 31; in den Reden pro Plancio XII. 30; pro Caelio 64. 65; pro Rabirio 35. In der Abhandlung de oratore warnt er den Redner vor der Freiheit, dem Übermut und der Possenreißerei des Mimus (II. 242. 259). „Was kann z. B. so lächerlich sein, als es sannio (= Harlekin, Hanswurst) ist? Aber man lacht nur über seine Grimassen, über sein Nachäffen der Eigenheiten anderer Menschen, über seine Stimme, kurz überhaupt über seine ganze Person.

[1] Pauly-Wissowa II. 2668.

[2] Jeremias S. 86, 2. — Baumstark in Pauly-Wissowa II. 2675. — E. Meyer, Geschichte III. n. 78 u. Roschers Lexikon s. v. Anaitis.

[3] Herm. Reich, Der König mit der Dornenkrone. Leipzig 1905.

[4] Herm. Reich, Der Mimus. Ein literar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch. 1. Bd. Berlin 1903, enthält neben dankenswerten, bisher der Wissenschaft im Zusammenhang unbekannten Resultaten über den Mimus nicht wenige verdeckte und offene Gehässigkeiten, besonders gegen den hl. Joh. Chrysostomus, übertriebene Ausbeutung der rhetorischer Begeisterung entsprungenen Äußerungen des Heiligen über die sicher nicht zu leugnende, häufig verrohende und entsittlichende Tätigkeit der mimischen Sujets und Couplets gegenüber den sittlichen Forderungen des Christentums. Es gab damals wie auch heute schamlose Aufführungen, Tänze, Gesänge, welche die christliche Moral verbot und verbietet.

[5] ed. Ernesti vol. III. 1. ad diversos Ep. IX. 26.

Ich kann ihn eine lustige Figur nennen, aber ich kann nur wünschen, daß so nicht der Redner, sondern der Mime ist. Solche Persönlichkeiten pflegen wir zu verspotten, nicht darzustellen." — Der Imperator Cäsar war ein leidenschaftlicher Freund des Mimus,[1] ebenso Octavian.[2] Auch Sullas und Mark Antons[3] liebste Gesellschaft bildeten die mimischen Künstler und Künstlerinnen. Der Philosoph Seneca kennt und verteidigt den Mimus.[4] Selbst Quintilian, der strenge Leiter der römischen Jugend, erinnert an den Mimus.[5] — Wie in Rom zur Kaiserzeit,[6] so blühte auch in Byzanz der Mimus, durch den vor allem die Herrscher sich beim Volke beliebt machten. Der philosophische Romantiker Julian mied zwar persönlich das Theater, nahm aber, wenn er ins Feld rückte, Mimen und Schauspieler mit, um seinem Heere einen Gefallen zu erweisen.[7] Kaiser Theodosius erklärte, die *μῖμοι γελοίων* u. a. Künste für den höchsten Genuß des menschlichen Lebens.[8] Der Kaiser Justinian hat die Mimin Theodora, obgleich aus niederem Stande, zu seiner kaiserlichen Gemahlin gemacht, hat auch in seiner Gesetzgebung den Stand der Mimen gehoben.[9] — Ein bedeutender Gegner erstand dem Mimus in dem hl. Johannes Chrysostomus. Mit flammender Beredsamkeit wandte er sich gegen ihn als gegen einen Überrest des Heidentums. Besonders schmerzte es ihn, daß die Glaubensgeheimnisse der Christen, die letzten Mysterien der Liebe, von denen man sonst kaum sprach, auf der Bühne gezeigt wurden. „Da erbraust dann ein leidenschaftlicher Taumel sinnlicher Lust, alle Dämme der Sittsamkeit und Enthaltsamkeit werden von dieser wilden Flut zerrissen; Satan triumphiert, und mit ihm seine Diener und Gehilfen, die Mimen und Miminnen."[10] Und dorthin gehen auch Christen. In die Kirche kommt man nur lässig und wie zu einer Pflicht, in den Mimus aber läuft man mit Eifer und Freude. Was man im Mimus hört, das verderbliche Zeug behält man, aber für das Wort Gottes hat man keine Zeit übrig. Unaufhörlich schwatzen die Christen von den Miminnen, ihren Worten, ihrer Gestalt, ihrem Putz; Mimen, Pantomimen und Wagenlenker sind ihr tägliches Gespräch. Psalmen oder Stellen aus der hl. Schrift weiß kaum einer herzusagen, aber wenn man nach den Couplets aus den Mimen fragen wollte, da würden sich viele finden, die sie auswendig wüßten und mit großem Vergnügen rezitierten. Den ganzen Tag über trällern die jungen Leute diese Couplets, und die Alten ergötzen sich mit

---

[1] Sueton., Div. Iul. c. 39. — Macrob. Sat., II. 3; II. 7.

[2] Ovid., Trist. II. 507 f. — Sueton., Div. Aug. c. 91.

[3] Plut., Sulla c. 2, 33 f. — Anton. c. 21.

[4] Ep. 108, 8. — Dial. IV. 2, 5. — De brev. vit. 12, 13: nunc et mimos multa mentiri ad exprobrandam luxuriam puto. Plura mehercules praetereunt quam fingunt et tanta incredibilium vitiorum copia ingenioso in hoc saeculo processit, ut iam mimorum arguere possis neglegentiam. — Ep. VIII. 8, 9.

[5] De instit. oratoria I. 10, 17: ... Sophron ostendit, mimorum quidam scriptor, sed quem Plato adeo probavit, ut suppositos capiti libros eius, quum moreretur, habuisse credatur.

[6] Tac., Ann. 14, 14 f. — Hist. 3, 62. — Iuven. 8, 185 f. — Arnob., Adv. gent. IV. 35, 36. — Vgl. Reich, Mimus S. 196 f.

[7] Hist. graec. min. ed. Diedorf I. 226. — Vgl. auch die Objektivität zwar anstrebende, aber sie keineswegs erreichende Abhandlung von J. Geffcken, „Kaiser Julian und die Streitschriften seiner Gegner". (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1908. S. 161 f.)

[8] Zosimus 211 f.

[9] Cod. Iustin., De Nuptiis 23, 1. — I. 4, 33; Cod. Theod. lib. 15. passim.

[10] Vgl. Reich, Der Mimus S. 120 f.

der Erinnerung an die mimischen Gespräche und Reden. Wenn die Frau viel in die Kirche geht, gleich ist der Mann unzufrieden; er selbst aber geht tagelang ins Theater und zum Mimus. Ja, der Mimus lehrt die Gläubigen, die Kirche und ihre Institutionen verspotten. Chrysostomus bedroht nicht selten die Christen, die zum Mimus gehen, mit der Exkommunikation, die er endlich auch wirklich ausspricht in seiner *ὁμιλία πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν ἐκκλησίαν καὶ αὐτομολήσαντας πρὸς τὰς ἱπποδρομίας καὶ τὰ θέατρα* (ed. Montfaucon Bd. VI. 272). „. . . Darum sage ich euch also vorher und rufe es mit lauter Stimme: Wofern jemand nach dieser Ermahnung und Belehrung wieder zu der gesetzlosen Pest des Theaters sich wendet, werde ich ihn nicht mehr in diese hl. Schranken lassen . . . Gebannt sollen alle diese sein. Wenn ihr aber schaudert, die ihr dieses Wort hört – und ich sehe nun alle jammernd und zerknirscht –, so sollen die Schuldigen sich bekehren, und der Bann ist gelöst. Niemand also von denen, die an jener Unzucht (dem Mimus) hängen, soll die Kirche betreten; auch ihr müßt ihn bestrafen und für euern Feind halten." Aber trotz der glänzenden Reden hatte Joh. Chrysostomus keinen dauernden Erfolg. „Was soll ich tun?" *Ἰδοὺ καθ' ἑκάστην ἡμέραν διαρρήγνυμαι βοῶν· Ἀπόστητε τῶν θεάτρων. καὶ πολλοὶ γελῶσιν ἡμᾶς* (Bd. IX. 335). Schließlich wurde ihm gerade eine Predigt gegen den Mimus verhängnisvoll. Als in Konstantinopel eine goldene Bildsäule der Kaiserin Eudokia errichtet wurde und zur Ehre des Tages Mimen und Pantomimen gegeben wurden, erklärte Chrysostomus in einer öffentlichen Predigt, diese Aufführungen beleidigten die Kirche. Er soll sogar die Kaiserin eine Herodias genannt haben, die da tanze, um Johannes' Haupt zu erlangen. Bald darauf wurde er verbannt nach Kukusus in Armenien. – Unter den Heiligen verehrt die Kirche auch mehrere Mimen, die im Verlaufe eines christologischen Spieles auf der Bühne von der Gnade Gottes ergriffen wurden, z. B. der hl. Porphyrius zu Cäsarea in Kappadozien,[1] ein anderer Mime Porphyrius,[2] der hl. Gelasinus zu Heliupolis in Phönizien,[3] der hl. Ardalio[4] und der hl. Genesius in Rom.[5] Über den hl. Philemon[6] wissen die Akten zu berichten, daß ein Diakon, um der Verfolgung zu entgehen, ihn gebeten habe, sein Priestergewand umzutun und in seinem Namen zu opfern. Als aber der Mime in diesem Aufzuge vor dem Gerichte erscheint, wird er vom Hl. Geist ergriffen und weigert sich zu opfern. Der Präfekt Arrianus droht ihm den Tod. Et populus exclamavit dicens: Ne perdas civitatis nostrae delicias! omnis enim civitas ad admirationem istius pendet. Et coeperunt cives plorare. Endlich schreitet Arrianus schweren Herzens zur Folterung. Sed populus, cum hoc fieri videret, clamare coepit et dicere: Noli caedere carum nostrum! Et Arrianus ad Philemonem: „. . . Hucusque fortasse non putabas te amari a populo . . . sed ecce documento collegisti caritatem, de qua ambiguus eras." Als der hl. Märtyrer gestorben war, weinte um ihn die ganze Stadt, wie sonst sie kaum um einen gütigen und allverehrten Kaiser trauerte. Von der

[1] Acta Sanct. Boll. Bd. 45 S. 37 die 15. Sept.
[2] Menol. Basil. I. 165. die 4. Nov. — Migne Patr. gr. Bd. 117. S. 134.
[3] Ioh. Malalas p. 314 f. — Chronic. Pasch. I. p. 513.
[4] Baronius Ann. eccl. die 14. April 298.
[5] Acta Sanct. Boll. Bd. V. S. 122 f.
[6] Bd. VII. S. 751. — Reich, Mimus S. 180 f.

Bekehrung der berühmten Mimin Pelagia in Antiochien besitzen wir ausführliche und lebendige Berichte.[1] – Wir sehen, wie ganze Städte von dieser Leidenschaft für den Mimus ergriffen haben. Die Alexandriner waren ganz besondere Freunde des Mimus, und deshalb tadelt sie auch Dion Chrysostomus in seiner Rede „An die Alexandriner" (Or. XXXII. Arnim. I. 267). Ihre Stadt sei großartig und prächtig, aber sie selbst seien durch den Mimus zu Taugenichtsen und Possenreißern geworden. *Μῖμοι τ᾽ὀρχησταί τε χοροιτυπίῃσιν ἄριστοι*, für solche Leute interessieren sich die Alexandriner, *τοῦτο ἀεὶ ὁρᾶτε καὶ περὶ τοιαῦτά ἐστε.* Als die Antiochener i. J. 387 aus Wut über den harten Steuerdruck die Bildsäulen des Kaisers Theodosius und seiner Söhne umgestürzt hatten, da strafte der Kaiser sie am empfindlichsten damit, daß er die Bäder, den Zirkus und vor allem das Theater schloß, auf dem damals der Mimus allein herrschte. Dasselbe begegnete ihnen nochmals unter Justinian.[2] Für Cäsarea haben wir ein Zeugnis im Midrasch Echa rabbati (Einl. § 17), wo der Rabbi Abahu eine Predigt hält über den Psalmspruch: „Es sprachen über mich, die in den Toren sitzen;" und erklärt, die Heiden säßen im Theater und Zirkus und spotteten über die Juden, wobei er allerhand närrische Späße erzählt, die von den Mimen gewöhnlich gegen die Juden vorgebracht wurden.[3] In Rom wurden z. B. am Florafeste nur Mimen gegeben.[4] – Der Mimus war auch bei Privatfeiern unentbehrlich, besonders bei Gastmählern und Hochzeitsgelagen.[5] Den christlichen Priestern war verboten, den Mimen zuzuschauen, und bei Gastmahlen und Hochzeiten zu bleiben, wenn Mimen hereinkamen.[6] Auch die Lehrer, Beamten und Richter versäumten aus Leidenschaft für den Mimus ihre Pflichten.[7]

Diese kurzen Andeutungen zeigen uns die große Bedeutung des Mimus zur Zeit des Beginnes der christlichen Ära. Bis in die höchsten Kreise und die tiefsten Schichten war er gedrungen, zog alle Stände, profane und heilige, Heidentum und Christentum in seinen Bann.

Reich erklärt nun die Szene bei der Dornenkrönung für einen Mimus und stützt seine Argumentation hauptsächlich auf eine Parallele bei Philo, In Flaccum, die schon von älteren Exegeten beachtet worden ist.[8] „Agrippa,

[1] Acta Sanct. Boll. Bd. 52. Bd. 4. S. 249. — Rauschen, Jahrb. der christlichen Kirche 1897. S. 527. — Usener. Legenden der Pelagia. Bonn 1879.

[2] Vgl. Reich, Mimus S. 146 u. 199. — Ammianus Marcellinus XXIII. 5, 3: namque cum Antiochiae in alto silentio scaenicis ludis mimus cum uxore immissus e medio sumpta quaedam imitaretur, populo venustate attonito coniunx „nisi somnus est" inquit, „En Persae" et retortis plebs universa cervicibus exacervantia in se tela declinans spargitur passim.

[3] Vgl. A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandrien (1906) S. 54.

[4] Reich, Mimus S. 147.

[5] Lucian., Saturn. — Plutarch VII. 8, 4. — Joh. Chrys. Bd. III. 196. — Bei Alkuin (Ep. 107): nescit homo, qui mimos inducit in domum suam, quam magna eos sequatur immundorum spirituum turba.

[6] Vgl. dagegen Mansi, Conc. Bd. VI. S. 1013.

[7] Libanius *περὶ δεσμωτῶν*, vol. II. S. 451.

[8] Iac. Tirinus, Commentariorum tom. III. Antverpiae 1632: Similibus pene sannis in theatro illuserunt postea Antiocheni Herodi Agrippae Iudaeorum regi teste Iosepho. Ebenso Hugo Grotius, Annotationes in libros Evangeliorum. Amsterdam 1641. — Corn. a Lapide (In Mt. XXVII 529) Antverpiae 1660. — J. J. Wettstein in seiner Ausgabe des „Neuen Testamentes" (Amsterdam 1752). — Calmet-Mansi, Commentarius N. T. I. 1787. Wirceburg. S. 486: ac veluti scenicum regem salutant. Er kennt auch die Philostelle, jedenfalls aus Grotius, den er öfter anführt.

einer der Nachkommen des Judenkönigs Herodes des Großen, ist von Kaiser Caligula als dessen treuer Jugendfreund gleich beim Regierungsantritt mit dem dritten Teile des einstigen herodeischen Königreiches belehnt worden. Nun reist Agrippa in sein Königreich und berührt auf dem Wege Alexandreia. Dort war gerade damals der Haß gegen die Juden wieder einmal besonders groß – es brach gleich darauf die blutige Judenverfolgung des Jahres 38 aus –, und so beginnt der Pöbel von Alexandreia den Judenkönig zu verspotten. Man brachte allerhand Hohnreden und Spottlieder gegen ihn vor, und besonders mußten die lächerlichen Spässe aus dem Mimus dazu herhalten; „gerade zu solchen Schändlichkeiten," meint Philon, „hatten die Alexandriner besonderes Talent." Man führte aus diesem Anlaß auch eine dramatische Spottszene auf. „Es lebte nämlich damals zu Alexandreia ein armer Narr, namens Karabas, dessen Tollheit nicht bösartig war. Ihn nahm der alexandrinische Pöbel und putzte ihn in wunderlicher Weise als König heraus mit einer papiernen Krone, mit einer Lumpendecke als Königsmantel, und als Zepter bekam er einen Papyrusstengel in die Hand. Jünglinge mit Stäben auf den Schultern umgaben ihn wie Trabanten als Gefolge. Dann huldigte man ihm und verlangte von ihm Recht und Gericht. Und die Volksmenge stand im Kreise herum und schrie, um den Judenkönig zu höhnen, „Maris", weil nach ihrer Meinung Maris König auf syrisch hieß."[1] Die Alexandriner haßten die Juden als fremdartiges Element, als gefährliche Konkurrenten im Handel, besonders wegen ihrer Exklusivität, ihres Partikularismus, denn „le particularisme était un article essentiel de la foi juive".[2] In der Judenverfolgung unter Caligula wurde in Alexandrien sogar an des Kaisers Geburtstag, sonst ein Gnadentag selbst für wirkliche Verbrecher, mit der Todesqual der Juden, die gekreuzigt, gegeißelt, aufs Rad geflochten wurden, im Theater die Kurzweil und der Genuß der Mimik verbunden. Agrippa war nun König dieser verhaßten Juden. Was war natürlicher, als daß man diesen Judenkönig unter der im Mimus üblichen Königsfigur verspottete. Philo sagt ausdrücklich (§ 6): *ἐπεὶ δε ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις τὰ παράσημα τῆς βασιλείας ἀνειλήφει καὶ διεκεκόσμητο εἰς βασιλέα.* – Die **Juden** waren schon seit langem als Spottfiguren auf die Bühne gebracht, zumal über sie die lächerlichsten Märchen und gehässigsten Verleumdungen in Umlauf kamen. Sowohl bei Laberius spielt der Jude eine Rolle in dem Mimus Cophinus (= die Kiepe) als auch scheint Juvenal in seinen Satiren von ihnen beeinflußt zu sein. Jüdische Eigentümlichkeiten und Gebräuche, wie Beschneidung, Enthaltung von Schweinefleisch, Sabbatfeier wurden mit Spott und Hohn behandelt. Selbst die Gerichtsverhandlung, die aus Anlaß der Gesandtschaft der Juden von Alexandrien, sowie ihrer Gegner, vor dem Kaiser Caligula stattfand, kommt Philo, dem Führer und Wortmacher der alexandrinischen Juden, wie ein Mimus vor. Der Kaiser ließ sogar in den Zimmern, wo die Gerichtsverhandlung der beiden Parteien stattfinden sollte, bauliche Veränderungen vornehmen, um die ganze Verhandlung in verschiedene Akte zu zerlegen und einen Szenenwechsel herbeizuführen. Unter anderem fragte der Kaiser ganz außer dem Zusammenhang die jüdischen Gesandten, warum die Juden kein Schweinefleisch äßen. Die Gegenpartei der Alexandriner unter Führung Apions brach bei dieser witzigen Frage, die allen aus dem Mimus offenbar geläufig

[1] Vgl. dazu Reich, Der König mit der Dornenkrone, S. 24 u. 26.
[2] Batiffol, Rev. bibl. 1906, 209.

war, in ein schallendes Gelächter aus.[1] Daß auch der König eine burleske Figur im Mimus war, ersehen wir aus dem Papyrus von Oxyrhynchos,[2] wo ein indischer König auftritt und in seinem indischen Kauderwelsch um die schöne Heldin im Mimus, die Griechin Charition, wirbt. Schließlich betrinkt er sich mit dem Weine, den ihm Charition reichen läßt, und fordert dann die ihn begleitenden Großen seines Reiches zu einem lustigen Tanz auf. Da sinkt dann der König berauscht um, die Landsleute der Charition binden ihn und lassen ihn liegen, während sie mit ihr in die hellenische Heimat zurückfahren. Die Königsfigur ist der stupidus im Mimus.[3] Joh. Chrysostomus kennt auch den König im Mimus, wenn er schreibt: *ἐν τῷ θεάτρῳ . . . ὁ μὲν γίνεται φιλόσοφος οὐκ ὢν φιλόσοφος, ὁ δὲ γίνεται βασιλεὺς οὐκ ὢν βασιλεὺς, ἀλλὰ σχῆμα ἔχων διὰ τῆς ὑφηγήσεως.* (Bd. I. 780.)

Betreffs des Judenkönigs im Mimus macht Lübeck (S. 43) aufmerksam auf einen Pariser-Londoner Papyrus, den U. Wilcken[4] und Th. Reinach[5] zusammengestellt und verarbeitet haben. Auch hier hat der Kaiser (*αὐτοκράτωρ*, wahrscheinlich Trajan) eine Unterredung mit jüdischen und alexandrinischen Abgesandten. Der Text beginnt mit der Verlesung eines Ediktes des römischen Statthalters Lupus, der darin befohlen hat, den Judenkönig, welchen er höhnisch als Theater- und Mimuskönig bezeichnet, ihm auszuliefern. Es handelt sich in den vorausgehenden fehlenden Teilen wohl um einen Aufstand der Juden, der i. J. 114 115 in Cyrene begann und später sich über ganz Ägypten verbreitete. In diesem Aufstand trat ein gewisser Andreas mit dem Beinamen Lukuas als König der Juden an die Spitze der Rebellion. Dieser Judenkönig ist also der Theaterkönig, den der Präfekt von Ägypten, M. Rutil. Lupus vorzuführen befiehlt. (*Θέων . . . διάταγμα ἀνέγνω Λούπου ὡς προάγειν αὐτοῖς ἐκέλευε χλευάζων τὸν ὑπὸ σκηνῆς καὶ ἐκ μίμου βασιλέα.*)[6]

---

[1] Leg. ad Gai. 44, 46. — Vgl. Reich S. 27. — Bludau S. 85. — In seinem Vortrag: „Über die Spuren des griechischen und römischen Altertums im talmudischen Schrifttum" (Verhandlungen der 33. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Gera 1878, Leipzig 1879) berichtet Dr. Lewy folgendes: Im Midr. Thr. (Einl. und zu 3, 14) ist uns noch ein Bruchstück einer wahrscheinlich auf dem Theater zu Cäsarea gegen die Juden aufgeführten Mimus erhalten, wo über die Armut derselben und die Sabbatfeier gespottet wird, daß sie mit Johannisbrot sich begnügen müßten und ihr Sabbatkleid ein so hohes Alter erreicht, wie die Menschen es sich nur wünschen können. Ferner heißt es daselbst: die Heiden führen ein Kamel mit einer Trauerdecke aufs Theater und fragen: „Warum trauert denn das Kamel?" und man antwortet darauf: „Weil die Juden das Sabbatjahr feiern (das Land also nicht bebauen) und darum nicht einmal Kräuter (Gemüsearten) haben, — da nehmen sie diesen Kamelen die Sträucher weg zum Essen, und darum trauert es;" und sie führen den Mimus aufs Theater mit geschorenem Haupthaar und fragen: „Warum ist dessen Haupthaar geschoren?" und man antwortet darauf: „Die Juden feiern den Sabbat, und was sie die Woche über erarbeiten, verzehren sie an ihm, und so haben sie nicht einmal Holz, die Speisen zu kochen, da zerbrechen sie ihre Bettstellen, um damit zu kochen; nun müssen sie aber auf der Erde schlafen und im Staube sich wälzen, darum streichen sie sich mit Öl (um sauber zu sein), und das Öl ist deshalb teuer (so daß der Mimus, um nicht teures Haaröl kaufen zu müssen, sich lieber das Haupthaar scheren läßt)."

[2] III. 47, V. 88 f. — Vgl. Hermes 1906 S. 247: Der Mimus von Oxyrhynchos.

[3] Geffcken läßt diesen König nicht als Darsteller des Königs gelten, sondern nur als Liebhaber, fügt aber bei, daß die Königsfigur im Mimus feststehe. S. 227.

[4] Hermes 1892 XXVII 464 f.

[5] Revue des études juives 1893 XXVII. 70 f.

[6] Bludau S. 105 f. — Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I.[3] 65, 16. — A. Deißmann, Bibelstudien (1895) S. 62, 4.

(20. 10. 09.)

Nach der Feststellung, daß der Jude eine gebräuchliche Mimusfigur war, müssen wir nun weiter beachten, daß dieser Mimus auch beim Militär bekannt und beliebt war.[1] Und gerade im Orient, wo des Pilatus Soldaten in Garnison lagen, blühte zur Zeit Christi der Mimus in besonderer Macht und Fülle. Damals lebte auch der Klassiker des Mimus Philistion. Syrien und Palästina waren Pflanzstätten und Hochschulen des Mimus.[2] In Gaza z. B. hielt Choricius unter dem Beifall des Volkes seine Protestrede gegen die geistlichen Widersacher des Mimus. In Cäsarea nun, deren Interesse und Freude am Mimus wir bereits kennen gelernt haben, hatten die römischen Prokuratoren von Judäa ihren Sitz, weshalb die Stadt bei Tacitus (Hist. II. 79) Iudaeae caput heißt. Zugleich war die Stadt Garnisonsort, dessen Truppen unter dem Kommando des Prokurators standen, jedoch nur Auxiliarkohorten aus der nichtjüdischen Bevölkerung Palästinas bildeten (= ala gemina Sebastenorum und 5 Kohorten zu je 500 Mann). Schon als Nichtjuden und noch mehr wegen der feindseligen Verhältnisse in Cäsarea, wo die Mehrzahl der Bevölkerung heidnisch war,[3] waren diese Soldaten Gegner der Juden. An den hohen jüdischen Festen nun, wo große Volksmassen in Jerusalem zusammenströmten und der an solchen Tagen gesteigerte jüdische Fanatismus besondere Vorsichtsmaßregeln nötig machte, kam der Prokurator mit militärischen Mannschaften nach Jerusalem und wohnte dann in dem ehemaligen Palaste des Herodes, dem Prätorium zu Jerusalem. Dieses war ein starkes Kastell, welches größeren Truppenmassen Unterkunft geben und im Notfall sogar in Verteidigungszustand gesetzt werden konnte. Zu diesem Prätorium des Pilatus führte man[4] Jesus nach der Morgensitzung des Synedriums, in der über Jesus wegen angeblicher Gotteslästerung die Todesstrafe ausgesprochen war. Das mosaische Gesetz erlaubte den Juden nur den Tod der Steinigung, sie aber hatten Jesu den schmachvollen Kreuzestod zugedacht. Eine solche Verurteilung und ihre Ausführung lag nur in der Gewalt des Prokurators. — Nachdem die zweite Verhandlung zwischen Pilatus und den Synedristen zwecks Freigebung Jesu fehlgeschlagen, übergab der Prokurator Jesum zur Geißelung, die von römischen Soldaten ausgeführt wurde.[5] (Mt. 27, 26; Mk. 15, 15;

[1] Vgl. C. J. L. VI. 1063. — Mommsen. Hermes V. 303 f.

[2] Hieronym. ep. 58 ad Paul. — Noch in der veteris orbis descriptio heißt es: Tyrus und Berytus lieferten den Römern die besten Mimen. Der Kaiser Verus brachte aus dem Orient ganze Schiffsladungen voll Mimen nach Rom. (Iul. Capitol., Verus c. VIII. 7 f.)

[3] Ios., Bell. Iud. III. 9, 1. — Vgl. E. Schürer II.[4] S. 134 f.

[4] Daß bei der Gefangennahme römisches Militär mit einem Tribunen (χιλίαρχος) geholfen habe, erfahren wir nur von Jo. 18, 3. 12, während die Synoptiker nur den großen Haufen nennen (ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων Mt. 26, 47; Mk. 14, 43; ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ Lk. 22, 52 = Vulg. magistratus templi, levitische Tempelwache). J. Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn (1903) S. 265 meint, auch die Synoptiker hätten mit dem μετὰ μαχαιρῶν die regulär Bewaffneten des römischen Militärs angedeutet, aber die Folgerung aus dem einen Worte ist zu unwahrscheinlich, da auch anderen als Militärpersonen μάχαιραι erlaubt waren (Lk. 22, 49 alibi), wie auch umgekehrt Militär mit Knütteln bewaffnet wurde (Ios., Ant. XVIII. 3. 2. — Bell. Iud. II. 9, 4). Die von Jo. erwähnte σπεῖρα und der χιλίαρχος haben jedenfalls ohne Auftrag des in Jerusalem anwesenden Pilatus gehandelt (Belser S. 260; vgl. H. Peter, Pontius Pilatus, der röm. Landpfleger in Judäa in den Neuen Jahrb. f. d. klass. Altert. 1907. S. 16).

[5] Die Überlieferung spricht von vier Soldaten, welche die Geißelung und Verspottung ausgeführt hätten, von einem Hauptmanne befehligt. Begründet ist diese Über-

Lk. 23, 25; Jo. 19, 1.) In der Übergabe Jesu zur Geißelung, welche die Verurteilung zum Kreuzestode implicite enthielt — denn die Geißelung pflegte nach römischer Kriminalpraxis der Kreuzigung voranzugehen und fand oft auf dem Wege zur Richtstätte statt[1] —, hegte Pilatus die eitle Hoffnung, mit jener dem Fanatismus der Hierarchen genugzutun. Deshalb verschob er das ausdrückliche Todesurteil.

Nach der Geißelung vor den Augen des Volkes auf dem Vorplatze des Prätoriums führten die Soldaten, welche sie vorgenommen hatten, den Heiland in das Prätorium,[2] welches die Juden nicht betreten durften, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν* (Jo. 18, 28). Deshalb ist es sehr fraglich, ob Juden dieser Verspottung beigewohnt haben, wie Karstner annimmt; aber auch im anderen Falle traf der Spott die Juden nicht, da sie ja Jesum abschüttelten und nichts mehr von ihm wissen wollten (Mt. 27, 42 f.; Mk. 15, 31 f.). Dahin beriefen nun die Soldaten die ganze Kohorte (*συνήγαγον* Mt. — *συγκαλοῦσιν* Mk. — *ὅλην τὴν σπεῖραν* = universam Mt. — totam cohortem Mk.), weil sie eben etwas Besonderes der Schaulust bieten wollten, ohne daß nun gerade die ganze Kohorte wirklich sich hätte versammeln müssen. So trägt tatsächlich dieser ganze Vorgang das Gepräge einer Verabredung, eines vorher besprochenen Planes. Die Soldaten haben nämlich gesehen, wie Herodes, der zum Passahfeste ebenfalls in Jerusalem sich aufhielt, den Heiland hat verspotten lassen vor seinem ganzen Hofe (*σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ.* Vulg. cum exercitu suo) wie einen Narren im Mimus und ihm eine *ἐσθῆτα λαμπράν* (Vulg. vestis alba)[3] umhängen ließ; sie haben gewiß auch selbst solche Spottszenen im Mimus gesehen. Wenn sie nun diesen elenden Zustand des Heilandes mit der auch jetzt noch von ihm behaupteten Königswürde verglichen, scheint es ganz natürlich, daß ihnen der Heiland als *μωρός* vorkam, an dem sie ihren Spott auslassen konnten. Dabei war nicht „Schmerzverursachen der Zweck, sondern Verhöhnung, daher man sich den Dornenkranz

---

lieferung darin, weil für die Kreuzigung vier Soldaten und ein Centurio bestimmt waren (Jo. 19, 23) und nach römischer Praxis Geißelung und Kreuzigung eine Exekution waren. Vgl. Grim-Zahn, Geschichte des Leidens Jesu (1903) I. 558. — L. Hahn, Rom und Romanismus im griech.-röm. Osten (1906) S. 260. — Zu Lk. 15, 15: A. Deißmann, Licht v. Osten (1908) S. 193.

[1] Vgl. die Belegstellen bei Weiß, Matth.-Kommentar 483, u. Schanz, Mark.-Kommentar 405.

[2] Mt. *εἰς τὸ πραιτώριον* — Mk. *ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον*, was die Vulg. wiedergibt: in atrium praetorii, entweder der Binnenhof oder wahrscheinlicher die den Hof umschließende geräumige Halle (Exerzierhalle) oder eine Wachtstube, denn im unteren Teile des Prätoriums befanden sich die Kasernen der Soldaten. *Αὐλή* bedeutet nicht bloß (Binnen)hof = atrium, sondern auch Vorhalle = *προαύλιον*. — Über die Lage des Prätoriums vgl. P. Barnabé d'Alsace, Le prétoire de Pilate. Paris 1902. — G. Marta, La Questione del Pretorio di Pilato. Jerusalemme 1905.

[3] Es ist wiederholt die Frage aufgeworfen, ob nicht die *ἐσθῆς λαμπρά* eine *χλαμύς* gewesen sei, insofern als *λαμπρός* = *κόκκινος* sei (= rot mit gelbem Farbenton. Vgl. H. Schmidt, Lat. u. griech. Synonymik 1889. S. 227 — *λαμπρός* = splendidus S. 188). Steph. Byz. s. v.: Ceteroqui *λαμπρόν* subinde de cocco et purpura monente Salmas. in Test. de pall. p. 182. Allgemeines Attribut der *χλαμύς* ist *λαμπρά*. (Athen. V. 212 d. u. Plut. Lys. 13.) Ein Anklang an diese Bedeutung wäre vielleicht auch in der Stelle bei Hyppocr. p. 295, 3 zu finden: *Οὗτοι ἂν ὑγιηροί τε εἴησαν καὶ λαμπροί.* Tatsächlich erwähnt das Diatesseron (Arab. ad Luc. 23, 11 ad Ciasca) eine vestis coccinea (cf. Belser S. 343). Doch ist für unsere Frage die Art der Bekleidung unwesentlich.

zwar nicht ohne Verwundung Jesu, aber auch nicht mit absichtlich ins Fleisch gedrückten Stacheln vorzustellen hat". Denn die Soldaten, welche oder deren centurio wenigstens nachher an den Gekreuzigten als den Sohn Gottes glaubten, waren sicher weit davon entfernt, mit den ihnen verhaßten Juden in dem Hasse Jesu gemeinsame Sache zu machen, während ihr Oberbefehlshaber sich soviel Mühe gab, Jesum zu befreien.[1] Als freilich der Heiland auf dieses mimische Treiben nicht einging, wie man es in der Burleske erwartete, artete der anfängliche Spott in Roheit aus.[2] Wie der ganze Prozeß Jesu „ein Akt politisch-religiöser Vergewaltigung", „ein irreguläres Gerichtsverfahren" ist,[3] so ist auch dieser Vorgang ungesetzlich, aber selbst diese Ungesetzlichkeit findet eine begreifliche Milderung und Erklärung in der allgemeinen Verbreitung und Beliebtheit des Mimus, für dessen Spott auch die höchsten Vorgesetzten ein Verständnis hatten, dem sie sogar selbst ausgesetzt waren.[4] Die anscheinende Billigung der Szene von seiten des Pilatus durch die nachträgliche Vorführung Jesu in dem Spottaufzuge (Jo. 19, 5) findet seine Erklärung in denselben Motiven, die ihn, scheinbar entschlossen zur Kreuzigung, die Geißelung vornehmen ließen, um die Juden versöhnlicher zu stimmen.[5]

Reich stützt seine Hypothese auf die Parallele Philons. Aber diese ist m. E. ebensowenig zur Erklärung nötig, als die Erörterung der Frage, ob der Jude oder der König in Jesu resp. Agrippa verspottet wurde; denn um einen eigentlichen Mimus, wo der Mime zwar der Vertreter der zu verspottenden Person, nicht aber die verspottete Person selbst ist, handelt es sich hier nicht, sondern um ein von den Soldaten inszeniertes, ihnen geläufiges Arrangement aus dem Mimus. Daher mußte man auch ohne Kenntnis der Philostelle schon aus der durch Reich nachgewiesenen Häufigkeit mimischer Darstellungen mit burlesken Scherzen, wie der gemeine Mann sie liebt, sowohl auf der Bühne als auch im täglichen Leben, annehmen, daß „durch Gewöhnung an solche den Soldaten die Improvisierung der Verspottungsszene hinreichend nahegelegt war".[6] Kann man auch der Mimushypothese in Reichs Auslegung nicht zustimmen, so ist doch wenigstens der Beweis erbracht, daß eine ähnliche Szene in der nämlichen Zeit nicht nur dann und wann vorkam, sondern allgemein üblich war, so daß der von den Evangelisten berichtete Vorgang an sich nicht der Geschichtlichkeit entbehrt. Als eine sich von selbst darbietende Ergänzung der natürlichen Erklärung ist diese Hypothese am ehesten geeignet, die in Frage kommenden Schwierigkeiten, soweit sie in dem

[1] Vgl. Weiß, Matth.-Komm. S. 485 — Reich, Der König mit der Dornenkrone S. 29 — Lübeck, S. 48. — Deshalb ist auch der aus dem Schweigen Philons hergeleitete Umstand, als ob man mit Barabbas nicht so grausam verfahren sei wie mit Jesus, nicht ausschlaggebend und unwesentlich.

[2] Selbst das *ἐμπτύειν*, welches am wenigsten nach unserem Empfinden zum Ganzen zu passen scheint, braucht man nicht gerade auf die Person Jesu zu beziehen, da *ἐμπτύειν εἴς τι* od. *τινὶ* auch metonymisch genommen werden kann, wie *πτύειν* = durch Ausspucken Ekel oder Abscheu [der Person oder nur den bei ihr vorausgesetzten Anschauungen] kundtun (Soph. Ant. 653). Das Anspeien sollte vielleicht das Küssen vertreten, welches auch bei der Krönung der Könige gebräuchlich war. (Vgl. Schanz, Matth.-Evang. 543. — Knabenbauer, Comment. Ev. S. Matth. 510, nach 1. Reg. 10, 1.)

[3] Archiv f. Strafrecht. Berlin 1908. 1/2. S. 12—65.

[4] Vgl. Reich, Der Mimus, S. 187, 189—195.

[5] Vgl. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1907. S. 17 f.

[6] E. Schürer, Theol. Literaturzeitung 1905, Nr. 22, Sp. 558.

Vorgange selbst liegen, zu lösen. Kein Geringerer als Belser schrieb: „Die sog. höhere Kritik hat vielfach die Berichte der beiden Evangelisten als unhistorisch, als eine Schöpfung der Phantasie erklärt. Es wollte aber unserseits nicht recht gelingen, die Verspottungsszene dem geschichtlichen Verständnis zu erschließen. Die Beweisführung von Lübeck [der auch die Mimushypothese als berechtigt ansieht] ist überzeugend."[1] Freilich haben wir hier ebensowenig wie bei der nur natürlichen Erklärung absolute Sicherheit, weil uns direkte Dokumente fehlen.

Reich schließt seine Abhandlung mit folgenden schönen Worten: „Zürnet dem Mimus nicht, daß er dazu verdammt war, in Christi Leidenskelch noch diesen Tropfen Gift zu mischen. Es waren ja auch nicht eigentliche Mimen, die diesen schrecklichen Mimus spielten; eine wilde Soldateska hat den Mimus mißbraucht, und selbst für sie gilt Christi verzeihendes Wort am Kreuze, sie wissen nicht, was sie tun. Was aber der Gottmensch empfunden, als man kurz vor dem furchtbaren Erlösungsopfer mit ihm einen heidnischen Mimus spielte, als ihn der risus mimicus der blöden Masse umtoste, im schwersten Augenblicke seines Erdenwallens, das ist undurchdringliches Geheimnis. In jenen Stunden hat sich Christus in ein ehernes, hoheitsvolles Schweigen gehüllt, in das Schweigen der Ewigkeit."[2]

Was ist Wahrheit?

Von Dr. F. Sawicki, Professor der Theologie, Pelplin.

Was ist Wahrheit? Die alte Rätselfrage läßt den Menschen nicht zur Ruhe kommen, heute so wenig wie vor zweitausend Jahren. Das Problem, das sie bezeichnet, ist durch die Arbeit der Jahrhunderte nicht aus der Welt geschafft worden; schwieriger und verwickelter, als eine frühere Zeit geahnt, liegt es heute vor uns und hält mehr denn je die Geister in Spannung. Es ist hier gegangen, wie es so oft im Geistesleben geht. Der forschende Verstand dringt ohne Rast vorwärts, und der Zweifel berührt allmählich auch Gebiete, die früher als unverletzliches Heiligtum galten. So soll es sein, denn das Problem kann endgültig nur gelöst werden, wenn es in seiner letzten Tiefe erfaßt wird.

Bei dem Problem der Wahrheit arbeitet der Zweifel heute gerade in dieser letzten Tiefe. Seit alter Zeit wird um den Inhalt der Wahrheitserkenntnis gekämpft. Dieser Kampf ist in der Gegenwart leidenschaftlicher als je, und er ist immer mehr zu einem Ringen um die fundamentalsten Prinzipien geworden, wobei die Ansichten bis zum äußersten Extrem auseinandergehen. Aber zugleich ist das Problem noch weiter zurückverlegt, und der Begriff der Wahrheit selbst ist heiß umstritten, weil an diesem Punkte sich bereits der Gegensatz der Weltanschauung geltend macht. In weiten Kreisen der modernen Philosophie hat eine Auffassung des Wahrheitsbegriffes Eingang gefunden, die der traditionellen diametral entgegengesetzt ist. Im

[1] Theol. Quartalschrift. Tübingen 1907, 404.
[2] Reich, Der König mit der Dornenkrone. S. 30 u. 31.

einzelnen gibt es in dieser Hinsicht allerdings mannigfache Verschiedenheiten, aber gewisse allgemeine Grundgedanken kehren regelmäßig wieder. Man darf nicht glauben, daß es sich hierbei um ein dem Leben fernstehendes abstraktes Problem handelt, die Neuerung hat Konsequenzen, die für jedes Geistesleben entscheidend sind.

I.

Zwei Momente sind besonders ins Auge zu fassen, wenn man den Unterschied zwischen der alten und neuen Auffassung würdigen will: der Begriff und der Geltungswert der Wahrheit. Sind die beiden Momente auch innig miteinander verbunden, so werden sie doch besser gesondert behandelt.

1. Der Begriff der Wahrheit scheint so naheliegend, daß die alte Zeit in seiner Definition keine besondere Schwierigkeit sah. Wahrheit nennt die Tradition die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der erkannten Sache. Das Entscheidende ist die rechte Beziehung zum Objekt.

Geht man von dieser Definition aus, so regt sich von selbst die Frage, ob eine Wahrheitserkenntnis in diesem Sinne für den Menschen überhaupt möglich ist. Schon früh hat hier der Zweifel eingesetzt, aber die Gegenwart hat die Schwierigkeit der Sache besonders scharf betont. Wie soll der Mensch, so fragt die Kritik, seine Erkenntnis übereinstimmend mit der Sache gestalten, da ihm doch nirgend das Objekt selbst gegeben ist, zu dem er eine Beziehung suchen könnte! Gegeben ist immer nur die Vorstellung des Objektes, niemals dieses selbst. Sogar das Sehen und Tasten bringt uns der Sache nicht näher, es gibt auch nur eine Vorstellung, ein Bild. Und selbst wenn unsere Erkenntnis mit dem Objekte übereinstimmen sollte, so bliebe uns doch die kritische Gewißheit dieser Tatsache versagt. Die Übereinstimmung ließe sich nur feststellen, wenn es möglich wäre, unsere Vorstellung mit der Sache zu vergleichen. Das aber geht nicht an, da uns das Ding an sich nirgend gegeben ist. Wollen wir die Schwäche der Sinneserkenntnis durch die Kraft des Denkens ergänzen, so verlieren wir den Boden nur noch mehr unter den Füßen. Wir mögen allgemeine und notwendige Wahrheiten konstruieren, wer sagt uns, daß sie auch außerhalb unseres Geistes gelten, daß sich die Wirklichkeit ihnen fügt, daß Denk- und Seinsgesetze dieselben sind! Die Konsequenz scheint unvermeidlich: gilt der traditionelle Begriff der Wahrheit, so endet die Philosophie im Skeptizismus.

Auch ein praktischer Grund wendet sich gegen die herkömmliche Auffassung der Wahrheit. Diese Auffassung leugnet die Souveränität der menschlichen Erkenntnis und macht sie zu einem Gehorsam gegen die Wirklichkeit. Wo nun das moderne Selbstbewußtsein eine phantastische Höhe erreicht, sträubt es sich gegen eine solche Zumutung. Das Bestreben geht dahin, den Menschen zur letzten Quelle und zum Schöpfer der Wahrheit zu machen. Es ist unverkennbar, daß dieses Motiv in der neueren Philosophie eine Rolle spielt. Man braucht nur Stirner und Nietzsche zu lesen, um zu sehen, wie dort jede Gebundenheit durch die Wahrheit unangenehm empfunden und tatsächlich geleugnet wird.

Diese und ähnliche Gründe haben dahin geführt, daß in neuerer Zeit immer mehr einer Umbildung des Wahrheitsbegriffes das Wort gesprochen wird. Die Umbildung geschieht in dem Sinne, daß an die Stelle der Beziehung zum Objekt ausschließlich oder doch vorwiegend die Beziehung zum

Subjekt tritt. Wahr ist danach eine Erkenntnis, wenn sie dem Charakter und den Gesetzen des Subjekts entspricht. Man beachte, daß damit nicht bloß das Kriterium der Wahrheit genannt werden soll. Die Definition selbst ist eine neue geworden. Man schließt nicht etwa: eine Erkenntnis, die den Gesetzen des Geistes entspricht, wird auch wahr sein, indem sie der Wirklichkeit entspricht. Die Beziehung zum Objekt wird vielmehr geleugnet oder doch außeracht gelassen. Die Wahrheit ist hier nichts anderes als Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Verhältnissen des Subjekts. Diese Definition hebt alle Schwierigkeiten, mit denen die traditionelle Auffassung zu kämpfen hat, die Wahrheit in diesem Sinne des Wortes liegt offenbar im Bereiche der Möglichkeit.

Im einzelnen nimmt die moderne Theorie mannigfache Gestalt an, doch läßt sich eine zweifache Grundrichtung unterscheiden. Die Lösung des Problems erfolgt entweder im Sinne des Intellektualismus oder des Pragmatismus. In beiden Fällen ist für die Wahrheit die Beziehung zum Subjekt ausschlaggebend, aber dort sind die theoretischen Gesetze des Geistes maßgebend, hier wird der Zusammenhang mit den Verhältnissen des praktischen Lebens betont.

Inauguriert wird die moderne Auffassung der Wahrheit im Sinne des Intellektualismus durch Kant. Der Königsberger Philosoph ist der Überzeugung, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich ist, solange man annimmt, daß die Erkenntnis sich nach den Dingen richten muß. Er gibt daher der Wahrheit subjektiven Charakter. Nach Kant ist unser Weltbild nur wenig durch das Ding an sich beeinflußt. Nur der gestaltlose Stoff kommt von außen, alles, was Form ist, selbst die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, ist durch den menschlichen Geist in das Bild hineingetragen. Wollen wir deshalb wissen, ob unsere Erkenntnis wahr ist, so werden wir nicht ihre Beziehung zum Ding an sich untersuchen, sondern nur fragen, ob sie den angeborenen Formen und Gesetzen unseres Geistes entspricht. Einen Schritt weiter als Kant geht Fichte. Nach Fichte kommt auch der Stoff zum Weltbilde nicht von außen, da es überhaupt kein Ding an sich gibt. Die Welt ist nach Inhalt und Form unsere eigene Schöpfung. Damit ist die Wahrheit von jeder Beziehung zum Objekt losgelöst.

Die Behauptung des subjektiven Charakters unserer Erkenntnis kehrt nun vielfach, bald mehr, bald weniger entschieden betont, in der neueren Philosophie wieder. Die Theorie findet Anwendung auf die Sinneserkenntnis, besonders aber auf die metaphysische Weltanschauung. Man verzichtet oft genug darauf zu fragen, ob die Erkenntnis mit der Wirklichkeit übereinstimmt, man schaut nur auf das Subjekt und fragt, ob die Erkenntnis ihm gemäß ist.

Dabei erfährt die Kantische Erkenntnistheorie noch eine starke Einwirkung von dem modernen Individualismus. Während Kant die Übereinstimmung mit den allgemeinen Formen und Gesetzen des Geistes betont, fordert der Individualismus vor allem die Berücksichtigung der besonderen Geistesart des einzelnen und nennt die Erkenntnis wahr, die der letzteren entspricht. Diese Erkenntnistheorie gipfelt dann in der Behauptung, jeder Mensch habe seine eigene Wahrheit.

Gegen den Intellektualismus hat neuerdings eine bedeutsame Reaktion eingesetzt, man will das Erkennen aus den Höhen der reinen Theorie herniederführen, man will es in Beziehung setzen zu den Verhältnissen des prak-

tischen Lebens. Das führt schließlich dahin, daß die Übereinstimmung mit den Bedürfnissen des Lebens zum Wahrheitsmoment in der Erkenntnis gemacht wird. Das Wahre wird jetzt definiert als das Gute und Nützliche, und als Kriterium der Wahrheit gilt der Erfolg. Der schroffste und einflußreichste Vertreter dieser Theorie ist W. James, dessen „Pragmatismus" (deutsch von W. Jerusalem, Leipzig 1908) ein Ereignis für die literarische Welt gewesen ist. Dem Pragmatismus nahe steht der Humanismus des Oxforder Professors F. C. S. Schiller (Studies in Humanism, London 1907). Verwandte Ideen finden sich im französischen Modernismus bei M. Bergson, Le Roy, Wilbois u. a.[1] Aber auch in Deutschland sind wir mit solchen Gedanken durch den Positivismus vertraut geworden. Nach Mach und Avenarius ist die Wahrheit an das Gesetz der Denkökonomie geknüpft. Als wahr gelten ihnen jene Gedankenverbindungen, die den geringsten Kraftaufwand fordern, die sich als die einfachsten und bequemsten bewährten. Oder es wird auch die praktische Anpassung an das Leben in den Vordergrund gerückt und jene Erkenntnis Wahrheit genannt, die geeignetes Mittel zur Beherrschung der Natur oder zur Erhaltung und Förderung des Menschen ist.

Es wird der Klarheit dienen, wenn wir noch einmal die Frage aufwerfen, ob diese neuen Definitionen ganz und gar den Zusammenhang mit dem traditionellen Begriff der Wahrheit aufgegeben haben. Die Frage fällt mit der anderen zusammen, ob hier die Wahrheit jede Beziehung zum Objekt preisgegeben hat. Die Antwort lautet nicht übereinstimmend. Am schroffsten urteilt Fichte, indem er die Existenz einer Außenwelt überhaupt leugnet und unserem Weltbilde rein subjektiven Charakter beilegt. Etwas milder urteilt Kant. Nach seiner Ansicht existiert ein Ding an sich, aber es erschließt sich nur in etwa unserer praktischen Vernunft; die theoretische Erkenntnis erreicht es nicht und hat keinen objektiven Wert. Andere sind geneigt anzuerkennen, daß unsere Erkenntnis trotz ihres subjektiven Charakters sich der objektiven Wahrheit wenigstens in unendlichem Fortgang nähert, wenn sie dieselbe auch nie erreicht. Noch andere lehnen jede Antwort ab. Unsere Wahrheit, sagen sie, ist menschliche Wahrheit; ob sie die Wahrheit ist und objektiven Charakter hat, das wissen wir nicht, das ist auch gleichgültig; uns kümmert nur unsere Wahrheit und unsere Welt.

2. Den Geltungswert der Wahrheit schätzt die traditionelle Auffassung außerordentlich hoch ein. Weil die Wahrheit hier eine objektive ist, so wird sie auch als allgemein geltende, absolute und ewige Wahrheit betrachtet. Ist die Übereinstimmung mit dem Objekt einmal erreicht, so kommt der Geist zur Ruhe und seine Erkenntnis hat dauernden Wert. Das gilt selbst von der historischen Erkenntnis. Bezeichnet sie auch ein vorübergehendes Ereignis, so erschließt sie es doch, wenn sie wirklich wahr ist, mit dauernder Gewißheit.

Die moderne Betrachtungsweise löst das Feste gern in das Fließende auf. Weit verbreitet ist die Ansicht, daß jede Wahrheit nur relativ ist, daß sie nicht allgemein gilt, daß sie nur gilt für die Menschheit oder nur für diese Generation oder gar nur für dieses Individuum. Damit im Zusammenhang steht die Behauptung, daß jede Wahrheit veränderlich ist. Selbst die logische und mathematische Wahrheit wird hier ausgenommen.

[1] Vgl. J. de Tonquédec, La notion de vérité dans la philosophie nouvelle, Paris 1908. C. Piat, Insuffisance des philosophies de l'intuition, Paris 1908.

Diese moderne Auffassung rühmt sich, Leben und Bewegung in die Wahrheit hineingebracht zu haben, sie nennt sich deshalb die dynamische im Gegensatz zur alten statischen Auffassung.

Am leichtesten werden diesem Gedanken jene zustimmen, die in der Wahrheit nur die Übereinstimmung mit dem Subjekt suchen. Begriff und Geltungswert der Wahrheit hängen zusammen. Ist die Wahrheit nur subjektiv, so wird sie auch nur relativ sein, die menschliche Wahrheit wird eben nur für den Menschen gelten. Und weil die Menschen verschieden sind, so kann auch ihre Wahrheit nicht dieselbe sein. Noch stärker auflösend wirkt der moderne Entwicklungsgedanke. Er verfolgt das Werden des menschlichen Geistes im Laufe der Jahrtausende und behauptet, daß mit der Veränderung des Geistes auch seine Wahrheit ewig wechselt. Selbst die logischen Denkformen und Gesetze, heißt es, hat der Geist nicht von vornherein gehabt, sie sind mit ihm geworden und werden später vielleicht neuen Platz machen. Mit dem Subjekt aber wird auch die von ihm abhängige Wahrheit aus einem Sein zu einem ewigen Werden.

Es findet sich jedoch die Behauptung des relativen Charakters aller Wahrheit auch in jenen Kreisen, die an der Beziehung der Erkenntnis zum Objekt festhalten. Es sind eben noch andere Gründe, die dafür zu sprechen scheinen.

Gerade weil die wahre Erkenntnis mit den Dingen übereinstimmen soll, sagt man, muß sie immerfort wechseln. Die Dinge selbst sind ja in ewigem Fluß, jedes Sein ist durch die moderne Wissenschaft in ein Werden aufgelöst. Diesem Werden muß die Erkenntnis folgen. Tatsächlich sind wir denn auch Zeugen der Unsicherheit und Veränderlichkeit aller Wahrheit. Im Laufe der Jahrtausende haben sich die Anschauungen der Menschheit gründlich geändert. Man denke nur an die sittlichen und religiösen Überzeugungen oder an die Resultate der Naturwissenschaften. Selbst die logischen und mathematischen Wahrheiten, die früher als ewig galten, sind heute erschüttert oder wenigstens als relative Wahrheiten erwiesen. So gilt z. B. unsere Geometrie nur im dreidimensionalen Raume, wie wir ihn uns vorstellen, wir können aber nicht mit Gewißheit behaupten, daß der Weltraum wirklich dreidimensional ist.

Fassen wir die ganze moderne Theorie vom Wesen und der Bedeutung der Wahrheit zusammen, so werden wir ihre einheitliche Grundlage im Skeptizismus finden. Man verzweifelt an der Möglichkeit einer objektiven Wahrheitserkenntnis, und da man auf die Wahrheit doch nicht Verzicht leisten mag, so schafft man einen neuen Begriff der Wahrheit, der die Skepsis bereits als Moment in sich aufgenommen hat, man spricht von einer „subjektiven" und „relativen" Wahrheit.

Die Konsequenz der Theorie für das religiöse Leben, speziell für das Christentum ist einleuchtend. Der Glaube als Gehorsam gegen eine objektive Wahrheit hat nun keine Berechtigung mehr, die Menschheit, event. sogar das Individuum wird der Wahrheit übergeordnet. Vor allem fällt mit der Möglichkeit einer absoluten Wahrheit auch der Anspruch des Christentums auf den Charakter der absoluten, für alle Zeit geltenden Religion.[1]

---

[1] Vgl. zum Ganzen Hertlings Rede über „Der Skeptizismus der modernen Welt und die Enzyklika Pascendi"; Jahresbericht der Görresgesellschaft für das Jahr 1908.

II.

Wir glauben demgegenüber, an der traditionellen Erkenntnistheorie festhalten zu müssen. Sie hat gewiß mit Schwierigkeiten zu kämpfen, aber diese sind nicht unüberwindlich. Die neue Theorie hat manches Wahrheitsmoment zur Geltung gebracht, aber soweit es berechtigt ist, findet es auch in der alten Theorie Raum; es kann diese modifizieren, aber nicht umstürzen. Nur durch einseitige Überspannung wirkt es die moderne Revolution in der Noetik.

1. Untersuchen wir zuerst den Begriff der Wahrheit, so steht von vornherein so viel fest, daß der traditionelle Begriff der objektiven Wahrheit der ideale und höhere Begriff ist. Wenn es keine Außenwelt gibt, dann hat allerdings die subjektive Wahrheit Alleinberechtigung. Wenn aber eine Außenwelt existiert, was doch selbst von den Modernen nur wenige leugnen, dann ist unbedingt jene Erkenntnis, die darüber wirklich Aufschluß gibt, vollkommener als jene, die ein bloß subjektives Bild an ihre Stelle setzt. Auch von den Vertretern der modernen Skepsis wird ja vielfach anerkannt, daß die objektive Wahrheit das eigentliche Ideal ist, dem die subjektive Erkenntnis sich stetig nähern soll.

Die objektive Wahrheit ist zugleich diejenige, die der Mensch als Höchstes ersehnt und für sein Leben notwendig braucht. Man sagt wohl, uns interessiere nur unser Weltbild, und uns genüge unsere Welt, denn in ihr leben wir; ob sie dem Ding an sich entspreche, sei gleichgültig. Von der Sinnenwelt kann man solches mit einem gewissen Recht behaupten, aber beim Übersinnlichen kommt alles gerade darauf an, ob es uns nur zu sein scheint, oder ob es wirklich ist. Wir wollen z. B. auf jeden Fall wissen, ob Gott existiert oder nicht, denn das ist entscheidend für unser ganzes Leben.

Aber vielleicht ist das Ideal unerreichbar, so daß wenigstens die menschliche Wahrheit subjektive Wahrheit bleibt! Aus dieser Unmöglichkeit ist ja der neue Begriff der Wahrheit abgeleitet.

Man hat mit Recht behauptet, daß ein direkter Beweis für die Wahrheitsbefähigung des Menschen nicht gegeben werden kann. Der Beweis könnte nur durch die eigene Vernunft geführt werden, man müßte dieser also von vornherein Vertrauen entgegenbringen und so voraussetzen, was man erst beweisen will. Man kann auch nicht die Wahrheit unseres Weltbildes erweisen, indem man es mit der wirklichen Welt vergleicht, da diese uns nie an sich, sondern immer nur durch die Vorstellung gegeben ist. Aber ohne Rechtfertigung bleibt unser Vertrauen auf die Vernunft doch nicht. Wir können zeigen, daß eine Wahrheitserkenntnis möglich ist und erreichbar sein muß, wir können indirekt zeigen, daß unser Weltbild tatsächlich objektive Bedeutung hat.

Wenn Subjekt und Objekt einander ganz fremd wären, könnten sie sich allerdings nie in einem wahren Erkenntnisakt zusammenfinden. Aber man braucht nur anzunehmen, daß beide durch den Schöpfer aufeinander hingeordnet, daß Denk- und Seinsgesetze einander angepaßt sind, so wird die Möglichkeit wahrer Erkenntnis einleuchtend.

Wir müssen aber auch die Tatsache einer solchen Wahrheitsbefähigung fordern. Die Wissenschaft kann diese Tatsache nicht preisgeben, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will. Soll der Geist sich überhaupt mit Erfolg regen, so muß er diese Voraussetzung machen. Ebenso bedarf ihrer das praktische Leben. Es wird sinnlos, wenn wir nicht imstande sind, sein Ziel und Ende zu erkennen.

Der tatsächliche Charakter unserer Erkenntnis bestätigt diese Voraussetzung. Können wir die Wahrheit unseres Weltbildes nicht durch direkten Vergleich mit der Wirklichkeit konstatieren, so haben wir doch indirekte Gründe, diese Übereinstimmung anzunehmen. Wenn wir voraussetzen, daß unsere Erkenntnis das Abbild einer Außenwelt ist, dann erklärt sich, warum die Wahrnehmung so anschaulich, so aufdringlich, so unabweisbar ist, warum das Bild an demselben Standorte für alle das gleiche ist, während es mit dem Wechsel des Ortes sich für alle in gleicher Weise ändert. Jede Stunde bestätigt diese Voraussetzung, während die rein subjektive Erklärung des Weltbildes, wie wir zeigen werden, mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Ein subjektiver Faktor mag sich in unserem Weltbilde finden, aber im wesentlichen ist es doch ein Abbild, nicht ein Phantasiestück. Von der Wahrheit der Sinneserkenntnis können wir auf die Wahrheitsbefähigung des Denkens schließen. Auch die Tatsache, daß dem Denken von Natur feste Gesetze vorgeschrieben sind, und daß es in so sinnreicher Spekulation sich betätigt, muß uns warnen zu glauben, daß unnützes Spiel sein letzter Zweck ist.

Das Vertrauen zur alten Erkenntnistheorie wird wachsen, wenn wir sehen, mit welchen Schwierigkeiten die neue zu kämpfen hat. Es läßt sich zeigen, daß unsere Welterkenntnis unmöglich ein rein subjektives Gebilde sein kann.

Kant hat mit dem Aufwand der größten spekulativen Kraft den Versuch unternommen, das Weltbild als rein subjektive Schöpfung zu erklären. Es ist auch ihm nicht gelungen. Nach Kant kommt uns von außen nur ein gestaltloses Chaos von Empfindungen zu, wir sind es, die daraus mit Hilfe der angeborenen Formen den Kosmos schaffen. Das Ding an sich ist z. B. weder räumlich noch zeitlich, aber es wird von uns so geschaut, weil wir alles durch die Formen von Raum und Zeit sehen. Eine solche Konstruktion wäre verständlich, wenn es sich nur um die Anwendung eines allgemeinen Schemas handelte. Ist die Form des Raumes uns angeboren, so ist einleuchtend, daß wir die Welt räumlich ausgedehnt sehen. Aber erklärungsbedürftig bleibt das unendlich reiche Detail des Weltbildes. Wir können der Frage nicht aus dem Wege gehen: weshalb wenden wir hier gerade diese und dort jene Form an, weshalb sehen wir dieses Ding gerade mit dieser besonderen Gestalt? An Zufall und Willkür zu denken verbietet der Umstand, daß unser Weltbild geordnet und allen gemeinsam ist. Wenn nun nicht in den Dingen selbst der Grund liegt, weshalb wir sie so und nicht anders schauen, so ist er in der Veranlagung des menschlichen Geistes zu suchen. Zu einer solchen Annahme wird sich niemand verstehen, der sich die Konsequenzen dieses Gedankens vergegenwärtigt. Der Geist müßte in diesem Falle ein unendlich komplizierter Mechanismus sein und ungeheure Schätze von Hause aus sein eigen nennen. Die Fülle der Naturdinge müßte er aus sich erzeugen, in ewigem Wechsel und doch wieder so, daß mit derselben Jahreszeit und demselben Standort dasselbe Bild wiederkehrt. Zugleich müßten die Geister so abgestimmt sein, daß sie bei aller Verschiedenheit des Vorstellungslaufes doch jedesmal in ihren Vorstellungen übereinstimmen, so oft sie an demselben Orte zusammentreffen. Man nehme ein Beispiel. „Für Hunderte von Menschen, die zusammengeströmt sind, um vom Strande aus das wilderregte Meer zu sehen, laufen die Hunderte von Wahrnehmungsreihen, die in der willkürlichsten Weise voneinander verschieden sind, plötzlich in dieselben Wahrneh-

mungen aus, derart, daß alle darüber einig sind, das gleiche Schauspiel vor sich zu haben. Beim Fehlen aller bewußtseinsunabhängigen Unterbauungen und Einschaltungen bliebe nur übrig, in diesem unablässig vorkommenden Zusammentreffen der Wahrnehmungsreihen verschiedener Personen Wunder oder Zufall zu sehen."[1] Auch alles, was Kunst und Wissenschaft bietet, müßte jeder einzelne aus sich erzeugen. Jeder, der vor einem Bilde steht, würde das Kunstwerk selbst schaffen, jeder, der ein Buch liest, würde die Worte und damit ihren Inhalt selbst zusammenstellen. Will man diesen Konsequenzen entgehen, dann bleibt nur die Annahme übrig, daß unsere Wahrnehmungen nicht freie Konzeption, sondern ein Abbild der Wirklichkeit sind.

Kant selbst hat diesen Ausweg nicht vermeiden können. Er muß schließlich bekennen, daß nur das allgemeine Schema und die allgemeinen Gesetze der Natur a priori hergeleitet werden können, während bei der Erkenntnis der einzelnen Dinge die Erfahrung mitbestimmend ist. Damit wird der rein subjektive Charakter des Erkennens preisgegeben und die Beziehung zum Objekt wiederhergestellt.

Der Pragmatismus, wenn er wirklich den rein subjektiven Charakter der Wahrheit behauptet, steht vor derselben Aufgabe, das Weltbild verständlich zu machen. Seine Stellung ist in dieser Hinsicht keine günstigere, denn die Kategorien des Guten und Nützlichen sind zu diesem Zwecke ebenso unzulänglich wie die angeborenen Formen Kants.

Ein zweites Bedenken, das der neuen Theorie der Wahrheit entgegentritt, ist, daß die Wissenschaft keineswegs die rein subjektiven Erkenntniskriterien anwendet, die sie nach dieser Theorie anwenden müßte. Die Wissenschaft erringt ihre Erfolge nur durch die peinlichste Rücksicht auf das Objekt.

Am einwandfreiesten erscheint noch das Kriterium, das Kant und seine Nachfolger aufstellen. Als Kriterium der Wahrheit gilt ihnen die Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Gesetzen des Geistes, zuhöchst die Denknotwendigkeit. Man wird anerkennen müssen, daß in jeder klar erkannten Wahrheit eine gewisse Denknotwendigkeit liegt. Je einleuchtender eine Wahrheit ist, umsomehr zwingt sie den Geist, so und nicht anders zu denken. Aber diese Notwendigkeit ist nicht eine rein subjektive. Wir folgen den Gesetzen unseres Denkens, aber nicht minder bestimmt uns die Rücksicht auf das Objekt. Die Erfahrung ist der Ausgangspunkt und das ständige Korrektiv unserer Erkenntnis, selbst lieb gewordenen Meinungen müssen wir entsagen, wenn die Wirklichkeit andere Wege weist. Die Hegelsche Philosophie hat es in drastischer Weise gezeigt, daß dem Irrtum verfällt, wer die Tatsachen durch das Denken meistern will. Selbst wo das Denken vom Gegebenen auf Nichtgegebenes schließt, leitet es seine Berechtigung aus dem Umstande ab, daß die Tatsachen in diese Richtung weisen. Nicht die Einsicht, daß wir so denken müssen, sondern die Einsicht, daß die Sache sich so und nicht anders verhält, ist deshalb der höchste Gesichtspunkt, bei dem wir uns beruhigen.

Viel weniger befriedigen die Wahrheitskriterien des Pragmatismus. Man nennt als Kriterium den praktischen Nutzen. Diese Behauptung ist unhaltbar. Es gibt Wahrheiten, die keine praktische Bedeutung haben, wie z. B. ein großer Teil der Resultate, welche die Geschichte bietet. Gewiß ist jede Wahrheit gut, aber manche hat eben nur theoretische Bedeutung, indem

[1] J. Volkelt, Die Quellen der Gewißheit. München 1906. S. 65 f.

sie die Erkenntnis mehrt und das Wahrheitsinteresse befriedigt. Anderseits gibt es Irrtümer, die Nutzen stiften können, wenigstens solange sie nicht als Irrtum erkannt sind. So kann bei einem Brande die Verschleierung der Gefahr wertvoll für die Rettung der gefährdeten Personen sein. Überdies hat der Nutzen nicht die Eigenschaften eines höchsten Kriteriums. Nennt man wahr, was nützlich ist, so erhebt sich sofort die Frage, was denn als nützlich und schädlich zu betrachten ist. In der Beurteilung dessen wird sich der ganze Gegensatz der Welt- und Lebensanschauung geltend machen. Was z. B. der Revolutionär für ein Glück ansieht, nennt der friedliebende Bürger vielleicht das größte Unglück. Es müßte also auf jeden Fall ein höherer Maßstab zur Beurteilung herangezogen werden. Die Wissenschaft verwendet deshalb das Kriterium des Nutzens nur mit großer Vorsicht, am ehesten noch in der negativen Form: die Wahrheit kann nicht schädlich sein. Als unbedingte Pflicht des Forschers aber gilt es, subjektive Neigungen und Wünsche zurückzustellen und sich nur durch die Sache selbst bestimmen zu lassen.

Man nennt als Wahrheitskriterium auch die Denkökonomie. Diejenigen Gedankenverknüpfungen, sagt man, gelten als wahr, die den wenigsten Kraftaufwand fordern, die am einfachsten und bequemsten sich vollziehen lassen. Daß ein solches Kriterium zu einer wahren Anarchie des Denkens führen müßte, ist einleuchtend. Der größte Widersinn wäre unwiderleglich, sobald jemand behauptete, es sei für ihn am bequemsten, gerade so zu denken. Übrigens ist auch in der Wissenschaft nirgend der Maßstab der Bequemlichkeit als Kriterium anerkannt oder gebräuchlich. Mit einem Schein von Recht könnte man sich allerdings auf die Tatsache berufen, daß das Denken nach Vereinfachung strebt und sich deshalb z. B. am liebsten für die einfachste Hypothese entscheidet. Das geschieht jedoch nicht immer, und die Einfachheit ist nie allein ausschlaggebend, sondern obenan steht die Rücksicht auf die Wirklichkeit. Wenn die Erfahrung lehrt, daß die Tatsachen komplizierter sind, als die Theorie ursprünglich annahm, so muß das Denken den Tatsachen folgen. Gerade die jüngste Zeit ist vielfach Zeuge einer solchen Revision von Hypothesen gewesen, die dem Gesetz der Denkökonomie entgegen ist. So war früher in der Entwicklungslehre der Kampf ums Dasein die herrschende Formel, die alles mit erstaunlicher Einfachheit erklärte; heute neigt man zur Ansicht, daß eine ganze Reihe von Faktoren und nicht überall dieselben für die Entwicklung maßgebend sind.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der moderne Subjektivismus und Skeptizismus dem Charakter des menschlichen Erkennens nicht gerecht wird. Unsere Erkenntnis kann die Beziehung zu der Dingwelt nicht vermeiden, und wir dürfen das Vertrauen haben, daß ihr objektiver Wert zukommt. So führen denn alle Wege auf die traditionelle Definition der Wahrheit zurück.

2. Was den Geltungswert der Wahrheit angeht, so behauptet der moderne Evolutionismus, es gebe keine absoluten, sondern nur relative und veränderliche Wahrheiten. Ibsen gibt dem Gedanken schroffen Ausdruck, wenn er sagt: „Die Wahrheiten sind durchaus nicht so zählebige Methusalems, wie die Leute sich einreden. Eine normal gebaute Wahrheit lebt – sagen wir – in der Regel 17–18 Jahre, höchstens 20 Jahre, selten länger." (Volksfeind IV.)

Die Behauptung scheint besonders dann einleuchtend, wenn der Wahrheit rein subjektiver Charakter beigelegt wird. Jeder Mensch ist vom anderen

verschieden, und das ganze Geschlecht ändert sich im Laufe der Zeit. Ist nun die Wahrheit nichts anderes als das Spiegelbild des Geistes, so muß sie dessen Wandlungen folgen. Wir haben diese Voraussetzung oben widerlegt. Aber selbst wenn wir sie annehmen, wird die Wahrheit noch nicht zu etwas absolut Veränderlichem. Mögen die Menschen im einzelnen noch so verschieden sein, die Wesenseigenschaften des Geistes sind in der ganzen Menschheit dieselben, auch die Denkgesetze sind überall die gleichen. Diese Tatsache bestätigt die Gegenwart und nicht minder die Vergangenheit, soweit wir sie immer verfolgen. So wird also die menschliche Wahrheit im wesentlichen doch immer dieselben Züge tragen. Die Erkenntnisse können wechseln, bis die Wahrheit gefunden ist, aber ist sie gefunden, dann bleibt sie, solange das Wesen des Geistes sich nicht ändert. Man behauptet allerdings, daß sich in grauer Vorzeit eine Wesensänderung des menschlichen Geistes vollzogen habe. Er sei aus der Tierseele hervorgegangen und, bevor dieses geschehen, sei sein Erkennen anderen Gesetzen gefolgt. Geben wir diese Entwicklung zu, so ist damit für den Relativismus doch nichts gewonnen. Die Denkgesetze galten für den Menschen nicht, solange er noch nicht denkender Geist war. Sobald er es aber wurde, traten die heute noch bestehenden Gesetze für ihn in ihre Rechte, denn andere Denkgesetze gibt es nicht. Wir sehen nämlich klar ein, daß diese Gesetze nicht nur für den menschlichen, sondern für jeden Geist und jedes Denken gelten müssen, weil sie eine unabhängige Wahrheit in sich selbst haben. Es ist z. B. undenkbar, daß Ja und Nein jemals dasselbe oder der Teil jemals größer als das Ganze sein könnte. Wir sehen klar, daß solche Behauptungen nicht bloß uns widerspruchsvoll erscheinen müssen, sondern auch in sich widerspruchsvoll sind, sobald nur die Begriffe aneinander gemessen werden.

Diese Ausführungen bleiben bestehen, selbst wenn die Wahrheit rein subjektiven Charakter hat. Tatsächlich kommt ihr aber, wie wir oben gezeigt haben, objektive Bedeutung zu. Ist das zutreffend, dann wird die Wahrheit unabhängig von dem Subjekt und seinen Wandlungen. Mit Rücksicht darauf spricht die traditionelle Auffassung von einer absoluten und unveränderlichen Wahrheit. Stimmt eine Erkenntnis mit der Wirklichkeit überein, so argumentiert man, dann bleibt die Übereinstimmung auch für immer bestehen. Ist es z. B. wahr, daß ein Gott existiert, dann bleibt es in alle Ewigkeit wahr.

Die Modernen suchen das Argument umzustoßen, indem sie darauf hinweisen, daß alle Dinge in Fluß sind. Wolle die Erkenntnis also ein treues Abbild der Wirklichkeit sein, so müsse sie sich gleichfalls unaufhörlich ändern.

Die Tatsache der Entwicklung in der Welt ist nicht zu leugnen, und wir müssen darauf Rücksicht nehmen. Das tun wir, indem wir vielen unserer Erkenntnisse eine historische Form und eine nähere zeitliche Bestimmung geben, und wir tun das unter der Einwirkung des Entwicklungsgedankens heute öfter, als es früher geschehen ist. Ist aber einmal das richtige Zeitmoment in die Formulierung der Wahrheit aufgenommen, dann hat auch diese Wahrheit dauernden Wert. Daß Cäsar einmal gelebt hat, daß es eine französische Revolution gegeben hat, daß heute die Schweiz eine Gebirgslandschaft ist, bleibt wahr für alle Zeit. Die Entwicklung der Dinge zeitigt neue Erkenntnisse, aber diese heben die Geltung der früheren nicht auf, wenn sie nur richtig gefaßt waren.

Alle Erfahrungswahrheiten werden mehr oder weniger diesen historischen Charakter haben. Selbst die Geltung der Naturgesetze, die sich mit den Jahr-

tausenden nicht geändert haben, kann nur für die bestehende Welt behauptet werden. Es gibt aber noch eine andere Kategorie von Wahrheiten, die abgesehen von aller Erfahrung gelten und als Vernunftwahrheiten bezeichnet werden. Diese haben überzeitlichen Wert und tragen nach jeder Hinsicht das Merkmal des Ewigen und Absoluten. Die neuere Philosophie allerdings spricht den Vernunftwahrheiten vielfach diesen Charakter ab. Wir können nicht einmal wissen, sagt man, ob überall und immer $2 \times 2 = 4$ ist. So viel sehen wir jedoch auf jeden Fall, daß das Gegenteil solcher allgemeinen Wahrheiten unvernünftig ist und für jeden denkenden Geist unvernünftig sein muß. Mit dem aber, der das Gesetz der Vernunft nicht achtet, kann die Wissenschaft nicht weiter rechten.

Ein wichtiger Grund gegen die Annahme einer unveränderlichen Wahrheit scheint die dauernde Revolution im Geistesleben der Menschheit zu sein. Auch Erkenntnisse, die als wohl begründet galten, sind dem Wechsel der Zeit unterlegen. Am auffallendsten sehen wir das in der Geschichte der Philosophie. Eine ungeheure Fülle von Geisteskraft ist aufgeboten worden, um das Rätsel des Lebens zu lösen, und der Erfolg ist ein ewiger Wechsel der Systeme, indem die Gegenwart vernichtet, was die vorhergehende Zeit angebetet hat. Hier hat sich deshalb auch zuerst die Meinung festgesetzt, daß es nur eine relative Wahrheit gebe und jedes Geschlecht seine eigene Wahrheit habe. Aber nicht minder bedeutend ist die Revolution in den naturwissenschaftlichen und historischen Wissenschaften: was heute noch gilt, muß oft genug morgen schon preisgegeben werden. Und selbst die Mathematik, die seit jeher als klassisches Beispiel der unveränderlichen Wahrheit gefeiert worden ist, scheint diesen Vorzug verlieren zu sollen.

Die Tatsachen lassen sich nicht leugnen. Aber so radikal ist der Wechsel doch nicht, daß nichts bestehen bliebe. Wir besitzen eine Fülle gesicherter Erkenntnisse, die sich durch die Jahrhunderte bewährt haben, deren Erschütterung wir nicht fürchten, weil ihr exakter Beweis vor uns liegt. Vor allem ist die Mathematik nicht in Gefahr. Gelten ihre Lehrsätze nur in unserem dreidimensionalen Raume, so werden sie auch nur von diesem ausgesagt. Gibt es einen anderen Raum, so ist unsere Mathematik nicht aufzuheben, sondern zu ergänzen. Und selbst wenn alle unsere Erkenntnis wechseln müßte, bliebe die Wahrheit als solche doch unveränderlich. Die Notwendigkeit des Wechsels wäre alsdann darin begründet, daß unsere Erkenntnis die Wahrheit, den Ruhepunkt des Denkens, eben noch nicht gefunden hat. Unsere Erkenntnis wandelt sich, nicht aber die Wahrheit selbst.

So läßt sich die traditionelle Erkenntnistheorie mit guten Gründen gegen den modernen Subjektivismus und Skeptizismus verteidigen. Damit fallen auch die Konsequenzen der modernen Auffassung. Hat die Wahrheit objektiven Charakter, dann ist sie Gehorsam des Geistes gegen die Wirklichkeit. Dann ist nicht mehr, wie man heute so oft hört, in der Weltanschauung das Subjektive, das Persönliche, das Originelle das eigentlich Wertvolle, sondern wesentlich ist der Inhalt der Erkenntnis, seine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Und beherrscht das Gesetz der Relativität nicht unser ganzes Geistesleben, dann ist auch in den höchsten Fragen des Lebens nicht das freie Spiel der Meinungen die letzte Auskunft, sondern es gibt eine allgemeine ewige Wahrheit, der nachzustreben und sich zu beugen Aufgabe der ganzen Menschheit ist.

Die Ethik des heiligen Augustinus nach Mausbach.

Von Oberlehrer Dr. Johannes Noryskiewicz, Schrimm.

Noch ein Werk über den hl. Augustinus? Ist nicht die Literatur über den großen Kirchenlehrer von Hippo schon fast unübersehbar? Mausbach rechtfertigt das Erscheinen seines neuen Buches[1] mit der Bemerkung, daß über Ausgustinus' Gnaden- und Sittenlehre sehr verschiedene, einander widersprechende Ansichten herrschen, daß ferner die einseitige Berücksichtigung seiner antipelagianischen Streitschriften schuld daran ist, daß in der neueren Literatur „gewisse Spitzen und Schroffheiten" der augustinischen Ethik allzusehr in den Vordergrund gerückt, die festgeschlossenen positiven Gedanken dagegen nicht gebührend gewürdigt werden. So gestaltet sich Mausbachs „Ethik des hl. Augustinus" unwillkürlich zu einer Apologie, und wie wir hervorheben möchten, zu einer sehr scharfsinnigen und geistreichen. Wenngleich das Material ziemlich weitschichtig verarbeitet ist, so ermüdet die Darstellung keineswegs; ersteres ist vom Verfasser, wie er selber gesteht, in etwa beabsichtigt, letzeres dagegen ein bekannter Vorzug der Veröffentlichungen Mausbachs.

Der erste Band behandelt „Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen". Verfasser prüft Augustins Begriff der Glückseligkeit und Sittlichkeit (S. 51) und verbreitet sich über Gott und die Welt (S. 128), Gottesliebe und Weltlust (S. 168), weltliche Arbeit und religiöse Beschaulichkeit (S. 264). Der zweite Band trägt die Überschrift: „Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung". Der Verfasser führt den Leser hinein in den Kampf Augustins mit dem Pelagianismus (S. 1 – 24), erörtert ausführlich die Bedeutung der Gnade für das sittliche Handeln (S. 25), untersucht das Wesen der Erbsünde (S. 139), die Unfreiheit des gefallenen Menschen (S. 208), das sittliche Tun außerhalb des Christentums (S. 260) und schließt mit dem Siege des Guten in der religiösen Entwicklung des Christen (S. 341).

Dem zweibändigen Werke ist eine Einleitung vorausgeschickt, in der Augustins Zeitalter und Lebensentwicklung, seine sittliche und geistige Persönlichkeit sowie seine Bedeutung für die kirchliche Lehrentwicklung und die Ethik insbesondere erörtert wird (S. 1 – 50). Herrliche Gedanken über Land und Volk Nordafrikas, über die Anlagen und Fähigkeiten der Bewohner, über Augustins Lebensverhältnisse und seine Bekehrung reihen sich aneinander. Zug um Zug ziehen die Zeitereignisse politischer und kirchlicher Art an unserem geistigen Auge vorüber. Der aufstrebende Titan von Karthago erprobt seine Kraft am Manichäismus, Neuplatonismus, dem Schisma und der Häresie. Nur langsam reift in ihm die Überzeugung von der Haltlosigkeit und der Schlechtigkeit ihrer Prinzipien, und nach langer Irrfahrt landet er endlich im Hafen der Kirche und wirft Anker auf dem festen Grunde der Heil. Schrift. „Augustinus sieht, was von besonderem Interesse ist, eine providentielle Fügung in dem Umstande, daß ihm zuerst die platonischen, dann erst die paulinischen Schriften bekannt geworden sind. Nur so konnte er den Abstand völlig würdigen; andernfalls wäre er vielleicht durch den Platonis-

[1] Die Ethik des heiligen Augustinus. 2 Bde. Freiburg i. B. 1909, Herder. VIII u. 442, 402 S. Geb. 17,40 M.

mus vom kindlichen Glauben abgezogen worden oder er würde ihn unbewußt christlich gefaßt und als dem Glauben ebenbürtig angesehen haben" (S. 10).

Die moderne Literatur hat versucht, Augustinus' Bekehrung als eine Hinwendung zum Neuplatonismus hinzustellen. Mausbach weist diese Ansicht, die u. a. Scheel, Gourdon, Thimme, zum Teil Harnack und Loofs vertreten, zurück. Die Werke Augustins, vor allem seine philosophischen Schriften aus dieser Zeit lassen keinen Zweifel darüber, daß Augustinus' Bekehrung eine Umkehr zum Glauben an Christus war. Auch sind seine dogmatischen und ethischen Ideen nicht so sehr neuplatonischen Ursprungs als vielmehr spekulative Gedanken zum Teil auf rein philosophischer Basis, zum Teil aus der geoffenbarten Religion geschöpft und am Leben erhärtet.

Der Disposition des ersten Bandes liegt die Frage nach dem Werte irdischer Arbeit und religiöser Weltflucht zugrunde. Augustins Ethik bewegt sich zwischen den beiden Polen der Gottesliebe (caritas) und der Weltlust (cupiditas). Die Sittlichkeit wurzelt in der ersteren, die Sünde in letzterer. „In der Gottesliebe liegt unsere eigene Vollendung; denn Vollkommenheit bedeutet Annäherung an das göttliche Sein, und lieben heißt sich Gott nähern, in Gott eingehen. In ihr besteht oder gründet alle Moralität" (S. 178). Der Quell dieser Gottesliebe ist aber nicht die Philosophie, sondern der Glaube an Gott, die absolute Wahrheit und Güte, nach der das Menschenherz sich sehnt. Wenn der Mensch Gott zustrebt, lebt er gut, wenn er ihn erreicht, ist er nicht bloß gut, sondern auch glückselig in ewiger, stets fortschreitender Anschauug Gottes. So sind Sittlichkeit und Seligkeit in ihrem innersten Wesen identisch: inde necesse est, ut fiat homo beatus, unde fit bonus (ep. 130, 3).

In der Schule der Manichäer hatte Augustinus erfahren, daß das Böse eine Substanz sei, ja daß es eine absolute Ursubstanz des Bösen gäbe. Später aber weist er sehr oft auf den inneren Widerspruch zwischen „Sein" und „Bösesein" hin. „Das Böse (Übel), dessen Ursprung ich suchte, ist keine Substanz; denn wenn es eine Substanz wäre, würde es gut sein. Denn entweder wäre es eine inkorruptible Substanz — gewiß ein Gut von höchstem Range — oder eine korruptible Substanz — und eine solche könnte nicht verdorben werden, wenn sie nicht gut wäre" (Conf. 7, 18; S. 105). Darum ist das Böse ein Mangel des Guten, eine Abwesenheit von Eigenschaften, die jedem Wesen naturgemäß zukommen. Die sündige Seele ist demnach nicht so, wie sie sein „soll", insofern sie die in Gott begründete sittliche Ordnung vernachlässigt (S. 114 ff.) und in selbstherrlichem, eigenmächtigem Handeln das eigene Ich zum Mittelpunkt und Herrn der Welt erhebt (S. 232).

Eine eigentümliche Färbung erhält Augustins Ethik durch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt, daß die Welt der ewigen Ideen, wenn nicht gerade die Erscheinung, so doch die unmittelbare Wirkung Gottes in der Seele sei, daß das empirische Erkennen nicht so sehr auf der Betrachtung der Wirklichkeit basiere als vielmehr, wenigstens hinsichtlich der allgemeinsten Ideen und der absoluten Gesetze direktes Schauen sei. Zwar verflüchtigt Augustinus nicht den Wert irdischer Dinge in einem akosmischen Pantheismus, aber er sucht doch den höchsten Wert in der unmittelbaren Hinordnung zum Absoluten, Göttlichen (caritas), wobei allerdings die Liebe zum Geschöpf und die natürlichen Tugendakte ihres sittlichen Charakters leicht verlustig gehen können. So begegnet uns in Augustins Ethik „ein Zug idealistischer Hin-

wendung zum Ewigen und Absoluten, der bisweilen der gerechten und allseitigen Würdigung des Zeitlichen gefährlich wird" (S. 167).

Die irdischen Dinge gehen auf Gott als ihren Daseinsgrund zurück und dienen dem Menschen zur Erreichung seines sittlichen Endzieles. Dem Menschen obliegt es, sie in rechter Weise zu gebrauchen, langsam emporzusteigen auf den (sieben?) Stufen der geistigen Reinigung, die weltliche Arbeit allmählich umzugestalten zu sittlicher Kultur (S. 265 ff.).

Die materielle Basis der Kultur ist Reichtum und Besitz. Wie stellt sich Augustinus zu diesem Gedanken, was lehrt er über Privateigentum? Die neueren Soziologen werfen ihm wie den Kirchenvätern im allgemeinen vor, er lehre einen grundsätzlichen, wenn auch nicht praktischen Kommunismus. So behauptet Sommerlad (Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903), Augustinus halte daran fest, daß der Urzustand der Menschheit nach göttlichem Recht ein Kommunismus des Konsums, das Privateigentum aber infolge der Sünde und nur durch menschliches Gesetz entstanden sei. Wohl schwächt Sommerlad später seinen Vorwurf ab, aber er will ihn immerhin noch so verstanden wissen, daß „Augustinus wie Karl Marx eine Gesellschaftslehre aufgestellt haben, die eine teleologische in dem Sinne ist, als sie von einem transzendenten Zweckgedanken getragen ist" — dort von der Idee der Kirche, hier vom Sozialismus.

Mausbach weist an vielen Zitaten die Ungerechtigkeit des modernen Urteils über Augustins Gesellschaftslehre nach. Die falschverstandenen Darlegungen Augustins im Streite mit den Donatisten haben den Vorwurf des Kommunismus veranlaßt. Augustinus verteidigt (in Io. ev. tr. 6, 25) die Kirchenbehörde gegen die Beschuldigung der Donatisten, sie habe ihnen rechtswidrig die kirchlichen Grundstücke fortgenommen. Er fragt, auf welches Recht sie sich denn beriefen, das göttliche oder das menschliche? „Nach welchem Recht besitzt jeder, was er hat?" Doch wohl nach dem menschlichen, dem ius regum, das von der staatlichen Gewalt anerkannt, geschützt, ja verliehen wird. „Wollt ihr nun, daß wir die Gesetze der Kaiser verlesen und nach ihnen über die Landgüter verhandeln?" So gehören die Äcker nach göttlichem und menschlichem Recht der Kirche. — An einer anderen, ebenfalls sehr mißverstandenen Stelle verurteilt Augustinus wiederum nicht den Privatbesitz als solchen, sondern das private, usurpatione damnabili angeeignete Kirchengut, das den Armen gehört (ep. 185, 35, 36).

Ebenso verrät unmethodische Arbeit die Behauptung, Augustinus betrachte die Ehe als ein Übel, den Staat als „das fluchwürdige Werk teuflischer Dämonen", eine civitas diaboli, ein grande latrocinium (S. 326 ff.).

Ist Augustinus Determinist oder Indeterminist? Nicht das Silbenstechen an einigen in der Hitze des Gefechts mit den Pelagianern gemachten Äußerungen führt zur Beantwortung dieser Frage, sondern eine eingehende Betrachtung der Grundgedanken seiner Spekulation. „Die Existenz des liberum arbitrium ist ihm ... nicht nur eine philosophische Wahrheit, sondern auch eine Lehre der Offenbarung" (II, 26). Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est (De lib. arb. 3, 7).

Wie die Theologie der Vorzeit hält also auch Augustinus an der Willensfreiheit des Menschen fest. Bei der Predigt wie in der Praxis der Kirche ward sie gegenüber den Versuchungen und den Sinnenreizen stets mit Emphase hervorgehoben. Auch Pelagius hatte erfahren, wieviel Selbstzucht und Aszese

im Kampfe mit dem Bösen vermag. Da lag es denn nahe, die Natur der göttlichen Gnade gegenüber allzu selbständig, ja zur homogenen Ursache des Guten zu machen (II, 7 ff.). Diesem Prinzip gegenüber weist Augustinus aus der Gottesidee und der Frömmigkeit, wie die Schrift sie fordert, nach, daß die Kraft, Gutes zu denken, zu wollen und zu tun zwar von Gott stammt, bei der sittlichen Tat aber die Selbsttätigkeit des Menschen nicht ausschaltet (S. 41).

Die Lehre des Pelagius ist der erste große Versuch einer rein natürlichen Ethik innerhalb des Christentums. In demselben Maße wie die moralischen Gebote der christlichen Lehre von der Vernunft als edel anerkannt wurden, ward das übernatürliche Moment der christlichen Sittlichkeit weniger ein Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung. Der dogmatische Hintergrund der geistlichen Wiedergeburt, die Sünde und der Sündenfall, blieben doktrinär noch im Dunkeln; das alte Leben, das Leben im Fleische, war für den Christen abgetan, auf die Zukunft, die Gottesliebe und sittliches Leben, richtete sich der Blick (S. 7).

Wie die Kirche hat aber auch Augustinus in der Gnade noch etwas Höheres erblickt. Gott regt den Menschen nicht bloß zum Guten an, sondern er verzeiht ihm auch die Sünde und teilt ihm die Liebe mit, auf daß er das Böse meide und Gutes tue durch den hl. Geist, um dessen beständige Verleihung der Apostel betet. So erhebt Gott den Menschen über die Natur des Geschöpflichen und befähigt ihn durch Mitteilung stabiler übernatürlicher Kräfte zur Erreichung eines Zieles, „das jenseits aller philosophischen und moralischen Gottbeziehung liegt" (S. 97).

Die Tatsache der Erbsünde und ihrer schlimmen Folgen in der Menschheit ist dem hl. Augustinus der eigentliche Hintergrund der Gnade und der Heiligung. Er verteidigt ihre Existenz gegen Pelagius auf das allerbestimmteste; er beruft sich dabei auf die Worte (und den Gedanken) der Hl. Schrift, auf die Lehre der Tradition im Glauben und im Kultus der Kirche, endlich auf eine vernunftgemäße Betrachtung der menschlichen Natur und der in ihr wirkenden finsteren Mächte (S. 148). Seine grammatische Exegese der Bibel zwar ist nicht immer einwandfrei, aber sein tiefgehender Geist haftet nicht am Buchstaben, sondern erfaßt den inneren Kausalnexus der biblischen Lehre. Die Debatten mit dem schlagfertigen Pelagianer Julian von Eklanum nötigten ihn, auch die Werke der Griechen, eines Irenäus, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus eingehend zu studieren. So gerüstet tritt er in den Kampf: „man kann sagen, daß der hl. Augustinus das, was man den Traditionsbeweis der Erbsünde nennt, begründet hat" (Turmel, Revue d'histoire et de la lit. rel. VI, 425; Mausbach S. 151). Ein ebenso stichstaltiges Dokument für die Existenz der Erbsünde findet er in der apostolischen Einsetzung der Kindertaufe, wie auch zu seinem Beweisarsenal der Hinweis auf die Allgemeinheit der Tatsünde gehört. Diese entstammt nicht, wie Pelagius meint, lediglich dem freien Willen des Menschen, sondern sie hat ihre Wurzeln tief in der Menschennatur. „Warum sinkt die Menschheit," fragt Augustinus wehmütig, „wie von einer Last gezogen die schiefe Ebene hinab in die Tiefe der Roheit und in den Sumpf der Erschlaffung? . . . Gewiß, das ist die Schlechtigkeit der Menschen selbst, aber eine solche, die jene Verblendung und verkehrte Liebe zur Wurzel hat, mit der jeder Sohn Adams geboren wird" (De civ. Dei 22, 22; Mausbach S. 154).

Worin besteht nach Augustinus das Wesen der Erbsünde (S. 170–207)? Die Dogmenhistoriker, Katholiken wie Protestanten, stimmen in der augustinischen Definition der Erbsünde nicht überein. Nur eine scharfe Analyse der Leitsätze Augustins führt zur Beantwortung der Frage, mit bloßer Häufung antipelagianischen Streitmaterials kommt man nicht zum Ziel.

Das Wesen der Erbsünde liegt einerseits in der Konkupiszenz, jener „ungebundenen, sittlich nicht geordneten Lust und Begier zum Geschöpflichen, die eben wegen dieser Regellosigkeit zum Bösen reizt". Sie herrscht vorwiegend in der Sinnlichkeit, speziell in der Geschlechtssphäre. An sich nicht sündhaft erscheint sie vom Standpunkte der Sittlichkeit und des Urzustandes der Menschheit als ein Übel, ein Fehler. In dem von Adam abstammenden Menschen haftet an dieser Konkupiszenz eine Schuld (reatus), die durch die Taufe getilgt wird. Diese Schuld besteht „in dem aus dem Abfall des Stammvaters resultierenden Verluste der geistigen Lebensverbindung mit Gott, in dem bleibenden Abgewendetsein der Seele von Gott, das zugleich eine Preisgabe an die geschöpfliche Nichtigkeit ist". In ihr liegt das andere wesentliche Moment der Erbsünde. Reatus und Konkupiszenz erscheinen aber als Korrelate, als Formal- und Materialursache, „ein Gegen- und Ineinander zweier Arten von Ursächlichkeit, wie im Verhältnis von Seele und Leib" (S. 205).

Auch über die Tragweite, die Augustinus der Erbsünde für das sittliche Handeln des Menschen beimißt, gehen die Ansichten der Fachgelehrten auseinander. Die einen halten für die Folge der Erbsünde die vollkommene Unfreiheit des Willens und die Unwissenheit auf religiösem Gebiete, die anderen streiten darüber, ob Augustinus die unfreien psychischen Regungen der Sinnlichkeit, die Handlungen einer unverschuldeten Gesetzesunkenntnis als Schuld anrechnet oder nicht, andere endlich fragen, ob nicht das gesamte Handeln des Menschen infolge der Erbsünde sündhaft und böse ist, vor allem beim Heiden, dem sowohl Gottesliebe als auch wahre Gotteserkenntnis (der Glaube) fehlt. Die christliche Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts war in der Beurteilung der moralischen Kräfte des Menschen durchaus uneins. Die katholische Kirche lehrte nur die Schwächung der natürlichen Freiheit und die Unmöglichkeit, die Gnade aus eigener Kraft wiederzugewinnen, daneben aber betonte sie stets die Fähigkeit zur Ausübung einer natürlichen Sittlichkeit. Nach Luther hat die Erbsünde die sittliche Freiheit vollständig zerstört; für die Nichtgetauften besteht also die Notwendigkeit des Sündigens. Das moralische Tun bleibt auch nach der Taufe noch böse, wird aber gut durch den Glauben an Christus. Bajus und Jansenius beschränken die absolute Sündhaftigkeit auf die Nichtgetauften; da die Erbsünde nur Sünden gebiert, ist auch das unfreie Böse wirkliche Sünde. Alle diese Lehrsysteme berufen sich auf die Autorität des hl. Augustinus. „Daß der Wortlaut seiner Schriften vielfach mehr den Leugnern der sittlichen Freiheit günstig ist, bezeugt schon die Tatsache, daß sich unter den verurteilten Thesen des Bajus und Quesnel solche finden, die fast wörtlich den Schriften Augustins entstammen" (S. 210).

Bei der Lösung dieses Dilemmas kommt es darauf an, Augustins Abwehrstellung gegen den Pelagianismus geschichtlich zu prüfen, sodann das Eigenartige seiner Ethik im allgemeinen recht zu würdigen.

Augustinus gibt der Paulinischen Stelle Röm. 7 zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Deutung. Anfangs lehrt er allerdings eine gewisse Notwen-

digkeit zur Sünde, später aber hebt er die Zustimmung des Willens oder den Gehorsam gegen das Fleisch als condicio sine qua non der Sünde immer wieder hervor: nunc autem, quamdiu concupiscit caro adversus spiritum et spiritus adversus carnem, sat est nobis non consentire malis, quae sentimus in nobis (De cont. 5; Mausbach S. 215). Dieser Grundsatz gilt nicht nur vom Christen, der sich im Zustande einer Sünde befindet, dessen Erbsünde also schon getilgt ist, sondern ebenso vom Ungetauften. Aber, so fragen wir, muß nicht die Zustimmung des Willens eben infolge der herrschenden bösen Lust notwendig erfolgen? Nein! Der Wille ist, wie wir sahen, nicht unfrei. Allerdings endet sein Kampf gegen das Böse vielfach mit einer Niederlage, doch besitzt er trotzdem die Fähigkeit, auch „recht zu handeln", wenn er will, und darum sind nicht alle Heiden Sklaven ihrer Sinnenlust gewesen.

In der modernen Ethik begegnet man oft dem „augustinischen" Satze: philosophorum virtutes splendida vitia (S. 259; vgl. Denifle, Luther und Luthertum I [Schlußabteilung], 857 ff.). Verdammt Augustinus tatsächlich die „Tugenden" der Heiden als „glänzende Laster"? Mag sein, daß Augustins hie und da finstere Erbsündenlehre zu dieser scharfen Pointierung des obigen Satzes beigetragen hat, in dieser Fassung jedoch sucht man ihn in seinen Schriften vergeblich.

In der Civitas Dei prüft der rigorose Kirchenlehrer die moralischen Vorzüge der alten Römer; er lobt ihr Streben nach Freiheit, Macht und Ruhm. Ihrer Vorzüge wegen habe Gott dem römischen Staate seinen Beistand verliehen, die Helden selber aber seien ein Vorbild für die Christen, eine Warnung für die Juden geworden. Ihre „Tugenden", „sittliche Güter", ein „würdevolles Leben", seien den christlichen utcunque similes (5, 18), wenn auch nicht virtutes verae, wahre, d. h. echte und vollkommene Tugenden. Sie sind nachahmenswert, darum also nicht wertlos, doch fehlt ihnen der Geist echter Sittlichkeit, die innere „Wahrheit", die vollkommene Gottesliebe.[1] Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intelligeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas (ep. 138, 17; Mausbach S. 265). Die Tugend im eigentlichen Sinne erreicht der Mensch also erst durch die religio vera, den Glauben und die Liebe, die ihn aus der Endlichkeit in das Reich der ewigen Seligkeit erhebt (cives alterius civitatis), ins Reich der absoluten Wahrheit und reinsten Liebe (cuius rex veritas, lex caritas), wo seine irdische Arbeit mit unvergänglichem Lohne gekrönt wird (cuius modus aeternitas).

Doch warum ist Augustins Urteil über die Allgewalt der bösen Begier und die Knechtschaft des Erbsünders ein so schroffes? Sein ideal angelegter Geist überschaut das ganze Gebiet der Sittlichkeit, kennt die finsteren Gewalten in der Menschenbrust und warnt vor den Versuchungen und den scharfen Klippen des Lebens.

[1] Vgl. dazu De civ. Dei 19, 25: proinde virtutes, quas sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam vitia potius sunt quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur virtutes, cum ad se ipsas referuntur nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt et ideo non virtutes sed vitia iudicanda sunt.

Wie kann nun der Heide sein Endziel, die Anschauung Gottes, erreichen? Die Erlangung des ewigen Heiles ist nur durch die Erlösungsgnade Christi möglich; wer selig werden will, muß zu Christi Reich gehören. Dabei kommt es aber nicht so sehr an auf den Namen des Gottesreiches noch die Werkzeuge der Gnade als vielmehr auf die Sache selbst, und diese, die man heute christliche Religion nennt, bestand zu allen Zeiten (Retr. 1, 13). „Alle Gerechten seit dem Anfang der Welt hatten Christus zu ihrem Haupte," wurden also durch ihn selig. Das ist ein Grundgedanke, an dem Augustinus stets festhält (S. 300 ff.). — Die Seligkeit wird vermittelt durch den Glauben. Wie ist dieser aber möglich beim Heiden, der nie von Christus gehört? Was bedeutet fides bei Augustinus? An vielen Stellen wird der ausdrückliche Glaube an Christus, seinen Tod, seine Auferstehung gefordert; es kann niemand gerettet werden nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi (De nat. et gr. 2). Damit hält Augustinus die Universalität der Heilsstellung Christi aufrecht und widerlegt die pelagianische Rechtfertigungslehre durch die menschliche Natur allein (S. 308 ff.). Läßt aber fides nicht noch einen weiteren Sinn zu? Der Glaube ist die Stufenleiter zur Erkenntnis Gottes, er entspricht der Zeitlichkeit wie die Wahrheit der Ewigkeit. Damit nun unser Glaube nicht abweiche von der objektiven Wahrheit, ist der Logos, die Wahrheit selbst, Mensch geworden. So ist der Glaube an ihn nichts anderes als religiöse Läuterung. Gott ist die Fülle des Lebens und des Lichtes. Wer ihn willig und demütig in sich aufnimmt, sollte der nicht „den Geist des Glaubens" haben und selig werden können? Wie dem auch sei, „wir haben es hier, wie es scheint, mit zwei unausgeglichenen Gedankenreihen zu tun, von denen die eine in der objektiven Tatsächlichkeit und dem vollen Lehrinhalt des Christentums wurzelt, die andere von gewissen Grundideen philosophischer und sittlicher Art, die aber zugleich eine tiefe christliche Wahrheit haben, ausgeht" (S. 323).



Die Lektorats-, Subdiakonats- und Diakonatsweihe einiger unierter Griechen in Jerusalem.

Von Adolf Dunkel C. M., Jerusalem.

Nur drei Ordines gehen in der griechischen Kirche der hl. Priesterweihe voraus, das Lektorat, das Subdiakonat und das Diakonat. Nachdem im 5. Hefte dieser Zeitschrift (Seite 371 ff.) die Priesterweihe eines unierten Griechen in Jerusalem kurz beschrieben worden ist, sollen in der nämlichen Weise auch die drei anderen Weihen hier berücksichtigt werden.

Zur Einleitung ein Wort über den feierlichen Einzug des Bischofs in die Kirche, weil sich dabei die Gelegenheit bietet, das Notwendigste über die kirchlichen Gewänder zu sagen, so daß für die darauffolgende Darstellung manche Unterbrechung vermieden wird.

Voran gehen der Träger des Prozessionskreuzes und zwei Leuchterträger. In dem Seminar der Weißen Väter zu St. Anna in Jerusalem nimmt man dafür Alumnen des Knabenseminars, die dem Klerus noch nicht angehören;

sie sind gekleidet wie Subdiakonen, ähnlich tragen ja in Deutschland Meßdiener und Sakristan an manchen Stellen eine der klerikalen nahekommende Gewandung. Es folgen die Lektoren, welche die unterste Stufe des Klerus bilden; ein eigentliches liturgisches Gewand, wie unser Superpellizeum, ist für den Klerus nicht in Gebrauch. — Die Subdiakonen sind mit Sticharion und Zingulum angetan. Das Sticharion (*στοιχάριον*) könnte man mit unserer Albe vergleichen, es ist jedoch nicht von Linnen, sondern von Wolle oder Seide u. dgl., immer farbig und enganschließend, so daß man keines Zingulum zum Zusammenfassen bedarf; in der Tat trägt der Diakon gar kein Zingulum, und das des Subdiakons ist von dem unseren erheblich verschieden. Das lange, ungefähr 10 cm breite Band wird nicht gebunden; man denke sich die Mitte desselben gerade unter der Brust, von hier aus führt man den einen Teil unter dem linken Arme weg über den Rücken und die rechte Schulter, den anderen Teil unter dem rechten Arm durch über Rücken und linke Schulter, worauf vorne die beiden Ende dem Zingulum untergesteckt werden; auf dem Rücken entsteht demnach ein Kreuz. „Eine Obertunika der Diakone und Subdiakone nach Art der abendländischen Dalmatik und Tunizella ist den Riten des Ostens unbekannt. Diakon und Subdiakon tragen nur eine Tunika (das in Rede stehende Sticharion), die bei ihnen freilich in gewisser Hinsicht ein Mittelding zwischen Albe und Dalmatik ist."[1]

Den Subdiakonen folgen die Diakonen mit dem Sticharion, den Epimanikien und dem *ὡράριον* bekleidet. Über das *ὡράριον* siehe oben Seite 376 dieser Zeitschrift. Die Epimanikien (*ἐπιμανίκια*) sind ihrem Gewandcharakter nach eine Art Stauchen, Manschetten oder Stulpen, die vorn über dem Ärmel des Sticharion getragen werden. Als Kopfbedeckung haben die Diakonen und Priester das *καμελαύκιον*; es ist von zylindrischer Form, hat unten keinen Rand, da aber der Deckel ringsum einige Zentimeter vorsteht, kommt oben gleichsam ein ganz flacher Hutrand zustande. Die zwei den Bischof begleitenden Diakonen tragen das *δικήριον* (Leuchter mit zwei Kerzen) und das *τρικήριον* (Leuchter mit drei Kerzen) in der Hand. Auf beiden Seiten des Bischofs gehen die konzelebrierenden und die am Altare assistierenden Priester über ihre Kleidung braucht für unseren Zweck ebensowenig etwas gesagt zu werden wie über die des Bischofs.

Nachdem der Bischof in die Kirche eingetreten, die Vorbereitungsgebete verrichtet, die Meßgewänder angelegt, wird gerade in dem Augenblicke, in dem die hl. Messe beginnen sollte, die Lektorats- und die Subdiakonatsweihe vorgenommen. Beide werden also außerhalb der hl. Messe und ebenfalls außerhalb des Altarraumes (des *ἱερὸν βῆμα*) erteilt, es sind das die beiden niederen Weihen der griechischen Kirche.

[1] Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient, 92. — Wenn Braun weiter bemerkt, daß das Sticharion „allen Klerikern vom Patriarchen bis zum Lektor" zukomme, so habe ich davon in dem hiesigen Seminar bei St. Anna nichts gesehen; der Lektor trägt nie das Sticharion; auch wenn er während der hl. Messe die Epistel liest, hat er kein besonderes liturgisches Gewand an; er verläßt für diese Lesung seinen Platz unter den Sängern und kehrt nach derselben wieder dahin zurück. Sollte er als Kreuz- oder Leuchterträger verwendet werden, so würde er Sticharion und Zingulum tragen, was jedoch mit seinem Rang als Lektor nichts zu tun hätte, da ja, wie schon vorhin bemerkt, in diesem Falle auch der Nichtkleriker wie ein Subdiakon gekleidet ist.

1. Die Weihe der Lektoren.

Der Bischof steht auf seinem Throne außerhalb der hl. Pforten dem Altare gegenüber und mit dem Gesichte zu diesem gewendet. Über dem Haupte des vor ihm knienden Ordinanden macht er dreimal das Zeichen des heil. Kreuzes und schneidet ihm dann einige Haare ab in Kreuzesform, d. h. an der Stirn oder dem Vorderkopfe, indem er dabei sagt „im Namen des Vaters", worauf die Assistierenden antworten „Amen", an dem Hinterkopfe, wobei er sagt „und des Sohnes", die Assistierenden „Amen", an der rechten und linken Schläfe mit den Worten „und des Heiligen Geistes", die Assistierenden sagen zum drittenmal „Amen".

Die Rubrik bemerkt zwar, daß darauf dem Ordinanden die Haare nach Art der Kleriker geschnitten werden sollen, es unterbleibt dieses jedoch, und der Bischof fährt fort mit der Übergabe des liturgischen Gewandes, des Phelonion.[1]

Der Lektor wird zwar mit dem *φελώνιον* bekleidet, aber er trägt es nicht wie der Priester, der es vorn und hinten herabfallen läßt, sondern dasselbe wird zusammengelegt, so daß es einem breiten Streifen ähnlich sieht, und dem stehenden Ordinanden um den Hals gelegt, die beiden Enden hängen dann vorn über die Brust herab.[2] Aus dem früher Gesagten geht hervor, daß der Lektor tatsächlich das Phelonion nicht mehr trägt, wir sehen ihn nur noch einmal mit demselben, wenn er sich nämlich zur Subdiakonatsweihe präsentiert. Jetzt kniet der zu Weihende nieder, und nachdem der Bischof ihn dreimol gesegnet, streckt er die Hand über dessen Haupte aus (*ἐπιτίθησιν αὐτῷ τὴν χεῖρα*) und betet: „Herr, allmächtiger Gott, wähle aus diesen deinen Diener und heilige ihn, und verleih ihm, mit vollkommener Weisheit und vollkommenem Verständnis deine göttlichen Worte zu erwägen und vorzulesen, indem du ihn in einem tadellosen Wandel behütest. Durch das Erbarmen und Mitleid und die Menschenfreundlichkeit deines eingeborenen Sohnes, mit dem du gebenedeit bist in Vereinigung mit deinem ganzheiligen und guten und lebenspendenden Geiste jetzt und immer und in alle Ewigkeit."[3] Amen.

Darauf übergibt der Bischof dem vor ihm stehenden Lektor das Epistelbuch, und nach einer kurzen Lesung erhält dieser vom Bischof den Frieden (d. i. den Segen)[4] und küßt dessen Hand.

Nach den gebräuchlichen Verneigungen vor dem Bischof und dem Altare zieht sich der Geweihte zurück und legt das Phelonion ab.[5]

[1] Das Phelonion ist die griechische Kasel, vgl. oben Seite 376 dieser Zeitschrift. Ich schreibe *φελώνιον* mit dem römischen *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Seite 33, 129. 130, 136, während Braun, Die liturgische Gewandung, und andere *φελόνιον* haben.

[2] Ähnlich wie bei unserer Priesterweihe die Kasel auch hinten zusammengerollt und erst später entfaltet wird.

[3] *Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἔκλεξαι τὸν δοῦλόν σου τοῦτον, καὶ ἁγίασον αὐτόν, καὶ δὸς αὐτῷ μετὰ πάσης σοφίας καὶ συνέσεως, τῶν θείων σου λογίων τὴν μελέτην καὶ τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι, διαφυλάττων αὐτὸν ἐν ἀμέμπτῳ πολιτείᾳ· Ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

[4] Wenn der Lektor während der hl. Messe die Lesung der Epistel beendet hat, sagt der Zelebrant: *Εἰρήνη σοι.*

[5] Es sei eigens hervorgehoben, daß bei den unierten Griechen hier der Lektor das Sticharion nicht erhält, das *Εὐχολόγιον* erwähnt nichts davon; was also Braun, Die

Werden mehrere Lektoren zu gleicher Zeit geweiht, so wird das Gebet über alle Kandidaten im Plural gesprochen, indem der Bischof die Hand ausgestreckt hält. Jeder der Geweihten liest aber einen kleinen Abschnitt aus dem Epistelbuch. — Es kann diese Weihe auch unabhängig von der Feier der hl. Messe gespendet werden.

Die Funktionen[1] des Lektors sind: Lesung der hl. Schrift auf Befehl des Priesters oder des Diakonen, das Anzünden der Kerzen, die Darbietung des Weihrauchfasses und des warmen Wassers nach der Konsekration; der Lektor geht mit brennender Kerze der Prozession des großen Einzuges, d. i. der Übertragung der Opfergaben vom Altar der Prothese zum eigentlichen Altar der hl. Messe, voran, er schmückt die Kirche, er liest den Sängern Vers für Vers den Hymnus vor, den dieselben zu singen haben.

2. Die Weihe der Subdiakonen.

Die Weihe der Subdiakonen schließt sich unmittelbar an die der Lektoren an. Der Ordinandus wird dem Bischof, der immer noch auf dem Throne außerhalb des Sanktuariums sich befindet, zugeführt; er trägt das Phelonion, wie er es bei der Lektoratsweihe umgelegt erhielt. Der Bischof läßt das Phelonion wegnehmen, um den Kandidaten mit Sticharion und dem Zingulum der Subdiakonen zu bekleiden. Auch einen Krug mit Wasser, ein Becken und ein Handtuch sind bereitzuhalten; man benutzt vielfach ein Wasserkännchen (Meßkännchen) mit dem dazu gehörigen Teller.

Der Bischof erhebt sich, macht dreimal das Kreuzzeichen über dem Haupte des vor ihm knienden Ordinanden, dann legt er ihm die rechte Hand auf (*ἐπιθεὶς αὐτῷ τὴν χεῖρα*, es handelt sich auch hier um eine Handausstreckung), der Diakon spricht: Bitten wir den Herrn (*τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*), und der Bischof verrichtet das folgende Gebet:

„Herr, unser Gott, der du durch den einen und denselben Heiligen Geist die Gaben einem jeden austeilest, den du für dich erwählt, der du deiner Kirche verschiedene Abteilungen geschenkt und in ihr verschiedene Dienstgrade zum Dienste deiner heiligen und reinen Geheimnisse eingerichtet hast; der du in deinem unaussprechlichen Vorwissen auch diesen deinen Diener bestimmt hast, würdig zu sein, deiner hl. Kirche zu dienen: du, o Herr, bewahre ihn unverwerflich in allen Dingen, gib ihm, die Schönheit deines Hauses zu lieben, zu stehen an den Türen deines heiligen Tempels, anzuzünden die Leuchte der Wohnung deines Ruhmes, und pflanze ihn in deiner heiligen Kirche wie einen fruchtbaren Ölbaum, der Früchte der Gerechtigkeit bringt, und als vollkommen erweise deinen Diener zur Zeit deiner Ankunft, um davonzutragen den Lohn der dir Wohlgefallenden. Denn dir gehört die Herrschaft und die Kraft und der Ruhm, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und immer und in alle Ewigkeit." Die Dabeistehenden sagen: „Amen."[2]

---

liturgische Gewandung, Seite 94 von der Übergabe des Sticharion und Seite 239 von dem Tragen desselben sagt, darf auf die Lektoren der hiesigen unierten Griechen nicht ausgedehnt werden.

[1] Nach einem lithographierten Hefte des P. Couturier von den Weißen Vätern, Prof. der Liturgie in dem griech.-unierten Priesterseminar St. Anna in Jerusalem.

[2] *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Πνεύματος, διαιρῶν ἑκάστῳ, ὧν ἐξελέξω τὰ χαρίσματα, ὁ τάγματα διάφορα τῇ Ἐκκλησίᾳ σου δωρησάμενος, καὶ βαθμοὺς λειτουργίας καταστησάμενος ἐν αὐτῇ, πρὸς ὑπηρεσίαν τῶν ἁγίων σου, καὶ ἀχράντων μυστηρίων· ὁ τῇ σῇ ἀῤῥήτῳ προγνώσει*

Nach der Ekphonesis (*ἐκφώνησις* wird der Schluß des Gebetes „Denn dir gehört die Herrschaft usw." genannt) empfängt der Bischof aus den Händen eines nebenstehenden Klerikers das Handtuch, welches er dem Ordinanden auf die linke Schulter legt, ebenso übergibt er demselben den Wasserkrug und das Becken. Bei der Entgegennahme küßt der Ordinand die Hand des Bischofs und gießt dann Wasser über dessen Hände, indem er zu gleicher Zeit sagt: *ὅσοι πιστοί*, um anzudeuten, daß alle gegenwärtigen Gläubigen ein gutes Zeugnis für seine Rechtschaffenheit abgeben sollen, oder auch, um bei der Ausübung der Pflichten seines Amtes die Gläubigen einzuladen, in der Kirche zu bleiben, und die Katechumenen, sich zurückzuziehen.[1]

Der neue Ὑποδιάκονος empfängt darauf den Segen des Bischofs, dessen Hand er küßt, tritt, nachdem er den Wasserkrug usw. abgegeben hat, vor die hl. Pforten und spricht verschiedene Gebete.[2]

Unterdessen beginnt die hl. Messe; der Bischof bleibt während der ersten Meßgebete noch auf seinem Throne.

Vor dem „großen Einzug", d. h. der Prozession mit den Opfergaben von dem Altar der Prothesis zu dem eigentlichen Altar inzensiert der Bischof diesen ringsum, das Sanktuarium und, nachdem er gegen Westen inzensiert hat, wäscht er sich die Hände; bei dieser Gelegenheit gießt der Neugeweihte das Wasser über die Hände des Bischofs und überreicht das Handtuch. Sind mehrere geweiht worden, so treten alle herzu, aber nur einer reicht das Wasser, und alle sagen *ὅσοι πιστοί*; dann fährt der Bischof fort, die heil. Bilder und das Volk zu inzensieren. Der Neugeweihte, resp. alle Neugeweihten nehmen teil an der Prozession des „großen Einzuges"; sie gehen an letzter Stelle mit dem Wasserkännchen und Teller in den Händen und dem Handtuch auf der linken Schulter. Wenn am Schlusse der Prozession alle ministri sacri zum Altare gehen, so bleiben die Subdiakonen außerhalb der heiligen Pforten an ihrem gewöhnlichen Platze stehen. Unterdessen ist der Zeitpunkt für die Priesterweihe herangenaht, von der in dem fünften Hefte die Rede war.

ὁρίσας καὶ τοῦτον τὸν δοῦλόν σου, ἄξιον εἶναι τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ ἁγίᾳ σου Ἐκκλησίᾳ· αὐτὸς Δέσποτα ἀκατάγνωστον αὐτὸν ἐν πᾶσι διαφύλαξον, καὶ δὸς αὐτῷ ἀγαπᾷν εὐπρέπειαν οἴκου σου, παρεστάναι ταῖς θύραις τοῦ Ναοῦ τοῦ ἁγίου σου, ἀνάπτειν λύχνον σκηνώματος δόξης σου, καὶ φύτευσον αὐτὸν ἐν τῇ ἁγίᾳ σου Ἐκκλησίᾳ, ὡς ἐλαίαν κατάκαρπον, καρποφοροῦντα καρπὸν δικαιοσύνης, καὶ τέλειον ἀνάδειξον δοῦλόν σου ἐν καιρῷ τῆς παρουσίας σου, τῆς τῶν εὐαρεστησάντων σοι ἀπολαῦσαι ἀμοιβῆς·

[1] *Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

[2] Vgl. Jac. Goar, *Εὐχολόγιον*, sive Rituale Graecorum, Paris 1647.

[3] In dem Euchologion werden die folgenden vorgeschrieben: a) das Trisagion: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser!" (Dreimal.) „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und allzeit und in alle Ewigkeit. Amen." b) *Παναγία Τριάς*: „Allheilige Dreifaltigkeit, erbarme dich unser. Herr, erlaß uns unsere Sünden. Herr, vergib uns die Übertretungen. Heiliger, sieh uns an und heile unsere Schwächen um deines Namens willen. Herr, erbarme dich, Herr, erbarme dich, Herr, erbarme dich. Ehre sei dem Vater usw." c) Das Vaterunser. d) *Κύριε ἐλέησον* 40 mal. e) Das Glaubensbekenntnis von Nicäa. f) Das Gebet *Ἄνες, ἄφες, συγχώρησον τὰ* ... Erlaß, verzeihe, vergib, o Gott, unsere Fehler, die freiwilligen und die unfreiwilligen, die in Werken und Worten, die mit Wissen und die in Unwissenheit, die bei Nacht und die bei Tage, die aus Neigung und die mit Überlegung begangenen: diese alle verzeihe uns als ein guter und menschenfreundlicher." Andere Gebete kann er nach Belieben mit leiser Stimme hinzufügen.

Das Offizium der Subdiakonen ist: a) die hl. Pforten zu bewahren und den Eintritt in das Sanktuarium den Laien zu verwehren;[1] b) die heil. Gefäße zu berühren und aufzubewahren, um sie den Priestern oder den Diakonen zu übergeben; c) die Katechumenen aufmerksam zu machen, wenn der Diakon verkündet hat, daß sie die Kirche verlassen müssen; d) das Kreuz zu tragen und dem Klerus in der Prozession voranzugehen; e) die Kerzen herzurichten und dem Bischof nach den Diakonen zu dienen.

Die hl. Kommunion empfangen die Subdiakonen nicht am Altare, auch nicht im Sanktuarium, sondern an den hl. Pforten.

3. Die Weihe der Diakonen.

Die Diakonatsweihe, als höhere Weihe, wird im Sanktuarium und während des hl. Meßopfers gespendet, nachdem die verschiedenen Kommemorationen nach der Wandlung beendet sind. Vorausgesetzt, daß der hl. Messe keine Subdiakonatsweihe vorausgegangen ist, übt der zukünftige Diakon während der hl. Messe sein Amt als Subdiakon aus, d. h. er gießt gerade vor Beginn des „großen Einzuges" Wasser über die Hände des Bischofs mit den Worten *ὅσοι πιστοί*, auf jeden Fall begleitet er aber die Prozession des „großen Einzuges" mit Wasserkännchen usw.

Die erwähnten Kommemorationen für die Verstorbenen und die Lebenden nach der Wandlung schließen mit den Worten: „Und die Erbarmungen des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus seien mit uns allen," worauf der Chor antwortet: „und mit deinem Geiste". Nun wird die heil. Messe unterbrochen für die Weihe der Diakonen. Zwei Diakonen verlassen das Sanktuarium und begeben sich zu dem Weihekandidaten, der vor den hl. Bildern mit dem Manutergium auf der linken Schulter steht. Sie legen jeder eine Hand auf dessen Schultern und führen ihn zur westlichen Tür (d. h. zur großen Kirchtür), um hier die Proklamation vorzunehmen.[2] Nach beendeter Proklamation singt der Chor dreimal Kyrie eleison. Darauf führen die beiden Diakonen den Kandidaten, immer die Hand auf dessen Schultern,

---

[1] Man gestatte hier eine kleine Abschweifung. In dem griechisch-schismatischen Kreuzkloster nahe bei Jerusalem zeigt man bekanntlich die Stelle, wo der Baum des hl. Kreuzes gewachsen sein soll. Tobler schreibt darüber in seiner Topographie, Bd. II, S. 733: „Hinter dem Hochaltare, gegen Morgen, erblickt man auf dem Boden eine Stelle, wo der Baum oder das Holz oder doch ein Teil desselben gewachsen oder gefällt worden sein soll, welches zur Errichtung des Christuskreuzes diente," und er fügt in einer Anmerkung bei: „. . . Es sagt am Altare Fabri, hingegen unter dem Altare Alexander, Georg . . . Von 1490 bis 1660 scheint das Loch unter den Altar versetzt gewesen, dann aber wieder an der alten Stelle hinter dem Altar angebracht worden zu sein." Um die geschichtliche Frage unberührt zu lassen, sei hier nur bemerkt, daß der Pilger in unserer Zeit eine kleine Stelle unter dem Altare des Sanktuariums verehren kann, aber ebenfalls eine Stelle unter einem Altare, der sich außerhalb der Wand des Sanktuarium dicht an derselben befindet. Auf die Legende gestützt, mögen beide Stellen sich rechtfertigen lassen; der Baum konnte eine Ausdehnung haben, so daß er beide Punkte berührte; es konnte auch an dem einen Orte ein Schößling des Baumes gewachsen sein. Über den Wert der Legende zu reden, kann hier nicht der Platz sein; die zwei Stellen erklären sich aber sehr leicht; Laien, besonders Frauen (für Männer macht man wohl mal eine Ausnahme), dürfen das Sanktuarium nicht betreten, können also die Stelle unter dem Altar des Sanktuariums nicht verehren, deshalb führt man sie an eine Stelle ganz nahe bei, außerhalb des Sanktuariums, wo sie ihrer Andacht nachgehen können.

[2] Die Proklamationsformel wird hier nicht von neuem mitgeteilt. Vgl. oben Seite 375, wo das Wort „Diakon" in „Subdiakon" und das Wort „Priester" in „Diakon" zu verändern ist.

zum Sanktuarium; im Fortschreiten wird dreimal eine tiefe Verbeugung gemacht. Sollen mehrere Subdiakonen die höhere Weihe empfangen, so müssen einige, falls nicht genügend Diakonen zur Verfügung sind, allein gehen; die Proklamation geschieht für alle zusammen im Plural, erwähnt wird jedoch der Name eines jeden einzelnen und seine Bestimmung, falls er eine besondere hätte. Die Weihekandidaten werden nun durch die hl. Pforten, d. i. durch die mittlere Tür in das Sanktuarium eingeführt,[1] machen, immer in Begleitung der Diakonen, soweit solche vorhanden sind, einen dreimaligen Umgang um den Altar, bei jedem Umgange küssen sie die vier Ecken des Altares, und die begleitenden Diakonen singen die bei der Priesterweihe mitgeteilten Tropania. (Vgl. Seite 375.)

Der Bischof stand während des dreimaligen Umganges in der Mitte vor dem Altar, und dahin wird nun der Ordinand geführt auf die Seite, die wir Epistelseite nennen würden, aber der Mitte des Altares so nah wie möglich.

Beginn der Weihe des Diakonen. Der Bischof macht dreimal das Kreuzzeichen über dem Haupte des Ordinanden unter Nennung der Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit und läßt ihm das Zingulum und das Handtuch fortnehmen. Derselbe kniet nun zur rechten Hand des Bischofs auf einem, dem rechten, Knie nieder und berührt mit der Stirn den Altarstein.[2] Der Diakon ruft: „Laßt uns aufmerksam sein“ (*πρόσχωμεν*), und der Bischof unter Auflegung der rechten Hand (*ἔχων ἐπικειμένην τὴν χεῖρα τῇ κεφαλῇ*) auf das Haupt des zu Weihenden spricht mit lauter Stimme: „Die göttliche Gnade, welche allzeit das Schwache heilet und das Mangelnde ersetzt, bestimmt (oder „befördert, promovet“, Goar) den sehr frommen Subdiakon N. zum Diakonen. Beten wir also für ihn, damit die Gnade des Allheiligen Geistes über ihn komme.“[3]

Alsbald sagen die im Sanktuarium Anwesenden dreimal Kyrie eleison und die außerhalb des Sanktuariums tun ein Gleiches, der Bischof aber macht wiederum dreimal das Kreuzzeichen über dem Haupte des Kandidaten, und auf die Worte des Diakonen: „Laßt uns den Herrn bitten“ (*Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*) betet er unter Handauflegung (*ἔχων τὴν χεῖρα ἐπικειμένην*): „Herr, unser Gott, der du in deinem Vorherwissen herabsendest die Ausrüstung deines Heiligen Geistes auf diejenigen, welche deine unerforschliche Macht bestimmt hat zu dienen und behilflich zu sein bei deinen reinen Geheimnissen: du selbst, o Herr, erhalte in aller Heiligkeit auch diesen, den du durch meine Hände zum Dienste des Diakonates hast befördern wollen, daß er das Geheimnis des Glaubens in seinem Gewissen bewahre. Schenke ihm die Gnade, welche du dem Stephan, deinem Erzmärtyrer, gegeben hast, den du als ersten zum Werke deines Diakonates berufen; mache ihn würdig, nach deinem guten Wohlgefallen die ihm von deiner Güte verliehene Ehrenstufe zu verwalten;

[1] Nur bei dieser Gelegenheit der Diakonats- und der Priesterweihe tritt ein Nichtpriester während des hl. Opfers durch die mittlere Haupttür in das Sanktuarium; wohl geht der Diakon, wenn er das hl. Evangelium singen soll, zu derselben hinaus, aber eintreten darf er nur durch eine der beiden Nebentüren.

[2] Vgl. das oben bei der Priesterweihe S. 374 Gesagte.

[3] *Ἡ θεία χάρις ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα, καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται (τὸν δεῖνα) τὸν εὐλαβέστατον Ὑποδιάκονον, εἰς Διάκονον· εὐξώμεθα οὖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ἵνα ἔλθῃ ἐπ' αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος.*

denn diejenigen, welche gut dienen, verschaffen sich für sich selbst eine gute Stufe, und erweise als vollkommen deinen Knecht, denn dir gehört das Reich und die Macht und der Ruhm, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und allzeit und in alle Ewigkeit. Amen."[1]

Nach diesem Gebet verrichtet der Diakon mit mäßiger Stimme, so daß die anwesenden Diakonen ihn hören und antworten können, die Litanei, welche schon bei Gelegenheit der Priesterweihe mitgeteilt wurde.[2]

Nach dieser Litanei oder, dem arabischen Euchologion zufolge, während derselben verrichtet der Bischof unter Handauflegung (*ἔχων τὴν χεῖρα ἐπικειμένην*) dieses folgende Gebet:

„O Gott, unser Heiland, der du durch deine unvergängliche Stimme deinen Aposteln das Gesetz des Diakonates verordnet und den Erzmärtyrer Stephan als einen solchen gezeigt und ihn als ersten berufen hast, das Werk des Diakonen zu vollbringen, wie es in deinem hl. Evangelium geschrieben steht: wer der Erste unter euch sein will, sei der Diener; du, o Herr aller Dinge, erfülle auch diesen deinen Knecht, den du für würdig befunden, den Diakonendienst zu übernehmen, mit jeglichem Glauben und jeglicher Liebe und Kraft und Heiligkeit durch die Herabkunft deines heiligen, lebenspendenden Geistes; denn nicht durch die Auflegung meiner Hände, sondern in der Heimsuchung deiner reichen Erbarmungen wird die Gnade denjenigen verliehen, die deiner würdig sind, damit auch dieser, von jeder Sünde frei geworden, an dem furchtbaren Tage deines Gerichtes makellos vor dir stehe und den untrüglichen Lohn deiner Verheißung empfange. Denn du bist unser Gott, und dir senden wir den Lobpreis empor, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und immer und in alle Ewigkeit."[3] „Amen" antworten die Umstehenden.

---

[1] *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῇ προγνώσει τῇ σῇ τὴν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος χορηγίαν καταπέμπων ἐπὶ τοὺς ὡρισμένους ὑπὸ τῆς σῆς ἀνεξιχνιάστου δυνάμεως, λειτουργοὺς γενέσθαι, καὶ ἐξυπηρετεῖσθα τοῖς ἀχράντοις σου μυστηρίοις· αὐτὸς Δέσποτα, καὶ τοῦτον ὃν εὐδόκησας προχειρισθῆναι παρ᾽ ἐμοῦ εἰς τὴν τῆς διακονίας λειτουργίαν, ἐν πάσῃ σεμνότητι διατήρησον, ἔχοντα τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει· δώρησαι δὲ αὐτῷ τὴν χάριν, ἣν ἐδωρήσω Στεφάνῳ τῷ πρωτομάρτυρί σου, ὃν καὶ ἐκάλεσας πρῶτον εἰς τὸ ἔργον τῆς διακονίας σου· καὶ καταξίωσον αὐτὸν κατὰ τὸ σοὶ εὐάρεστον, οἰκονομῆσαι τὸν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος δεδωρημένον αὐτῷ βαθμόν· οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες, βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται, καὶ τέλειον ἀνάδειξον δοῦλόν σου·*
Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[2] Vgl. S. 375. Der einzige Unterschied ist, daß in einer Bitte anstatt „zum Priester geweiht wird" die Worte „zum Diakon geweiht wird" zu setzen sind und in der darauffolgenden das Wort „Priestertum" in „Diakonat" verändert wird.

[3] *Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ὁ τῇ ἀφθάρτῳ σου φωνῇ τοῖς Ἀποστόλοις σου θεσπίσας τὸν τῆς διακονίας νόμον, καὶ τὸν πρωτομάτυρα Στέφανον τοιοῦτον ἀναδείξας, καὶ πρῶτον αὐτὸν κηρύξας τὸ τοῦ Διακόνου πληροῦντα ἔργον, καθὼς γέγραπται ἐν τῷ ἁγίῳ Εὐαγγελίῳ σου· ὅστις θέλει ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν διάκονος. Σὺ Δέσποτα τῶν ἁπάντων, καὶ τὸν δοῦλόν σου τοῦτον, ὃν κατηξίωσας τὴν τοῦ Διακόνου ὑπεισελθεῖν λειτουργίαν, πλήρωσον πάσης πίστεως, καὶ ἀγάπης, καὶ δυνάμεως, καὶ ἁγιασμοῦ, τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου καὶ φωοποιοῦ σου Πνεύματος· οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐπιθέσει τῶν ἐμῶν χειρῶν· ἀλλ᾽ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῶν πλουσίων σου οἰκτιρμῶν, δίδοται χάρις τοῖς ἀξίοις σου, ἵνα καὶ οὗτος, πάσης ἁμαρτίας ἐκτὸς γενόμενος, ἐν τῇ φοβερᾷ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεώς σου, ἀμέμπτως σοι παραστῇ, καὶ τὸν μισθὸν τὸν ἀδιάψευστον τῆς σῆς ἐπαγγελίας κομίσηται· Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμοπομεν, τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

Danach läßt der Bischof den Neugeweihten sich erheben und übergibt ihm die Diakonenstola (*ὀράριον*, vgl. was bei der Priesterweihe über dieselbe gesagt wurde, S. 376), indem er sie dem Diakon auf die linke Schulter legt und dabei laut *ἄξιος* sagt; das *ἄξιος* sollte dreimal im Sanktuarium und dann noch dreimal von den Sängern außerhalb des Sanktuariums gesungen werden, in der Tat geschieht es aber vielfach nur einmal; sodann bekleidet er den Diakon mit den Epimanikien und überreicht ihm zum Schluß das *ῥιπίδιον*,[1] wobei jedesmal, wie bei Übergabe des *ὀράριον*, das Wort *ἄξιος* gesungen wird.[2] Nachdem der Bischof den neugeweihten Diakon umarmt hat, bewegt dieser einigemal das *ῥιπίδιον* über den hl. Gestalten, darauf geben ihm die übrigen Diakonen den Friedenskuß.

Sollen mehrere Subdiakonen zu Diakonen geweiht werden, so muß alles, was seit der Bemerkung: „Beginn der Weihe des Diakonen" bis hierher geschildert ist, für jeden einzeln geschehen. Da die Handauflegung beim Diakonat eine wirkliche Handauflegung und nicht bloß eine Handausstreckung ist, so kann sie nicht an mehreren Personen zu gleicher Zeit vorgenommen werden; bei der Weihe der Lektoren und der Subdiakonen ist das Gegenteil der Fall; denn da haben wir nur eine Handausstreckung.

Nachdem die Weihe vollendet ist, verläßt der neugeweihte Diakon das Sanktuarium und geht an den gewohnten Platz vor den hl. Pforten, wo die nun folgenden Gebete verrichtet werden; denn die hl. Messe nimmt jetzt ihren Fortgang, indem der Diakon sagt: „Eingedenk aller Heiligen lasset uns nochmals und abermals in Frieden den Herrn bitten."

Zur Zeit der hl. Kommunion empfängt der Neugeweihte dieselbe vor den anderen Diakonen; es wird ihm eine Partikel der hl. Hostie auf die Hand gelegt, und während er um den Altar geht, konsumiert er dieselbe, sodann reicht ihm der Bischof den Kelch mit dem hl. Blute; während des Empfanges der hl. Kommunion tragen die Diakonen ihr *ὀράριον* in der nämlichen Weise, wie die Subdiakonen das Zingulum.

Bis zum Schluß der hl. Messe nimmt der neugeweihte Diakon teil an den Gebeten, welche ihm den Meßrubriken gemäß zufallen; er verrichtet dieselben an dem gewohnten Platze.

Hätten mit der Darstellung der Diakonats- und der Priesterweihe auch die hauptsächlichsten Teile der hl. Messe mit einer gewissen Ausführlichkeit zur Sprache kommen können, so würde die Darstellung an Interesse gewonnen haben; der Mangel läßt sich vielleicht dadurch heben, daß bei Beschreibung des hl. Opfers nach griechischem Ritus an den betreffenden Stellen auf den Weiheritus kurz hingewiesen wird.

[1] Das *ῥιπίδιον* ist der liturgische Fächer, mit welchem der Diakon nach der Enthüllung der hl. Gestalten über denselben fächelt; dasselbe ist von Metall verfertigt und zeigt wenigstens auf einer Seite den Kopf eines Seraphim von sechs Flügeln umgeben; das Seraphimsbild ist an einer längeren Handhabe (einem Stiele) befestigt.

[2] Der Epimanikien geschieht in dem *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* keine Erwähnung.





Makarius der Große und das kirchliche Kultleben.

Von Joseph Stiglmayr S. I. in Feldkirch.

In einer neueren Schrift über den Mystiker Makarius den Großen[1] ist unter den vier besonders charakteristischen Zügen jenes „ersten Pfadfinders christlich-mystischen Lebens" auch dieser aufgeführt, daß er vom kirchlichen Kultleben völlig absehe. „Opfer und Sakramente, die christlichen Mysterien, welche die Mystik späterer Jahrhunderte reich befruchteten, haben für die Mystik des Makarius keine Bedeutung."[2] In Besprechungen und Anzeigen der übrigens durchaus anerkennenswerten Arbeit[3] ist das bezeichnete Resultat des Verfassers ohne Widerspruch aufgenommen, bezw. auf dessen hohe Bedeutsamkeit hingewiesen worden. Im nachstehenden sei eine mäßige Blütenlese aus den Homilien des Makarius geboten, welche im Hinblick auf die Wichtigkeit der Frage dartun möge, daß die Behauptung Stoffels immerhin nur mit einer gewissen Einschränkung zulässig ist. Makarius spricht allerdings nur nebenher von der Kirche und ihren Sakramenten, aber er steht tatsächlich inmitten der Kirche. Das eigentliche Thema seiner Vorträge bildet eben der innere Prozeß der Vervollkommnung, der sich in beständiger Selbstbeobachtung und Selbstdisziplin vollzieht.

Deutlich verweist unser Mystiker auf das Sakrament der heiligen Taufe 736.[4] Die Beschneidung gemäß dem Gesetze ist ein Sinnbild der wahren Beschneidung des Herzens, und die Taufe des Gesetzes ist nur ein Schattenbild des Wirklichen. Dort wusch sie nur den Körper ab, hier aber reinigt die Taufe des Feuers und des Heil. Geistes (Mt. 3, 11) den verunreinigten Sinn und wäscht ihn ab (vgl. 689 u. 797). Auch nach Empfang der Taufe werden von manchen Christen, die äußerlich in der Kirche sind, aber ihren weltlichen Sinn nicht ablegen, viele und große Sünden begangen (585). Der gewöhnliche altkirchliche Terminus *σφραγίς* (für Taufe) findet sich allerdings nicht.

Über die heilige Eucharistie hat Makarius eine ganz vorzügliche Stelle 705. In der Kirche wird Brot und Wein dargebracht, das (reale) Gegenbild (*ἀντίτυπον*) seines (Christi) Fleisches und Blutes. Und die an dem (äußerlich) sichtbaren Brote teilnehmen, essen geistigerweise das Fleisch des Herrn.[5] Desgleichen erzählt er 529 von der

[1] Die mystische Theologie Makarius des Ägypters v. Jos. Stoffels, Bonn 1908.
[2] A. a. O. S. 171.
[3] Histor. Jahrbuch XXX (1909) S. 660 (C. Weyman); Deutsche Literaturzeitung XXX (1909) Sp. 462 f. (Grützmacher).
[4] Die einfache Ziffer bezeichnet die Spalte in der Migneschen Sammlung der griechischen Väter, Band 34.
[5] Der überaus wichtige Terminus *ἀντίτυπος* und *τὸ ἀντίτυπον* wird inbezug auf die heilige Eucharistie schon bei Irenäus (M. s. gr. 7, 1253), dann bei Cyrillus von Jerusalem (ib. 33, 1124), Gregor von Naz. (ib. 35, 809), Epiphanius (ib. 41, 981), Theodoret (ib. 83, 165) im Sinne der realen Gegenwart Christi gebraucht. Auch in den Apostol. Konstitutionen V, 14, 7; VI, 30, 2; VII, 25, 4 (vgl. Funks Ausgabe p. 272) finden wir den gleichen Ausdruck für unseren Glaubenssatz.

Vision eines Frommen, der sich vor den Altar in der Kirche versetzt sah, wo ihm drei Brote, wie in Öl gesäuert, dargereicht wurden. Daß hier die Züge des Visionsbildes vom eucharistischen Tische entlehnt sind, liegt auf der Hand. 802 wird ein Vergleich zwischen dem Paschahmahl der Juden und der Kommunion der Christen gezogen. Auch die Stellen 690 (Heilmittel und Gegenarznei der Seele) und 783 (eine Nahrung von oben aus dem Himmel), ähnlich *τράπεζα, κοινωνία* 516 dürften im Sinne der Eucharistie zu verstehen sein.

Im Anschlusse an die Erwähnung des Pfingstwunders sagt Makarius 705: Die Apostel werden mit der Kraft aus der Höhe erfüllt . . . und die Seelen werden mit dem Heiligen Geiste vereinigt (*συγκιρνῶνται*). Doch wohl eine Anspielung auf das Sakrament der Firmung! Dem alttestamentlichen Priestertum ist 689 das Priestertum der „neuen Kirche Christi" gegenübergestellt. „Auf Moses folgte Petrus und er ward mit dem wahren Priestertum betraut." Von den Sakramenten im allgemeinen ist wiederholt die Rede. Jedenfalls ist man nicht berechtigt, in Stellen wie 462, 544, 733 u. a. „die Mysterien der Gnade" (*τὰ τῆς χάριτος μυστήρια*) ausschließlich nur von inneren Erfahrungen des Gnadenlebens zu verstehen.

Makarius anerkennt die heiligen Schriften, wie sie von der Kirche zugelassen sind, als die Quelle und Norm des christlichen Lebens. So schildert er 761 dieselben als einen Brief, den Gott den Menschen auf die Erde schickte und durch den er ihnen offenbarte, wie sie in Gebet und Glauben das himmlische Geschenk der Vergöttlichung erlangen sollen (nach 2. Petr. 1, 4 ut per haec efficiamini divinae consortes naturae). Die heiligen Gestalten des Alten und Neuen Testamentes, Patriarchen, Propheten und Apostel führt M. in konkreten Zügen, wie sie dem christlichen Volke bekannt sind, an den Augen seiner Hörer vorüber; er begnügt sich keineswegs, bloß auf Lehren und Weisungen hinzudeuten (488, 492, 783). Seine Brüder hält er an, die heiligen Schriften zu lesen (468).

Die angeführten Zeugnisse bekunden schon, daß Makarius für seine Homilien eine sichtbare Kirche Christi und die Zugehörigkeit zu derselben voraussetzt. An zahlreichen Orten spricht er aber auch direkt von der äuß ren Kirche Christi. Mit aller Deutlichkeit unterscheidet er 756 die Kirche, welche von der organischen Vereinigung der Gläubigen (*τῷ συστήματι τῶν πιστῶν*) gebildet wird, von der Kirche im übertragenen Sinne, nach welchem man auch die gotterfüllte Seele so nennen kann. Unsere neutestamentliche Kirche, der gegenwärtige öffentliche Kult Gottes (*ἡ νῦν λατρεία* im Gegensatz zu *ἡ παλαιὰ λατρεία*) bildet die Erfüllung und Vollendung der Typen und Schattenbilder des Alten Bundes (808, vgl. 690, 717). Die Stiftung der Kirche als historische Tatsache ging von Christus, dem Sohne Gottes aus, der in Menschengestalt in unsere Welt eintrat und durch seinen Erlösungstod am Kreuze uns ein Leben der Wiedergeburt aus Gott schenkte (482, 606, 664, 722). Christus ist der wahre Hohepriester seiner Kirche (736); er wählte sich die zwölf Apostel zu Evangelisten und Herolden seines Reiches (737, vgl. 713). Die treue Jüngerschaft Christi, die Pflege des echten christlichen Lebens (*ὁ χριστιανισμός*) begründet nicht so sehr einen äußeren Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen als vielmehr einen inneren Gegensatz im ganzen Denken und Empfinden (497); die Welt der Christen (*κόσμος τῶν Χριστιανῶν*) bietet einen anderen Tisch, andere (geistliche) Kleidung, anderen Genuß, andere Gemeinschaft (*κοινωνία*), andere Sinnesart als die irdische Welt (516, vgl. 493, 581). Jenes geistliche Kleid aber ist die Gnade des Heiligen Geistes (524, vgl. 462, 477, 695, 734), welche durch die Kirche den Gläubigen vermittelt wird (566). Unordnungen in der Kirche sind bei der Fehlerhaftigkeit der Menschen nicht ausgeschlossen, so z. B. stören die einen durch ihr lautes, vordringliches Beten die anderen bei den gottesdienstlichen Versammlungen. Solches Be-

nehmen zeigt einen Mangel an Bildung (*ἰδιωτῶν ἐστι*), ist in den Kirchen nicht zu dulden (*ἐν ἐκκλησίαις*) und verführt zu dem falschen Glauben, das laute Schreien könne die innere Andacht ersetzen (517, 520). Ein grelles Streiflicht fällt auf die mit dem Syneisaktentum einreißenden Mißbräuche (*κατὰ πίστιν κανονική τις . . . ἐξέπεσεν εἰς πορνείαν* (sc. *δοῦλος θεοῦ*) 704. Auch an polemischen Spitzen gegen die eine oder andere Irrlehre, welche die Einheit der Kirche gefährden würde, fehlt es nicht. So muß z. B. 581 die Schärfe auffallen, mit welcher Makarius die Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe verteidigt (Origines ist nicht genannt) oder auf die Wirklichkeit des Leibes Christi (gegen die Doketen) hinweist (482, 606, 722 C. u. a.). Mit Emphase schildert Makarius endlich die consummatio saeculorum, die Auferstehung der Toten, das künftige Weltgericht, den Übergang der streitenden Kirche in die triumphierende Kirche im Himmel (517, 565, 689, 696, 736, 781). Die ganze Eschatologie der Homilien ist die der katholischen Kirche und wird wie in dieser aszetisch verwertet. — Unsere eingehendere Besprechung von Stoffels Schrift siehe in der „Theologischen Revue" (Münster) VIII (1909) Sp. 233—240).

Jeanne d'Arc.

Von Athanasius Zimmermann S. I., Exaten bei Baexem, Holland (Limburg).

„Die Geschichte ihrer Laufbahn", sagt S. Luce (Jeanne d'Arc à Domremy), „ist die wunderbarste Episode in unserer Geschichte, ja in der Weltgeschichte." Sie war in der Tat das vollkommenste Ideal des mittelalterlichen Rittertums, tapfer, anmutig, voll des Mitleides mit den Armen und Bedrückten, eine gehorsame Tochter der Kirche. Inbrünstiges Gebet, wo immer sie war, Vereinigung mit Gott durch den Empfang der Sakramente und die geduldige Ertragung aller Leiden und Widerwärtigkeiten im Krieg, im Gefängnis und den Richtern gegenüber, die sie zu verderben suchten, endlich ihr Heldenmut auf dem Scheiterhaufen geben ihr ein Anrecht, unter die heldenmütigsten Märtyrer eingereiht zu werden. Wohl selten hat Gott irgendeinem seiner Diener eine schwerere Aufgabe auferlegt, in demselben Maße alle natürlichen Mittel versagt und eine kürzere Spanne Zeit für die Ausführung seiner Absichten — nicht viel mehr als ein Jahr — zugemessen. Dazu wurden ihr, die zu einem so schwierigen Werk berufen war, schwere Leiden vorausgesagt. Johanna sollte die durch die beständigen Niederlagen entmutigten Heere zum Siege führen, die ihren Sonderinteressen nachjagenden Großen einigen, einem schwachen, weichlichen Herrscher Hoffnung und Vertrauen einflößen und Adel und Volk zur Verfolgung einer nationalen Politik, einem Bündnisse mit Burgund, einer Vertreibung der Engländer aus Frankreich anleiten.

Ihre Geburt, ihr Stand, ihr Geschlecht, ihr Alter waren für die Durchführung dieses Berufes durchaus ungeeignet; das erst sechszehnjährige Landmädchen, das weder lesen noch schreiben gelernt, das mit der großen Welt nicht verkehrt und anfangs weiter keine Beglaubigung seiner höheren Mission besaß, als sein frommes Vorleben, seine Herzensreinheit und Unschuld, die tiefe Überzeugung und hohe Begeisterung, stieß überall auf die größten Schwierigkeiten, denn die schlechte Kriegsführung des Adels hatte alle Kreise mit Mißtrauen, Kleingläubigkeit, Apathie erfüllt. Während die Engländer große Fortschritte machten, mußte die Jungfrau harren und ihre heilige Ungeduld mäßigen, bis sie endlich von Baudricourt, dem Hauptmann von Vaucouleurs, zum König nach Chinon geführt wurde. Obgleich dieser hocherfreut war, weil sie ihm seine geheimsten Gedanken und den Entschluß, die Werbung um die Krone aufzugeben, mitgeteilt und ihn versichert hatte, er sei der rechtmäßige Sohn Karls VI., so konnte er sich doch nicht dazu aufraffen, die von der heiligen Maid angebotene Hilfe anzunehmen und sich vom

(23. 10. 09.)

hohen Adel unabhängig zu machen. Sehr viele vom hohen Adel betrieben den Krieg als ein gewinnbringendes Handwerk und wünschten nichts weniger als eine schnelle Beendigung des Krieges, obgleich er am Mark der Nation zehrte. Noch weniger waren sie mit den von Johanna geforderten Reformen, wie Einführung von Zucht und Sitte in der Armee, geregelte Verwaltung, Schutz der Armen und Bedrückten, einverstanden. Die Herzen des jüngeren Adels, der patriotischen Städter und des Landvolkes flogen dem heldenmütigen Mädchen zu, das die rechte Saite berührte und, wohin es immer kam, alle mit Mut und Begeisterung erfüllte.

Nicht zufrieden, das größte Wunder der Seligen, einem durch so viele Niederlagen entmutigten Volke Mut und Vertrauen einzuflößen, als ein Wunder zu betrachten, haben einige alle Erfolge und Siege der Jungfrau einem übernatürlichen Einfluß zugeschrieben und ihr jegliches militärisches Talent abgesprochen. Nach unserem Urteil mit Unrecht. Denn der Feldherr wird geboren. Die großen Eigenschaften des Feldherrn können nicht angelernt werden. Die Konzentrierung der Mannschaft, das rechtzeitige Eingreifen, das Führen schneller und harter Schläge, die Ausnutzung der gewonnenen Vorteile, die Beharrlichkeit trotz zähen Widerstandes, die Anspannung aller Kräfte zu einem letzten Schlag, wenn der Gegner gesiegt zu haben glaubt: das sind Eigenschaften, welche den großen Feldherren ausmachen, die wir bei der heiligen Maid finden. Sie konnte an ihre Soldaten die größten Anforderungen stellen und wie durch Zauberwort den Engländern Furcht und Angst einjagen, sie vor sich hertreiben und die früheren Hasen in Löwen verwandeln.

Hätten der König und seine Berater durch ihre verkehrte Politik und ihre törichten Zugeständnisse die erste Begeisterung nicht abgekühlt, die kühnen, aber durchführbaren Pläne der Seligen nicht durchkreuzt, dann wäre der Umschwung in der Kriegsführung des Jahres 1429 noch unerklärlicher gewesen. Die Franzosen, die früher einen offenen Kampf im Felde gemieden, forderten die Engländer heraus, welche sich in befestigte Lager zurückzogen; von allen den Städten, welche die hl. Maid ihnen abgenommen, konnte keine mehr zurückerobert werden; die Desertionen unter den Engländern nahmen zu; sie wären nicht einmal imstande gewesen, Isle de France und Paris zu verteidigen wenn der zu Reims gekrönte König sich hätte aufrütteln lassen und der heldenmütigen Jungfrau volle Freiheit gewährt hätte. Mit dem Tage der Krönung sollte durch die Schuld des Königs ihr Glück den Höhepunkt erreichen. Während derselben sah man Johanna mit dem Banner in der Hand neben dem König stehen. Nach Vollendung der Zeremonie warf sie sich dem König zu Füßen, umfaßte seine Knie, weinte vor Freude und sprach: „Milder König, jetzt ist der Wille Gottes und sein Ratschluß, daß ich Orleans entsetzen und Sie hierher zum Empfang der Krone geleiten solle, erfüllt; denn dadurch wollte er zeigen, daß Sie der wahre König und Frankreich Ihr Königreich sei." Aus diesen Worten und einer Äußerung Dunois' hat man geschlossen, daß mit der Krönung des Königs ihre Mission beendigt sei, daß sie sich trotz der Warnungen ihrer Stimmen zum Bleiben habe bestimmen lassen und auch spätere Warnungszeichen nicht beachtet habe. Diese Behauptungen beruhen auf Mißverständnis.

Am 17. Juni 1429 hatte sie einen Brief an den Herzog von Burgund diktiert. Am Krönungstag 27. Juli richtete sie einen weiteren Brief an ihn: „Fürst von Burgund," so liest man, „in aller Demut bitte, beschwöre und flehe ich Sie an, das heilige Reich von Frankreich nicht länger zu bekriegen. Alle, welche gegen das heilige Königreich Frankreich kämpfen, streiten gegen den Herrn Jesus, den König des Himmels und der ganzen Erde. Mit gefalteten Händen flehe ich Sie an, bekriegen Sie uns nicht." Am 5. August richtete sie einen Trostbrief an die Bewohner von Reims: „Liebe und geehrte Freunde, die Maid schickt euch Nachrichten. Nie, solange ich lebe, werde ich euch

verlassen." Sie muß gestehen, daß der König mit dem Herzog von Burgund einen vierzehntägigen Waffenstillstand abgeschlossen hat, verspricht aber, das Heer zusammenhalten zu wollen. Wohl wußte sie, daß ihre kriegerische Tätigkeit nur ein Jahr dauern werde. Daß sie sterben, daß sie den Feuertod erleiden werde, daß die Stimmen den Martyrertod als endgültigen Sieg bezeichneten, das blieb ihr unbekannt. Jetzt begreifen wir ihre heilige Ungeduld, den Feinden auf den Fersen zu folgen, sie nicht zur Ruhe kommen zu lassen. Darum suchte sie, als sie in Gefangenschaft geraten war, aus dem Schloß Beaulieu zu entfliehen, woran sie durch einen Wächter verhindert wurde; deswegen versuchte sie, sich aus dem Fenster des Schlosses Beaurevoir zu retten, trotz der Warnung ihrer Stimmen. Sie beichtete diesen Ungehorsam, scheint ihn aber nicht für eine schwere Sünde gehalten zu haben. Die Warnungszeichen, von denen einige Historiker sprechen, z. B. daß das heilige Schwert von Fierbois in ihrer Hand zerbrach, als sie ein Freudenmädchen züchtigen wollte, beruht auf Mißverständnis. Das Schwert hatte sie, so scheint es, vergraben, um es nicht in die Hände der Feinde gelangen zu lassen. Seit dem Sieg bei Lagny bediente sie sich des Schwertes eines Burgunders (cf. Lang 231).

Man hat der Jungfrau von Orleans vorgeworfen, daß sie mehr versprochen als gehalten habe, z. B. die Eroberung von Paris, den Sieg über den Feind, die Eroberung von Städten, die in des Feindes Hand blieben. Darauf ist zu erwidern, daß sie in ihren Ermutigungen die Mitwirkung voraussetzte, den Erfolg an gewisse Bedingungen knüpfte, sich in dem Datum irrte, d. h. nach ihren Vernunftschlüssen Tatsachen früher setzte, als sie geschehen sind. In vielen Fällen mag man sie mißverstanden haben. Wie Großes sie in den vier Monaten ihrer ungehinderten Tätigkeit geleistet, das erhellt aus einem Schreiben des Herzogs von Bedford. Er schrieb im Dezember 1433: „Nach dem Tode Heinrichs wurde eine Reihe von Provinzen unterworfen, alles ging glücklich von statten, bis wir den schweren Schlag bei Orleans erlitten. Danach ergaben sich viele Städte wie Reims, Troyes, Châlons, Laon, Sens, Provins, Senlis, Lagny, Creil, Beauvais und Provinzen wie Champagne, Beauce und ein Teil der Picardie, die, ohne Widerstand und ohne Hilfe abzuwarten, zum Feinde übergegangen sei. Zwar habe er, verstärkt durch die Kreuzfahrer Beauforts, den Feldzug wieder eröffnen und Paris beschützen können; gleichwohl seien die Anhänger der Engländer ruiniert, denn sie könnten ihr Land nicht bebauen, aus dem Handel keinen Gewinn ziehen und litten die bitterste Not" (cf. Lang 211).

Trotz der Intrigen des Herzogs von Burgund, der Karl VII. in falsche Sicherheit einwiegte, demselben Zugeständnisse ablockte und ihn zur Auflösung seiner siegreichen Armee bewog, konnte Bedford den Niedergang der englischen Sache nur verzögern, die französische Begeisterung nur zeitweilig lähmen. Was hätte eine Heldin, die in vier Monaten so Großes und Dauerndes geleistet, innerhalb eines Jahres nicht verwirklichen können! Wie ihre Kriegsführung der der besten französischen Generale weit überlegen war, so bekundete auch ihre Politik weit größeren Scharfblick und Folgerichtigkeit als die der Höflinge Karls VII. Eine Vertreibung der Engländer aus Frankreich war nach allen den Greueln der Verwüstung, welche dieselben in dem fast hundertjährigen Kriege angerichtet hatten, eine Notwendigkeit, zudem hatten sie die eigenen Untertanen in der Normandie und Guienne furchtbar bedrückt. Ein Friede mit Burgund konnte nur durch die Wegnahme und Besetzung burgundischer Gebiete erreicht werden. Man mußte das Erwachen des Patriotismus in den burgundischen Gebieten nach Kräften befördern, den Untertanen Philipps des Guten Gelegenheit geben, sich als gute und patriotische Franzosen zu zeigen. Darum betrieb die Jungfrau vor allem die Krönung in Reims, den Zug durchs burgundische Gebiet. Leider wurden auch hier ihre Pläne durchkreuzt. Vom strategischen Standpunkt aus wäre es klüger gewesen, sogleich nach dem Siege von

Patay 18. Juni 1429) auf Paris, das schlecht befestigt war und eine schwache Garnison enthielt, loszugehen und es zu erobern; aber das politische Prestige, das durch den Einfall in die Champagne und die Salbung zum König erhöht wurde, wog den militärischen Nachteil auf. Wo die fromme Maid erschien, da wurde sie nicht nur mit Ehrfurcht und Freude aufgenommen, sondern da drängten sich auch alle Tapfern zu den königlichen Fahnen. Ein Tremoille, dieser böse Dämon des Königs, fürchtete nichts mehr als den Sieg der patriotischen Partei und suchte darum die Führerin unschädlich zu machen. Glücklicherweise waren die Engländer so entmutigt und so geschwächt, das französische Nationalgefühl aber war so stark entwickelt, daß ihre Sache hoffnungslos war. Hätten die Engländer ihren eigenen Vorteil verstanden, so hätten sie das französische Gebiet geräumt und sich auf die Verteidigung ihrer alten Besitzungen beschränkt. So zog sich der Krieg in die Länge, bis Frankreich durch den Sieg bei Castillon, 17. Juli 1453, die Vertreibung der Engländer aus Frankreich durchsetzte.

Ein mehr als zwanzigjähriger Krieg, den die fromme Maid aus Mitleid mit den durch Steuern erdrückten, durch die langwierigen Kriege erschöpften Nationen hatte verhindern wollen, trug zur allgemeinen Verwilderung der Sitten und zur Verschärfung des Nationalhasses bei. Der Adel und die einflußreichen Kreise in England sowohl als in Frankreich kümmerten sich wenig um das Wohl oder Weh des Volkes, dasselbe hatte ja in ihren Augen keine Daseinsberechtigung. Die Heldin, in deren Brust ein warmes Herz schlug, war ihnen höchst unbequem. Der französische Hof war eifrig bemüht, das Ungestüm der Kriegspartei zu zügeln, hatte außerdem durch seine Saumseligkeit den Angriff auf Paris verzögert und alle Vorbereitungen auf einen Sturm vernachlässigt. So mußten die Patrioten unverrichteter Dinge von der Hauptstadt abziehen. Es ist hier nicht der Ort, auf die militärischen Operationen einzugehen und im einzelnen nachzuweisen, wie alle Mißerfolge auf Rechnung des Hofes und des selbstsüchtigen Adels kamen, wie Bürgerschaft und Volk der Jeanne d'Arc treu blieben. So groß ihre kriegerischen Erfolge waren und ihre politische Weisheit, so wurden sie doch durch ihre Geduld im Leiden und ihre Loyalität in den Schatten gestellt. Obgleich sie dem König nicht den mindesten Anlaß zur Eifersucht gegeben und einfach unersetzlich war, obgleich keiner dieselbe Begeisterung und Opferwilligkeit den Klassen und Massen einflößen konnte, schob er sie beiseite und ließ sie im Stich, als sie in die Gefangenschaft fiel. Der Hergang ist kurz folgender. Burgunder und Engländer hatten in Clairoix und Venette Posto gefaßt; dazwischen lag der Außenposten Margny, der durch die Oise von der Stadt Compiègne getrennt war. Nichts schien leichter als die Verjagung des keinen Angriff erwartenden Feindes aus Margny. Schnell wurden die Vorbereitungen getroffen. Auf der Brücke setzten die Franzosen über den Fluß, griffen den feindlichen Posten am Fuß des Felsens von Margny an und trieben die Feinde, die sich im Dorfe zerstreuten, vor sich her. Gerade zu dieser Zeit kam Jean de Luxembourg, um den Posten zu besuchen. Er schickte sofort einige Reiter zu dem anderthalb Meilen entfernten Clairoix. Zweimal trieb die Maid die von Clairoix angelangten Truppen zurück, um ihren Leuten die Rückkehr zur Brücke zu ermöglichen. Indessen waren die meisten ihrer Truppen an das Flußufer gelangt, hatten die bereitgehaltenen Boote bestiegen und ungefährdet die Stadt erreicht. Die Führerin war noch jenseits des Flusses in dem Felde, von allen, außer ihren Brüdern und zwei weiteren Begleitern, verlassen. Die Zugbrücke herabzulassen, bis sie sich allenfalls durchgeschlagen, hieß die wichtige Stadt gefährden; mit der Besatzung einen Ausfall zu machen und den weit zahlreicheren Feinden sich entgegenzusetzen, wäre nicht weniger vermessen gewesen. So fiel sie ohne die Schuld der tapferen Besatzung in die Hände des Feindes. Gott forderte von der Jungfrau keine weiteren Kämpfe, wohl aber das große Opfer ihrer Gefangenschaft und des Feuertodes. Die

Stimmen versprachen ihr wohl den endgültigen Sieg, aber daß dieser durch den Feuertod hindurchführen würde, machten sie ihr noch nicht bekannt. Gott wollte ihr die Gelegenheit geben, sich in der Schule der Leiden zu bewähren.

Auf den von den Engländern so eifrig betriebenen Prozeß von 1531 und die von Papst Calixtus III. angeordnete Revision desselben, die zu einer Rehabilitation führte 1554, wollen wir hier nicht eingehen; wir begnügen uns mit einem Zitat aus Douglas Murray (Jeanne d'Arc, London 1902, XXIV):

„Das Dekret des Papstes Calixtus hat, so sagt er, die Geschichte der Menschheit mit einem wahren Roman beschenkt. Unsere Kenntnis der Großen dieser Welt kann an Reichhaltigkeit mit den Nachrichten über die Jungfrau von Domremy nicht verglichen werden. Vielleicht war eine solche Heldin bloß im katholischen Frankreich möglich. Sicher hat uns der deutsche Protestantismus keinen der erhabenen Typen sonniger und heiliger Frauengestalten geschenkt, die in demselben Grade durch ihr Tugendbeispiel die katholische Welt erleuchtet haben. Ihr Platz als Selige, als Gründerin einer Nation ist gesichert. Ungleich Cauchon, der alle Fragen über das Vorleben der frommen Maid vermied, suchten die Kommissäre die menschliche Seite ihrer Laufbahn zu erforschen und fragten nach ihrer Lebensweise, ihrem Charakter, dem Eindruck, den sie auf ihre Umgebung ausübte. Alle erblicken in ihr ein gesundes, bescheidenes, anspruchsloses, sittenreines Mädchen. In den schwierigsten Lagen, im Getümmel der Schlacht, auf ihren Siegeszügen, in den Palästen der Großen, unter den Armen, für deren Bedürfnisse sie so gerne sorgte, unter den Soldaten, die sie zum Kampf ermunterte, blieb sie sich stets gleich, froh, fromm und heiter und voll des Gottvertrauens."[1]

[1] Unter den zahlreichen Biographen der Seligen verdient der berühmte Schriftsteller Andrew Lang einen Ehrenplatz, der, obgleich er das Göttliche an dem Charakter und in der Laufbahn seiner Heldin bereitwillig anerkennt, doch mit Vorliebe die menschliche Seite hervorhebt. Die Jungfrau von Orleans verdient auch in Deutschland so volkstümlich zu werden wie in Frankreich und England. Hoffentlich wird ein jüngerer Gelehrter sich zur Bearbeitung des schönen Langschen Buches entschließen. Lang A., The Maid of France, being the Story of the Life and Death of Jeanne D'Arc. London, Longmans, 8° 396 p. $10^1/_2$ Sh.





I. Aus den Heften 17 und 18 der Acta Apostolicae Sedis notiere ich folgendes.

1. Acta Pii PP. X.

S. 672 f.[1] wird der Brief des Hl. Vaters an Dr. Porsch und die übrigen Mitglieder des Lokalkomitees für die Vorbereitung der **Breslauer Katholikenversammlung** (d. d. 26. Juli 1909) veröffentlicht. Pius X. spendet den Katholikenversammlungen hohes Lob („Praeclarae enim utilitates ex horum celebritate conventuum . . . provenere adhuc in utroque genere, religioso et civili . . .“). Unter den Vorteilen, die sich aus diesen Tagungen für die bürgerliche Gesellschaft ergeben, wird besonders betont „contra molitores rerum novarum auctoritas principum, disciplina civitatis, tranquillitas ordinis publici efficacius defensa“.

Ein Apostolisches Schreiben, das der Hl. Vater unter dem 4. Oktober 1909 an den **ersten Orden des hl. Franziskus** richtet, hebt u. a. hervor, daß die drei Zweige des Franziskanerordens (Fratres Minores, Conventuales und Capuccini) in allem Wesentlichen (Stifter und Regel) gleich sind; die Verschiedenheiten in der franziskanischen Familie beziehen sich nur auf die „ratio regiminis“ und die „Constitutiones, quibus ex Apostolicae Sedis praescripto gubernatur“. Die bislang als Ordo Fratrum Minorum bezeichneten sog. „Franziskaner“ sollen, zumal in öffentlichen Aktenstücken, fortan den Namen Ordo Fratrum Minorum ab Unione Leoniana (wegen der durch Leo XIII. herbeigeführten Einigung) tragen. Der Ordo Fratrum Minorum ist von jetzt an als Gattungsbegriff deutlich charakterisiert; er umschließt die drei großen Ordensgemeinschaften der Fratres Minores ab Unione Leoniana, der Fratres Minores Conventuales und der Fratres Minores Capuccini. Vgl. S. 725—38.

2. Der Kardinalstaatssekretär Merry del Val richtete am 13. August 1909 an den P. Thomas a „Saint Étienne“ O. C. ein Dankschreiben für den dem Hl. Vater überreichten ersten Band seines Werkes „La Santa Casa dans l'histoire“. Bei dem heute so eifrig betriebenen Studium über die **Santa Casa** ist es nicht uninteressant, aus dem Schreiben folgenden Passus herauszuheben: „Sa Sainteté se plait à louer le zèle avec lequel, alliant votre science et votre piété, vous vous efforcez, par des recherches approfondies, d'étudier les sources historiques, et d'apporter ainsi votre savante contribution à la défense de la pieuse et constante tradition, spécialement chère à la famille Franciscaine.“

Ferner schrieb der Kardinalstaatssekretär am 17. August 1909 an den Kardinal Vincenz Vannutelli über den glücklichen Verlauf des **Kölner Eucharistischen Kongresses.** Der Hl. Vater sei lebhaft befriedigt von dem so glücklichen Gelingen des Kongresses, und er erwarte davon reiche und dauernde Früchte für die katholische Sache; der fromme Sinn der Bevölkerung des Rheinlandes und der sonst noch dort vertretenen Gegenden sei ihm ein großer Trost. S. 720 f.

H. Müller.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

II. Kirchenrechtliche Materien.

1. S. Congregatio S. Officii.

20. März 1909 (S. 677—8). Bekanntlich ist nach dem Dekret des hl. Offiziums vom 23. Juni 1886 jeder Beichtvater befugt, selbst von den dem Papste speciali modo reservierten Zensuren in den sog. causis vere urgentioribus ad reincidentiam zu absolvieren. Die Anfrage, ob in solchen Fällen der Beichtvater auch von den mit jenen Zensuren etwa verbundenen **Irregularitäten** pro foro conscientiae dispensieren könne, wurde mit Bezugnahme auf ein Dekret vom 28. März 1906, das diesen Kasus bereits in sich schließt, bejaht.

2. S. Congregatio Consistorialis.

29. Juli 1909 (S. 678—87). Nachdem durch die Konstitution „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908 die bisherigen Missionsländer Großbritannien, Holland, Luxemburg, Kanada, Neufundland und die Vereinigten Staaten dem gemeinen Kirchenrecht unterstellt worden, tauchten alsbald mancherlei **Zweifel bezl. der Jurisdiktion über die** mit jenen Ländern in Zusammenhang stehenden, **bislang der Propaganda unterstellten theologischen Kollegien** auf. Im Anschluß an die von der Congr. Consistorialis am 12. November 1908 (vgl. diese Zeitschrift S. 386/7) bereits getroffene Entscheidung wurden jetzt die inzwischen neu entstandenen Zweifel für eine Reihe derartiger Kollegien in und außer Rom definitiv gelöst.

3. S. Congregatio de Religiosis.

30. Juli 1909 (S. 695—99). Die Plenarkongregation erließ eine hochwichtige, einschneidende und ausführliche **„Instructio circa debita et obligationes oeconomicas a religiosis familiis suscipienda"**. Den Wortlaut des Erlasses gedenken wir in deutscher Übersetzung in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift zu veröffentlichen.

7. September 1909 (S. 700—1). Um den Schaden, der männlichen religiösen Orden und Kongregationen durch zu geringe Sorgfalt in der **Aufnahme von Postulanten** erwachsen kann, hinfüro möglichst fernzuhalten, hat die hl. Kongregation auf Anregung des Hl. Vaters folgendes Dekret erlassen: „Wofern nicht etwa für den Einzelfall ein spezielles apostolisches Indult gegeben wird, dürfen bei Strafe der Nichtigkeit der Profeßablegung weder zum Noviziat noch zur Profeß zugelassen werden: 1. die aus Kollegien (auch laikalen) wegen schlechter Sitten oder wegen anderer Vergehen ausgestoßen worden sind; 2. die aus kirchlichen oder religiösen Seminarien und Kollegien auf irgendwelche Weise entlassen wurden; 3. die als Professen oder als Novizen von einem anderen Orden oder von einer religiösen Kongregation entlassen wurden; oder die als Professen von den Gelübden Dispens erhalten hatten; 4. die, als Professen oder als Novizen in eine Ordens- oder Kongregationsprovinz aufgenommen und dann aus ihr entlassen, nun in dieselbe Provinz oder in eine andere bei demselben Orden bezw. derselben Kongregation wieder aufgenommen zu werden wünschen."

7. September 1909 (S. 701—4). Die Kongregation gab genaue, eingehende **Erklärungen** (Declarationes) **zu Artikel 6 des Dekretes „Auctis admodum"** vom 4. November 1893, wonach die Professen der feierlichen wie der einfachen Gelübde von den kompetenten Ordinarien zu den hl. Weihen nicht zugelassen werden sollen, wenn sie nicht, abgesehen von allem übrigen, was hierüber sonst vom Rechte vorgeschrieben ist, Zeugnisse beibringen, daß sie nach ordnungsmäßiger Absolvierung der vorbereitenden Studien den theologischen Studien obgelegen haben wenigstens ein Jahr vor dem Subdiakonat, zwei Jahre vor dem Diakonate, drei Jahre vor dem Presbyterate.

4. S. Congregatio de Propaganda Fide.

6. August 1909 (S. 704—5). Die als nicht mehr zeitgemäß empfundenen, von Papst Klemens XIII. approbierten **Konstitutionen der Mechitharisten** (Monachorum Armenorum Mechitharistarum) wurden auf Veranlassung des Hl. Vaters revidiert und in ihrer neuen Fassung auf 6 Jahre ,experimenti gratia' approbiert.

J. Schulte.

III. Liturgica.

1. Litterae Apostolicae.

6. Juli 1909 (S. 574). Das Gebetchen „O Iesu in sanctissimo Sacramento, miserere nobis" und dessen Übersetzung in alle Sprachen wurde mit einem den Verstorbenen zuwendbaren **Ablaß** von 100 Tagen belegt.

20. Mai 1909 (S. 605—21). Heiligsprechung des seligen Joseph **Oriol** († 1702).

20. Mai 1909 (S. 637—53). Heiligsprechung des seligen Klemens Maria **Hofbauer** († 1820).

9. Juli 1909 (S. 739). Conceditur **indulgentia** presbyteris sodalibus Reparationis sacerdotalis sui oblationem in victimas renovantibus.

2. S. Congregatio Rituum.

14. Juli 1909 (S. 582). Durch Dekret wird die Aufnahme folgender **neuer Rubrik** in das römische Missale vorgeschrieben: Dominica infra Octavam Nativitatis B. M. V. — Si hac Dominica occurrat festum nobilius, eo anno festum Ss. Nominis Mariae celebretur die duodecima Septembris, tamquam in sede propria; sicubi vero die duodecima occurrat festum nobilius, festum Ss. Nominis Mariae transferatur in primam diem liberam iuxta Rubricas. — Eine hiermit zusammenhängende Änderung der zu diesem Sonntag gehörigen Rubrik im Brevier ist bereits am 8. Juli 1908 verfügt worden und findet sich A. S. S. XLI, 597.

23. Juni 1909 (S. 626—29). Der Hl. Vater ernannte die Commissio introductionis für den Beatifikationsprozeß des Dieners Gottes Paulus **Capelloni**, Priesters der Gesellschaft Jesu († 1857).

14. Juli 1909 (S. 703). Durch Dekret wird zur 6. Lektion des Officium dedicationis Basilicae B. M. V. Angelorum ein die Rangerhöhung dieser Kirche (vgl. o. S. 476) erwähnender Zusatz für das Brevier des Franziskanerordens (2. August) vorgeschrieben.

25. August 1909 (S. 706—8). Aus Anlaß der Auffindung des Grabsteines der hl. Märtyrinnen **Perpetua und Felizitas** wurde deren Fest zum Range eines Duplex minus für den ganzen Erdkreis erhoben und vom 7. auf den 6. März verlegt. Offizium und Messe sind aus dem Commune Martyrum non Virginum zu nehmen. Neue Lektionen für das 2. Nocturnum nebst den übrigen erforderlichen Angaben für Brevier und Missale sind beigedruckt.

12. Mai 1909 (S. 747). Eine **Benedictio officinae librariae et machinae typographicae** wurde approbiert und deren Aufnahme in das Rituale Romanum angeordnet.

22. Juni 1909 (S. 749—52). Der Hl. Vater ernannte die Commissio introductionis für den Beatifikationsprozeß der ehrwürdigen **Karola Barbara Colchen-Carré de Malberg**, der Gründerin der Genossenschaft der Töchter des hl. Franz von Sales († in Metz 1891).

25. August 1909 (S. 752—55). Die dem ersten Abte von Metten, **Utto** († 819) und dessen Lehrer **Gamalbertus**, Pfarrer von Michaelsburg († 760), in der Diözese

Regensburg seit Jahrhunderten erwiesene Verehrung wurde als Cultus ab immemorabili tempore praestitus bestätigt.

3. S. Congregatio Concilii.

3. Juli 1909 (S. 623—25). Die generelle Bestimmung des Pontifikale, daß Klerus und Volk **vor der Konsekration einer Kirche zu fasten** habe, erfährt durch den nachfolgenden Satz: Nam pontifex consecrans et qui petunt sibi ecclesiam consecrari, praecedenti die ieiunare debent eine Erläuterung, die keine volle Klarheit schafft. Eine Anfrage aus Herzogenbusch, wer unter der Bezeichnung „qui petunt sibi eccl. consecrari“ zu verstehen sei, wurde durch Hinweis auf Dekret 2519 (vom 29. Juli 1780) beantwortet, welches ausführt: Ieiunium esse strictae obligationis pro Episcopo consecrante et pro iis tantum qui petunt sibi ecclesiam consecrari. Nach dem der Beantwortung vorausgeschickten Gutachten läßt das Dekret 2519 erkennen, daß das gläubige Volk nur zum Fasten verpflichtet sei, wenn es ratione alicuius tituli, also z. B. ratione dominii (falls es die Kirche aus eigenen Mitteln erbaut hat) die Bitte um Konsekration an den Bischof gerichtet hat. — Es wurde ferner angefragt, wer zum Fasten verpflichtet sei, falls an einem Sonntag die Errichtung einer neuen Pfarrei und die Ernennung ihres ersten Pfarrers, am folgenden Montag die Konsekration der neuen Pfarrkirche stattfinde. In einem solchen Falle müßte ja am vorhergehenden Samstag gefastet werden, also zu einer Zeit, da weder die neue Pfarrei errichtet, noch der Pfarrer für sie ernannt sei. Die Antwort lautet: Parochus, sive iam sit, sive nondum constitutus in officio, dummodo designatus, qui consecrationem saltem implicite petat.

3. Juli 1909 (S. 687—92). Auf Anfrage wurde entschieden, daß der Kirche S. Mariae Maioris in Aiellum das Ius matricitatis im strengen Sinne über die übrigen Pfarrkirchen der Stadt zustehe.

4. S. Congregatio S. Officii.

1. Juli 1909 (S. 575). Das Gebetchen „Iesu Christe, Fili Dei vivi, lux mundi, te adoro, tibi vivo, tibi morior. Amen“ wurde mit einem einmal täglich gewinnbaren, auch den Verstorbenen zuwendbaren **Ablaß** von 100 Tagen belegt.

6. Mai 1909 (S. 674). Eine die ganze Woche umfassende Danksagungsübung wurde mit einem einmal an jedem Tage der Woche gewinnbaren, auch den Verstorbenen zuwendbaren **Ablaß** von 300 Tagen belegt, sofern sie nach dem beigedruckten oder einem ähnlichen vom Ordinarius approbierten Formular vollzogen wird. Bei Fortsetzung der Übung durch einen ganzen Monat kann an einem beliebigen Tage unter den gewöhnlichen Bedingungen des Sakramentenempfanges und des Gebetes nach der Meinung des Hl. Vaters bei Besuch einer Kirche oder eines Oratorium publicum ein vollkommener, ebenfalls den Verstorbenen zuwendbarer Ablaß gewonnen werden.

20. August 1909 (S. 676). Authentische Zusammenstellung aller **Abläße**, welche der Erzbruderschaft ab adoratione quotidiana universali perpetua ss. Sacramenti in der Pfarrkirche St. Thomas in Turin bewilligt worden sind.

5. S. Congregatio Consistorialis.

22. Juli 1909 (S. 577—80). Auf Befehl des Hl. Vaters läßt die S. Congr. Consistorialis das am 18. Dezember 1906 von der Ritenkongregation erlassene und in den A. S. S. (XL 54) bereits veröffentlichte Decretum de usu linguae Slavonicae in sacra liturgia nochmals publizieren.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.





Besprechungen

Egger, Dr. Franz, Weihbischof von Brixen, Generalvikar in Vorarlberg. **Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift?** Dogmatisch-kritische Untersuchung einer neuen Theorie. Brixen 1909, A. Weger. VIII u. 394 S. ℳ 8,—.

Das vorliegende Buch beschäftigt sich eingehend mit den bekannten Schriften von Holzhey, Lagrange, Zanecchia, von Hummelauer und Peters, und zwar bringt der erste Teil eine Darstellung der „neuen Lehre", während der zweite Teil „die Schwächen der neuen Methode schonungslos aufdecken will" (110). Der zweite Teil gliedert sich in die Beantwortung der drei Fragen, wie sich die neue Lehre zur Wahrheit der Hl. Schrift, zur Inspiration und zur Tradition stellt. Daß es dabei zu beständigen Wiederholungen kommen muß, liegt auf der Hand.

Schon der Titel des Buches läßt vermuten, daß es für den hochwürdigsten Herrn Verfasser keine sogenannte relative Wahrheit in der Hl. Schrift gibt, sondern daß er für absolute Wahrheit im vollen Sinne des Wortes eintritt. So ist denn auch der immer wiederkehrende Grundgedanke auf S. 138 in folgende Form gekleidet: „Wenn Gott selbst als Geschichtsschreiber auftritt, so muß alles, was er sagt, sei es Religiöses oder Profanes, für das Heil belanglos oder nicht, nicht bloß wahr, sondern unfehlbar wahr sein; nicht bloß der Hauptsache nach, sondern bis ins kleinste Detail, mit Ausschluß auch der kleinsten Ungenauigkeit, welche den Charakter eines Irrtums trägt." Das ist natürlich eine Folgerung aus dem mehrere Deutungen zulassenden Satze „Deus est auctor sacrae scripturae", aus dem man bekanntlich auch ableiten könnte, daß die menschlichen Schriftsteller nichts weiter gewesen wären als Federn oder Maschinen in der Hand Gottes. Nur ist hier der allgemeine Satz „Deus est auctor" noch spezialisiert: „Gott tritt als Schriftsteller auf." Nur nebenbei möchte ich die Frage aufwerfen, ob sich mit der Vorstellung von Gott als Schriftsteller die zahlreichen Unvollkommenheiten verbinden lassen, die, wie auch Bischof E. zugibt, der Hl. Schrift anhaften.

Jedoch sieht sich der Verfasser trotz der fortwährenden Betonung der absoluten Wahrheit der Hl. Schrift zu einigen Zugeständnissen, wenn auch wohl unbewußt, genötigt. Ich möchte vier solcher Zugeständnisse herausgreifen.

1. S. 12 gibt er zu, „daß die biblischen Erzähler sich einer gewissen (so!) Freiheit sowohl in der Wiedergabe der Reden, selbst Christi des Herrn, als in der Aufzählung und Aufeinanderfolge der Tatsachen wahrten." Damit hat er eingeräumt, daß hier keine absolute Wahrheit zu finden ist. Mithin wird er auch für diesen Fall zugestehen müssen, daß uns Gott nur für den Kern oder für die Wahrheit im großen ganzen garantiert, nicht aber für die Form oder für jeden Einzelfall, was er S. 21 als gefährliche Folgerung aus Hummelauers Grundsätzen ableitet. Wenn wir also Mark. 6, 8 lesen, Jesus habe den Jüngern gesagt, sie sollten nur einen Stab auf die Reise mitnehmen, Matth. 10, 10 dagegen überhaupt keinen, so widersprechen sich doch diese beiden Aussagen direkt, und es können nicht beide absolute Wahrheit beanspruchen. Oder welches ist die absolute Wahrheit von Ps. 114, 3: „Der Jordan floß rückwärts," während Jos. 3, 16 gesagt ist, daß das oberhalb der Übergangsstelle befindliche Wasser stehen blieb und das übrige abfloß?

2. S. 272 ff. macht Bischof E. einen folgenschweren Unterschied zwischen Urschrift der Bibel einerseits und Abschrift und Übersetzung anderseits. Während die Urschrift keinen, auch an sich belanglosen Irrtum des Hagiographen enthalten darf (374), stimmt die Vulgata nur „im allgemeinen und in allen wichtigen Texten, besonders solchen, welche sich auf Glauben und Sitten beziehen", mit dem Urtext überein (275); dagegen enthalte sie offenkundige Fehler von „geringerer Bedeutung", die auf Rechnung des Übersetzers oder Abschreibers kämen und von Gott zugelassen seien. Ich frage nun: was hilft diese Unterscheidung für die Praxis, zumal da sie der gemeine Mann, dem die Hl. Schrift doch auch zur Erbauung dienen soll, nicht machen kann? Für die Hl. Schrift, wie wir sie in der Hand haben, bis zurück auf die Zeit, aus der die ältesten Handschriften stammen, hat der Verfasser wesentlich das zugegeben, was er bekämpft. Was sollen wir mit der absoluten Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, wenn sie nur dem Original anhaftet, das wir nicht haben und niemals haben werden?

3. Die „absolute Wahrheit", die man nach Bischof E. in den Aussagen der Hl. Schrift finden soll, ist auch mitunter wandelbar. S. 2 f. hält er es für ganz richtig, daß die Kirche Galilei verurteilte und daß sie die Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne nicht vor 1757 „freigab". Das heißt doch nichts anderes als dieses: die biblischen Ausdrücke von der Bewegung der Sonne um die Erde hatten so lange als absolut wahr zu gelten, bis man (durch die Profanwissenschaft!) gezwungen wurde, davon abzugehen. Es ist nicht sehr erhebend, zu sehen, wie auf einmal das, was man bisher als absolute Wahrheit einer Schriftstelle ansehen sollte, ins Wanken gerät.

4. Wenn E. mit seiner Ansicht von der absoluten Wahrheit alles dessen, was in den biblischen Geschichtsbüchern erzählt wird, recht hätte, dann müßte eigentlich die bekannte Entscheidung der Bibelkommission vom 23. 6. 1905 falsch sein, von der er S. 189 selbst eingesteht, daß sie „in gewissen Fällen eine freiere Erklärung der biblischen Geschichte zuläßt". Denn „absolute Wahrheit" und „freiere Erklärung" sind einmal Begriffe, die sich nicht decken. Für den Fall, daß einmal von der Kirche bei einem Buche die geschichtliche Form als bloßer Schein zugestanden würde, sucht er Rettung auf dem Auswege: Gott würde in unserem Falle „nicht die Erzählung selbst, sondern nur ihre Aufzeichnung unter dem Gewande der Geschichte garantieren" (239). Ja, wodurch unterscheidet er sich da von seinen Gegnern, die beispielsweise die Verantwortung von dem Schriftsteller und dem sie inspirierenden Heiligen Geist auf die Quellen abwälzen wollen? Damit hat er eigentlich alles das zugegeben, was er auf mühsame Weise zu bekämpfen sucht. Weit bedenklicher aber ist es, wenn er hier den Inhalt des betreffenden Buches auf eine Stufe stellt mit dem Satz: „Es gibt keinen Gott", den der Psalmist dem Toren in den Mund legt.

Wenn hier meines Ermessens gegen E. der Grundsatz in seine Rechte tritt „qui nimis probat, nihil probat", so gilt das auch anderswo, z. B. wenn er beweisen will, die Offenbarung habe zu entscheiden, wer der Verfasser eines bestimmten Buches sei, und sagt: „Der menschliche Verfasser muß sich ausweisen, daß er auf Auftrag Gottes und unter seiner Inspiration das Buch verfaßt habe" (201 f.). Wie steht es dann aber mit den beiden Makkabäerbüchern? Wie sollen deren Verfasser sich „ausweisen", da wir nicht das geringste von ihnen wissen? Das Tridentinum macht keinen Unterschied zwischen der Inspiration der Makkabäerbücher und der des Pentateuch.

Naturgemäß spielt bei E. eine große Rolle der Fall Galilei und die Stelle vom Stillstand der Sonne in Jos. 10.[1] Da wendet er die bekannte Theorie vom Schein an.

[1] Über das Verhältnis von Jos. 10 und ähnlicher Stellen zur Wissenschaft bemerkt er a. a. O.: „Es wird zwar von einem und demselben Gegenstande das gleiche bejaht und verneint, aber nicht unter derselben Hinsicht. Dies ist aber kein Widerspruch." Dagegen S. 224 hält er Lagrange, der im Alten Testament die Messiasbezeichnung

Ein Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft sei nicht vorhanden, da die Bibel nach dem Augenschein rede, die Wissenschaft nach der Wirklichkeit. (S. 1). Ob sich aber die Sache so einfach lösen läßt? Weil die Alten den Unterschied zwischen wirklicher und scheinbarer Bewegung nicht kannten, hätten sie durchaus nicht ihre wirkliche, sondern nur ihre scheinbare Bewegung behauptet. Wirklich? Ich vermag aus dem schlichten Wortlaut von Jos. 10, 14 nur herauszulesen, daß der Verfasser habe behaupten wollen, die Sonne sei damals wirklich am Himmel stehen geblieben, sowie sie sich sonst wirklich bewegte, und der Siracide, der 46, 5 die Stelle kommentiert, will behaupten, nicht daß es Josue so vorgekommen sei, als ob die Sonne stillstand, sondern daß sie tatsächlich stillstand. Etwas anderes in den Text hineinlesen ist Prokrustesmethode.

Übrigens was gewinnen wir hier eigentlich durch die Augenscheintheorie? J. G. Hagen fragt in der Zeitschrift für kath. Theologie 1907, 755: „Verlangt die Würde Gottes, daß Josue in seinem Gebete ausrief: Rotation der Erde, halte ein!"? Nach der Meinung dieses Astronomen müßte wohl dann der Vorgang so erklärt werden, daß die Umdrehung der Erde um ihre Achse einen Tag lang ausgesetzt habe. Machen wir uns doch einmal die Folgen eines so ungeheuerlichen Naturereignisses klar! Und das alles nur zu dem Zwecke, daß Josue die flüchtigen Feinde gründlicher vernichten konnte?

Man wird der Versicherung des hochwürdigsten Herrn Verfassers, daß es ihm „an guter Absicht, sowie an langem und ernstem Studium nicht gefehlt hat" (VIII) gerne Glauben schenken; aber man hat die Empfindung, daß sein Studium der Hl. Schrift nicht gleichen Schritt gehalten hat mit dem von Büchern über die Hl. Schrift, was man von den Männern, die er bekämpft, jedenfalls nicht sagen kann. Er nennt sein Buch eine „dogmatisch-kritische" Untersuchung. Man kann wahrlich nichts einwenden gegen die Verbindung der dogmatischen mit der kritischen Methode; aber sie darf nicht darin bestehen, daß man Gründe, die die Kritik vorbringt, allein auf dogmatischem Wege zurückweist. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Bemerkung auf S. 123, wo es heißt: „Die Voraussetzung (daß in der Hl. Schrift eine wirkliche Bewegung der Sonne gelehrt werde) ist aber geradezu unmöglich; da die wirkliche Bewegung der Sonne, wenigstens nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, ein Irrtum ist, und deshalb von Gott nicht inspiriert werden konnte." Der Herr Verfasser wird sich nicht wundern können, wenn andere in solchen Beweisgängen eine petitio principii erblicken.

Möchte den Hochwürdigsten Herrn ein emsiges Quellenstudium zu der Erkenntnis führen, daß wir der zahlreichen Schwierigkeiten, die es nun einmal gibt, und von denen einige oben angedeutet sind, unmöglich auf rein aprioristischem Wege Herr werden können! Dann wäre die Frage am Platze, ob wir nicht besser zum Ziele gelangen, wenn wir folgerichtig das Wort des hl. Augustinus durchführen: In scripturis ad homines more hominum loquitur Deus. Dies ist meines Erachtens die Linie, auf der sich die Forschung betätigen muß, wenn auch immer von neuem zu betonen ist, daß bei dem so geheimnisvollen Zusammenwirken Gottes und des Menschen in der Abfassung eines inspirierten Buches sich niemals eine befriedigende Formel wird finden lassen, die uns sagt, was Gott getan hat und was der menschliche Schriftsteller. Auch hier gilt das paulinische *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*.

Braunsberg. Prof. Dr. Alfons Schulz.

„Sohn Gottes" im Sinne der Juden als Adoptivsohn fassen will, im Neuen Testament dagegen als natürlichen Sohn, vor: „Es ist falsch, daß sich zwei Begriffe nur dann ausschließen, wenn sie als solche aufgefaßt werden. . . Daß natürlicher, d. h. gezeugter Sohn, und nicht gezeugter, sondern bloß angenommener Sohn sich ausschließen, bleibt wahr, ob ich es auffasse oder nicht." Ist das nicht zweierlei Maß? Dann muß man auch sagen: die beiden Sätze „die Sonne bewegt sich" und „die Sonne steht still" schließen sich unter allen Umständen aus!



Altes Testament.

In seiner ursprünglich als Inauguraldissertation geschriebenen wertvollen Untersuchung **Der Verfasser der Eliu-Reden (Job Kap. 32—37)** (Herder, Freiburg, 3 M) kommt W. Posselt zu dem Resultate: „Die Eliureden sind . . . zufolge der Disposition des Buches notwendig . . .; und wenn auch nicht alle Schwierigkeiten vollständig gelöst werden können . . ., so sind diese Schwierigkeiten . . . doch nicht so groß, daß nicht der Verfasser des übrigen Buches auch die Eliureden geschrieben haben könnte." Die Abfassung des Buches Job ist „wahrscheinlich längere Zeit nach der Zerstörung des Reiches Israel, aber vor Jeremias, am wahrscheinlichsten bald nach dem Beginn des babylonischen Exils anzusetzen."

Dem 5. B. Esdras d. i. 5 Esdr. c. 1—2 widmet M. J. Labourt die Untersuchung **Le cinquième livre d'Esdras** (Revue biblique 412—34) mit dem Ergebnis, daß das Büchlein nicht griechisch, sondern lateinisch verfaßt sei, und zwar wahrscheinlich erst im 6. Jahrh. in Rom.

Über das gewaltige Werk der von der Harvardsuniversität in Angriff genommenen Ausgrabungen der Amerikaner auf dem Boden der alten Hauptstadt des Nordreiches aus der Campagne des Sommers 1908 berichtet kurz H. Vincent (**Les fouilles américaines à Samarie,** Revue biblique 435—45). Gerade diese Grabungen werden in ihrer Fortsetzung voraussichtlich wichtiges Material für die Geschichte und Religion der Hebräer zutage fördern.

In seiner Ephemeris f. semit. Epigraphik III, 1—11 bespricht M. Lidzbarski die sprachlich auf der Grenze zwischen dem Aramäischen und Kanaanäischen stehende alte Inschrift des **König(s) Zkr von Hamath** (vgl. S. 51 dieser Zeitschr.). Für den Theologen wird besonders dieser Satz Interesse haben: „Da erhob ich meine Hände zu Be'elschmain, und Be'elschmain erhörte mich. [Es antwortete] mir Be'elschmain durch Seher und durch Wahrsager. [Es sprach zu mir] Be'elschmain: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich zum Könige gemacht und ich will dir beistehen und ich will dich erretten" (Z. 11—14). Vgl. Is. 41, 10. 13; 43, 5; 44, 2.

Über Wesen und Stand der einschlägigen Fragen orientiert gut P. S. Landersdorfers O. S. B. Aufsatz **Der Panbabylonismus und seine Bedeutung** (Hist.-pol. Bl. 144, 25—44).

H. Grimme (**Meluha-Amaleq,** Or. Lit.-Zeit. S. 241—45) begründete seine schon früher ausgesprochene These, der babylonische Völkername Meluha meine die biblischen Amalekiter.

P. Haupt, **Der Durchzug der Hebräer durch das Rote Meer** (ebendas. Sp. 245—48) hält die Stelle bei der Landzunge am Nordwestende des kleinen Beckens der Bitterseen, die damals noch mit dem Golf von Suês zusammenhingen, für die Durchzugsstelle. Das Wasser oberhalb dieser Landzunge sei durch einen starken Ostwind nach dem großen Bittersee zugetrieben, während das Wasser unterhalb der Landzunge nach Süden zurückgegangen sei. Als Parallele macht er auf Herodot 8, 129 aufmerksam.

L. Venetianer, **Ursprung und Bedeutung der Prophetenlektionen** (Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. S. 103—70) kommt auf Grund der Vergleichung der Liturgie der römisch- und griechisch-katholischen Kirche mit den Mitteilungen der jüdischen Quellen aus den ersten drei Jahrhunderten zu dem Ergebnis, daß in den judenchristlichen Gemeinden Palästinas die alten jüdischen Thoralektionen mit solchen Prophetenabschnitten ergänzt seien, aus denen die christliche Gemeinde Beweise für ihren Glauben schöpfen zu können glaubte. Um den Eindruck dieser Lesungen auf das in der Schrift unbewanderte Volk zu paralysieren, habe die Synagoge es für ihre unbedingte Pflicht erachtet, „auf Grund derselben Prophetenlektionen Aufklärung zu verbreiten und eine Gegenwirkung hervorzurufen".

Fr. Praetorius, **Das kanaanäische und das südsemitische Alphabet** (ebendas. S. 189—98) trägt eine Reihe von Anhaltspunkten zusammen, die es recht wahrscheinlich machen, daß die althebräische (Siegel des Schem'a, Mesastein, Siloainschrift) und südsemitisch-äthiopische Schrift (minäische Inschriften) uralte Gabelungen einer noch nicht ganz festen, einheitlichen Schrift sind, so daß man vergebens nach den vermißten Mittelgliedern zwischen beiden sucht.

F. Zorell-Valkenburg, **'Desiderium collium aeternorum' (Gen. 49, 26)** bezieht den schwierigen Ausdruck, „wie es uns die neue Herz-Jesu-Litanei nahelegt", noch näher vielleicht die heute wieder deutlicher erkennbare außerisraelitische Heilandserwartung, auf den Messias, so daß zu übersetzen wäre „bis der kommt, den die uralten Hügel ersehnen", d. i. die Sehnsucht der Welt seit der Urzeit (Zeitschr. f. kath. Theol. S. 582—86).

In seinen wertvollen **Bemerkungen zu den Ebed Jahweliedern in Jes. 40 ff.** (Zeitschr. f. wiss. Theol. LI, N. F. XVI, 28—56) billigt W. Staerk Sellins Deutung des „Knechtes Jahwes" auf Jojachin und sein Opfer für sein Volk inbezug auf 52, 13—53, 12, stärker als Sellin die Tradition (Flav. Ios. Ant. X. 7, 1; 11, 2) betonend. Dagegen erklärt er den „Knecht Jahwes" in 42, 1 ff.; 49, 1 ff. und 50, 4 ff. vom Prophetentum Israels nach seinem engeren und weiteren Missionsberuf. Außerdem tritt St. mit dem Satze, daß die Dichtungen Deuterojesajas von den vier Fragmenten unabhängige, in sich geschlossene literarische Einheiten sind, der These Sellins und Giesebrechts entgegen, daß die Dichtungen Deuterojesajas ohne die vier Fragmente „ein Rumpf ohne Kopf" seien.

Die viel verbreitete, einen knappen Abriß der biblischen Geographie, Archäologie, Einleitung in das Alte und Neue Testament samt Hermeneutik enthaltende **Einführung in die heilige Schrift** M. Seisenbergers liegt in 6. Aufl. vor (Regensburg, Manz, 6 M). Auch auf dem Standpunkte der altkonservativen Schule läßt sich nicht sagen, daß das Buch für die Bedürfnisse der Studierenden der Theologie unserer Zeit in den behandelten fünf Disziplinen ausreiche.

In seiner Schrift **Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden** (Leipzig, Teubner, 1 M) informiert der bekannte Palästinaforscher P. Thomsen in vorzüglicher Weise über die in der Hauptsache seither nur in größeren wissenschaftlichen Werken und in Fachzeitschriften veröffentlichten Ergebnisse der heute so mächtig emporstrebenden Arbeit des Spatens im Heiligen Lande. Th. hat ein populäres Seitenstück zu P. Vincents Canaan d'après l'exploration récente geschaffen. Das hübsch ausgestattete und verhältnismäßig reich illustrierte Büchlein macht der Teubnerschen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" alle Ehre. 1 Kön. 16, 34 erklärt Th. wie Ref. (s. S. 21—32 dieser Zeitschrift) als Bauopfer.

Vermutung an Vermutung reihend meint H. Schneider (**Das Jahubild im Tempel Salomons**, Memnon S. 159—62) „festgestellt" zu haben, daß ein Jahubild bis

zur Zerstörung Jerusalems im Tempel stand und daß es mit der „Säule" (2 Kön. 11, 13 ff.; 23, 2) bezw. mit der Säule Jachin identisch war.

Der 110. Psalm wird von A. Schulz-Braunsberg S. 527—39 dieser Zeitschrift untersucht; S. verlegt den Psalm in die Zeit des Makkabäers Simon.

H. Wiesmanns **Textkritische Bemerkungen zum Buch der Sprüche** (Bibl. Zeitschrift 1909, 134—39) erstrecken sich auf 21 Stellen der Kapitel 2—9.

L. Schade-Aachen, **Hieronymus und Psalm 13** (ebendas. 1909, 129—33), bespricht ohne Resultat die Schwierigkeit, daß Hieronymus in den Commentarioli in psalmos vor dem Jahre 393 die Zusammensetzung des langen Plus der lateinischen und griechischen Bibel in Ps. 14 (Vulg. 13), 3 aus anderen Bibelstellen schon erkannte, in der Einleitung zum Isaiaskommentar (zwischen 408 und 410) aber, durch Eustochium interpelliert, erst nach der Arbeit eines Tages dieselbe Lösung findet.

W. Engelkemper, **Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern** (ebendas. 1909, 123—28), meint, daß das Verbot der Totentrauer durch Haarscheren und Einritzen des eigenen Körpers von Lev. 19, 27 f. und Deut. 14, 1 sich am leichtesten aus einer Zeit verstehen lasse, wo die israelitischen Stämme mit den Bewohnern der Sinaiinsel nahe Beziehungen hatten resp. gehabt hatten, d. h. aus der Zeit des Moses. Die ursprünglich rituelle Sitte sei in Israel nie ausgestorben, aber später profanisiert.

F. Hagemeyer-Naumburg a. S. schenkt uns mit seiner Untersuchung über **Gibea, die Stadt Sauls** (Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. 1909, 1—37) eine von L. Féderlin noch in der Revue bibl. 1906, 272 gewünschte geographische Monographie. Er führt den Nachweis, daß die chirbet el-hawānīt nordwestlich vom tell el-fūl (Bohnenhügel), der nördlich von dem Dorfe scha'fāt liegt, als Ortslage Gibeas zu betrachten sei.

J. Herrmann, **Der Messias aus Davids Geschlecht** (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1909, 260—68) sucht aus den messianischen Stellen in Js. c. 7. 9 und 11 zu erweisen, daß erst die kritische Situation von Js. c. 7 die Stunde gewesen sei, in der die vorgefundene volkstümliche Messiasidee (Greßmann § 25) durch den Propheten Isaias mit dem Hause Davids verbunden sei. N. Peters.

Neues Testament.

Die Briefe Pauli. Ihre Chronologie, Entstehung und Echtheit von Dr. Friedr. Maier in Bonn. Heft 5 6 der Bibl. Zeitfragen von Nikel und Rohr. Münster 1909, Aschendorff. 77 S. 1,00 ℳ. — Verf. behandelt die Paulinischen Briefe (10) mit Ausschluß von Hebr. und der Pastoralbriefe. In einer allgemeinen Einleitung bespricht er die Bedingungen der paulinischen Missionsschriftstellerei, ihren meistens missionarischen und brieflichen Charakter, die Sprache Pauli, die Bedeutung der Briefe für die Erkenntnis der urkirchlichen Zustände, für unseren Glauben und unser sittliches Leben, endlich die Anfänge des paulinischen Kanons (3—14). — In der Chronologie der Briefe kommt M. auf mehrfachem Wege zu dem Resultat, daß der Apostelkonvent zwischen 49 50 und der Beginn der römischen Gefangenschaft in das Jahr 61 fällt. Hiervon hängt die Einzeldatierung ab (14—20). — Es folgt der dritte Teil: Entstehungs- und Abfassungsverhältnisse, Inhalt und Bedeutung der Briefe, und zwar A. der Missionsbriefe (20—50); B. der Gefangenschaftsbriefe (50—61). Der Verf. versteht es vorzüglich, aus den Stützpunkten, die die Apg. und der geschichtliche Zusammenhang der Briefe untereinander bieten, den historischen Hintergrund der letzteren anschaulich zu rekonstruieren und dadurch ihr Verständnis zu erleichtern. Ihre historische, kulturhistorische und theologische Bedeutung wird in gedankentiefer Weise dargelegt. Die Fülle des in dem Buche verarbeiteten Stoffes ist klar disponiert; die Darstellung zeichnet sich bei aller

Kürze der Diktion durch Originalität und Schönheit aus und macht das Lesen des Buches zu einem Genusse. — Im vierten Teile (61—77) werden zunächst großzügig die Gesichtspunkte, die für die Echtheit der Siebenergruppe (Röm., 1. u. 2. Kor., Gal., 1. Thess., Phl., Phm.) sprechen, vorgeführt; dann wird in eingehenderer Weise die Echtheit von 2. Thess., Kol., Eph. untersucht.

Die Parusie Christi von Prof. Dr. A. Steinmann, Braunsberg, in Wiss. Beil. zur Germania, 1909, Nr. 36 (S. 281—6) und 37 (S. 291—5). St. schickt diese Untersuchung einer Besprechung der Arbeit Tillmanns „Die Wiederkunft Christi, nach den paulinischen Briefen" voraus. In Nr. 36 antwortet er I. auf die Frage, ob Christus selbst das Ende der Welt nahe geglaubt und in dem Sinne gepredigt, mit „nein" und begründet diese Ansicht eingehend und überzeugend, unter Besprechung der einschlägigen Bibelstellen, gegen Bousset. II. bespricht er die eschatologischen Erwartungen der Apostel. Bis zur Himmelfahrt haben sie solche nicht gehegt. Das hängt mit ihren realistisch-nationalen Messiasvorstellungen zusammen. Erst mit der Ausgießung des Hl. Geistes wird diese ersetzt durch die idealistisch-universale. Und nun stellen sich die eschatologischen Züge ein, was psychologisch begreiflich ist wegen des heißen Wunsches der Jünger nach der baldigen Wiederkunft Jesu. — Diese Untersuchungen hätte Tillmann als Unterlage für das Verständnis seiner Untersuchung voranschicken müssen. In Nr. 37 bietet St. eine Übersicht über den Gang der Tillmannschen Untersuchung, deren Resultat: „Paulus glaubt an das nahe bevorstehende Weltende", er zustimmt unter Widerlegung der gegen diese Ansicht vorgebrachten Bedenken (Inspiration der Hl. Schrift).

Die Frauen in den neutestamentlichen Schriften von Prof. Belser in (Tüb.) Theol. Quartalschr. 1909, S. 321—52. Während dem heidnischen Altertum im ganzen die höhere Ansicht von der Ehe und der angemessenen Stellung der Frau fremd blieb, auch bei den Juden das freundlichere Bild durch Häufigkeit der Ehescheidungen usw. verdunkelt wird, hat Christus das Weib zu ungeahnter Höhe erhoben 1. durch Bruch mit den jüdischen Anschauungen über den religiösen Verkehr mit Frauen, 2. durch besondere Berücksichtigung der Frauen in seinen Lehrreden und durch Wohltaten geistiger und leiblicher Art, als rettender und belehrender Seelenarzt, durch Hebung ihrer Stellung in Ehe und Familie, Annahme ihrer Gefolgschaft. So die Evangelien. — Daß die spätere Kirche sich nach den Direktiven Christi in dieser Hinsicht gerichtet hat, zeigen die Paulinischen Briefe und Apg., wie B. im einzelnen nachweist. Schließlich bespricht B. die Mithilfe von Frauen bei Abfassung der hl. Schriften.

Die Hirtengleichnisse des vierten Evangeliums (Fortsetzung; s. oben S. 665 ff.) von F. Spitta in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 103—28. Wesentliches Resultat der Untersuchung ist: die Hirtengleichnisse c. 10 sind eine zusammenhängende Rede Jesu, die in 10, 1—5; 11b—16a; 18c lückenlos vorliegt. Deshalb ist die weitverbreitete Ansicht falsch, es fehle dem Johannesevangelium die synoptische Parabel. An diese Grundgestalt hat der „Bearbeiter" in einer späteren Zeit allegorisierende Ausdeutungen angeschlossen: 10, 6—11a; 16b—18b; 26—29. Durch die richtige Scheidung der allegorischen Zusätze von der ursprünglichen Parabelrede gewinnt man ein sicheres Fundament für die Scheidung primärer und sekundärer Elemente in der Geschichte der Blindenheilung, sowohl c. 9 wie c. 10. Neben diesen beiden Schichten können im Evangelium noch andere bestehen. Für c. 9 und 10 liegt kein Anlaß für eine solche Annahme vor.

Zur Heilung des Blinden von Bethsaida, von A. Jacobi, in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1909, S. 185—95. Jacobi weist geschichtlich nach, daß man allgemein den überhaupt als heilkräftig angesehenen Speichel, bei höheren Menschen als in höherem Grade wirksam glaubte. Der Grund der heilenden Kraft liegt darin, daß er seelenhaft ist, das durch ihn mitgeteilte πνεῦμα des ungewöhnlichen Mannes vertreibt die bösen Geister,

die Urheber der Krankheit. — Tatsächlich liegen Fälle merkwürdiger Heilung von Erblindung durch Speichel und Autosuggestion aus Altertum und Neuzeit, besonders solcher, die auf nervösen Störungen beruhten, vor. So konnte denn auch, nach dem Verf., die psychische Einwirkung einer bedeutenden Persönlichkeit, wie Jesus, und der feste Glaube an die besondere Kraft seines Speichels solche Heilungen bewirken.

Das Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu, von R. Hoffmann, Prof. in Königsberg, in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1909, 332—51. — Die Jünger Jesu waren nicht gezwungen, nach dem Tode Jesu so eilig wie möglich aus Jerusalem zu fliehen. Sie galten dem Synedrium als relativ harmlos und gleichgültig, dazu hatten sie zahlreiche entschiedene Anhänger in der Stadt. Für eine sofortige Flucht nach Galiläa liegt keine sichere Überlieferung vor. Dagegen sprechen Ev. Joh., Ev. Petr.; auch Mt. und Mk. sagen das nicht. Nach allen werden sie wenigstens die Paschawoche in Jerusalem geblieben sein. Auch psychologische Motive (alttestamentliche Prophetien) bewogen sie dazu. Nicht aber etwa eine Prophezeiung Jesu über sein leibliches Auferstehen nach drei Tagen. Eine solche ist nicht historisch. Wohl aber eine Aussage Jesu über seine Wiederkunft zum Gericht in himmlischer Herrlichkeit, unmittelbar nach seinem Tode, an die Jesus glaubte. Nach H. sind die Jünger überhaupt vorderhand in Jerusalem geblieben, der Bericht über die Erlebnisse mit dem Auferstandenen in Galiläa entstammen späterer Tradition, die das Wort, das Jesus in der Leidensnacht gesprochen, er werde den Seinigen vorangehen dahin, woher er ausgegangen, nämlich in den Himmel, von Galiläa mißverstanden. (Vgl. Mt. 26, 32.)

In Zeitschr. für wiss. Theol. 1909, S. 366—78 geben Klostermann und Windisch eine **Übersicht über** die in neuerer Zeit erschienene **neutestamentliche wissenschaftliche Literatur** (43 Nummern) mit kurzer Besprechung. Von katholischen Arbeiten werden drei berücksichtigt.

In welcher Sprache hat Christus seine Apostel unterrichtet? von G. Gietmann S. I., Valkenburg, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, S. 177—88. — Trotz des starken Vordringens des Hellenismus in Palästina war die nationale Mundart dem Griechischen nicht ganz gewichen. Neben dem Aramäischen (der populären Umgangssprache) lebte selbst das Hebräische (im Gebrauche der Gesetzeskundigen) fort. Christus und die Jünger sahen sich veranlaßt, in Palästina aramäisch zu reden, aber auch griechisch, letzteres besonders in Galiläa, in der Dekapolis, mit Pilatus, den Hellenen in Jerusalem. Mit den Aposteln hat Christus aber vielfach Griechisch gesprochen, das sie verstanden (Beweis: ihre Schriften, die Vertrautheit mit LXX) und dessen sie sich später bedienen sollten. G. führt eine Reihe von beachtenswerten Gründen für diese Ansicht an.

Zur Itala, von Jos. Denk, München, in Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, S. 804 ff. — I. Act. 27, 2 in der Italafassung s (cod. Vindob. 16 s. VI). In der Vulgata ist Act. 27, 2 das griech.: „ἐπιβάντες . . . πλοίῳ Ἀδραμυττηνῷ“ übersetzt: „ascendentes in navem Adrumetinam“, also die mysische Hafenstadt Adramytteum mit dem afrikanischen Seeplatz (H)Adrumetum verwechselt. Diese Verwechselung beruht nachweislich auf einer Italalesart, die Hieronymus bei seiner Revision der Itala herbeigezogen, aber seinen bekannten Grundsätzen gemäß unkorrigiert gelassen hatte. Der einzige Italakodex Vindob. s bietet die Form adrametina, womit die Existenz einer ganz neuen Italafassung der Act. Apost. konstatiert ist, die Hieronymus nicht kannte. — II. **Eine sonderbare Verwechselung der beiden Simon Luk. 7, 39—47.** In einer Reihe von altlateinischen Texten (S. III—VI) werden die Worte, die Jesus an Simon den Pharisäer richtet, als an Simon Petrus gerichtet bezeichnet. Vielleicht spielen hier häretische Momente hinein, da die Unachtsamkeit der Schreiber usw. die Ursache nicht sein kann.

H. Poggel.

(25. 10. 09.)

Kirchengeschichte.

In einer „**Tradition, geschichtliche Bearbeitung und Legende in der Behandlung der Chronologie des apostolischen Zeitalters.** Zugleich Antwort auf die Frage: Wie lange war Petrus in Rom?“ betitelten literar-historischen Studie (Bonn 1909, Hanstein, 56 S.) wendet sich H. Kellner gegen die Kritiker seines Buches „Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte“. Vor allem konstatiert er abermals das Jahr 751 u. c. als das Geburtsjahr Jesu (752 u. c. = 1 n. Chr.), 29 oder 30 n. Chr. als sein Todesjahr, den 29. Juni 55 als den Todestag Petri, den 29. Juni 57 als den Todestag Pauli. Doch vermag Referent der Beweisführung Kellners kein solches Gewicht beizulegen, daß er sich veranlaßt sähe, sich seine Aufstellungen zu eigen zu machen. Die genannten Daten werden wohl immer zweifelhaft bleiben.

Zeit und Ort der Abfassung jenes öffentlichen Schreibens „Quid agitis, o celestis ostii cardines!“, welches an die mit Urban VI. zerfallenen ultramontanen Kardinäle zu Fondi gerichtet ist, scheinen gesichert zu sein. Es dürfte zum Spätsommer, näherhin zum September 1378 anzusetzen und in Italien, näherhin in Rom verfaßt sein. In einem **Raimund von Capua und Caterina von Siena zu Beginn des großen abendländischen Schismas** überschriebenen Artikel (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1909, 231—273) legt Fr. Bliemetzrieder mit bemerkenswerten Gründen dar, daß der Dominikaner Raimund de Vineis, genannt von Capua, der Begleiter und Beichtvater der heil. Katharina von Siena, der Urheber der erwähnten Schrift ist. Den Ausführungen läßt er den Abdruck des Schreibens folgen. Auf dasselbe antwortete der Kardinal Petrus Flandrin, nach der Annahme Bliemetzrieders im Herbst 1378 und wohl zu Fondi. Die Antwort Flandrins ist gleichfalls abgedruckt.

Im Katholik 1909 II S. 139—44 veröffentlichte F. W. E. Roth einen Artikel: **Der Kampf um die Judenbücher und Reuchlin vor der theologischen Fakultät zu Mainz 1509—1513.** In dem Gutachten vom 6. Okt. 1510 sprach sich Reuchlin für die Beschlagnahme der Judenbücher (bezw. der offenbaren Schmachbücher der Juden) aus, lehnte aber jedes gehässige Vorgehen ab. Als er auf Pfefferkorns Handspiegel mit dem Augenspiegel geantwortet hatte, wurde er von Hochstraten auf den 15. Sept. 1511 nach Mainz zur Verantwortung vorgeladen. Doch wurde das Verfahren gegen ihn nach zwei Jahren eingestellt. An zweien seiner Mainzer Richter, Bertram und Zehender, rächte sich Reuchlin in seinem „Triumphus Reuchlini“ vom J. 1515.

B. Fritsche behandelt, vorzüglich auf Grund der Abhandlung Baumgartens: „Die Politik Leos X. in dem Wahlkampfe der Jahre 1518 und 19“ in den Forschungen zur deutschen Geschichte XXIII, 523 ff. und des ersten Bandes der „Deutschen Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.“, bearbeitet von Kluckhohn, **Die päpstliche Politik und die deutsche Kaiserwahl 1519** (Halle 1909, 58 S.). Er will die Haltung der päpstlichen Politik in der Wahlangelegenheit aus der damaligen geschichtlichen Stellung des Papsttums und der besonderen Eigenart der Männer, die zu jener Zeit diese Politik leiteten oder beeinflußten, verständlich machen und hat sich seiner Aufgabe mit Geschick und in ruhig-sachlicher Weise entledigt. Leo X. wünschte die Wahl keines der beiden Hauptkandidaten, des Königs Karl von Spanien und des Königs Franz von Frankreich, aus Furcht, daß ihre Stellung übermächtig werden würde, trat aber später für die französische Kandidatur ein und entschied sich erst, nachdem diese aussichtslos und eine Kandidatur des Kurfürsten Friedrich von Sachsen durch dessen Ablehnung gegenstandslos geworden war, für Karl von Spanien.

In einem Artikel: **Friedrich d. Gr. und die Jesuiten** (Historisch-polit. Blätter, 1909 II S. 257—68) legt Kl. Löffler dar, daß Friedrich die Jesuiten nach der Auf-

hebung ihres Ordens in seinem Lande duldete, nicht weil er ein wirklicher Freund des Ordens geworden wäre, sondern weil er ihrer bedurfte, da er sie in ihrer Schultätigkeit nicht zu ersetzen wußte, ohne seinem Staate große finanzielle Opfer aufzubürden.

A. Zimmermann S. I. schildert in populär-wissenschaftlicher Weise **Daniel O'Connell** und seine politische Bedeutung für Irland und England (Paderborn 1909, XV u. 241 S.). In der politischen Tätigkeit O'Connells sind zwei Perioden scharf zu unterscheiden, die erste bis 1829 reichende, in welcher hauptsächlich durch sein Verdienst die Emanzipation der Katholiken des Inselreiches erreicht wurde, und die zweite bis zu seinem Tode 1847 reichende, in welcher er ohne Erfolg für den „Repeal", d. h. für die Auflösung der Union Irlands mit England kämpfte. Daß die zweite Periode an Erfolgen für die Katholiken und Iren unfruchtbar war, rührt daher, daß er einseitig für die Verwirklichung eines allen Engländern verhaßten Zieles stritt, dessen Erreichung außerdem von zweifelhaftem Nutzen für Irland war, anstatt im Bunde mit der einen oder anderen der großen englischen Parteien eine Besserung der religiösen und sozialen Stellung seiner Landsleute anzustreben. Doch ist trotz einiger Schattenstriche, die der objektive Historiker zeichnen muß, das Bild O'Connells ein lichtes und in hohem Maße anziehendes. Die Lektüre des Buches sei warm empfohlen.

S. Merkle hat seinen auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908 gehaltenen Vortrag über **Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters** im Druck erscheinen lassen (Berlin 1909, Curtius, XIV u. 112 S.). Vorweg bemerkt er, daß niemand die dunklen Schatten im Bilde der Aufklärungsperiode werde leugnen wollen. Man möge sogar die Ansicht vertreten, daß sie die Lichtseiten mehr oder weniger stark überwögen. Aber um so unverständlicher sei es dann, warum die Schatten noch stärker aufgetragen werden sollten, als sie in Wirklichkeit seien. Merkle stellt im ersten Kapitel die allgemeinen Richtlinien auf, welche für die Beurteilung des Aufklärungszeitalters maßgebend sein müssen. Es sei ein elementarer Grundsatz, daß eine Erscheinung niemals einseitig nach den Berichten ihrer zeitgenössischen Gegner beurteilt werden dürfe. Ferner sei zu bedenken, daß bei der Mehrzahl der Vertreter der katholischen Aufklärung von einem Kampfe gegen den Supranaturalismus an sich keine Rede sei, sondern nur gegen unberechtigte, aus ihm gezogene Konsequenzen, wie Wundersucht und Aberglaube, Front gemacht werde. Sodann müsse man den fundamentalen, beständig ignorierten Unterschied zwischen dem verrotteten Scholastizismus des 18. und der Scholastik des 13. und sogar des 14. Jahrhunderts sehr energisch betonen. Weiterhin lasse sich nicht bestreiten, daß man den Trägern der Aufklärung bisweilen als Verbrechen auslegte, was tatsächlich ein Vorzug sei, daß man ihre guten Seiten nach Möglichkeit verkleinerte und ihnen Sünden andichtete, von denen sie frei waren. Schließlich sei auch die Zeitlage bei der Entstehung der einen oder anderen Schrift über die Aufklärungsära nicht ohne Einfluß auf die Würdigung der letzteren geblieben. Man setzte die eigenen literarischen Gegner den Aufklärern gleich und meinte durch Aburteilung über letztere auch erstere zu treffen. Unter diesen Gesichtspunkten bespricht sodann Merkle in den folgenden fünf Kapiteln die Wirksamkeit der Aufklärung auf den verschiedenen kirchlichen Gebieten: Er hebt dabei besonders hervor, daß es für eine sachliche und gerechte Würdigung unerläßlich sei, auf die Ursachen der Bewegung einzugehen und die Mißstände zu berücksichtigen, gegen die sie ankämpfte. Im einzelnen behandelt er das Gebiet der Theologie, des Religionsunterrichtes an den Volks- und Mittelschulen, des Gottesdienstes, der Toleranz, endlich die Frage nach einer ersprießlicheren Behandlung der Moraltheologie. Im Anschluß an den letzten Punkt untersucht Merkle die Frage nach der Berechtigung der gegen die Vertreter der Aufklärung erhobenen Vorwürfe der Immoralität. Er schließt mit den Worten: „Es wird niemandem einfallen,

die Aufklärungszeit kanonisieren zu wollen; sie wirft, wie mehr oder weniger jede Epoche, ihre starken Schatten. Aber sie hat auch das Verdienst, auf vieles, was veraltet und der Besserung bedürftig war, hingewiesen und den Kampf dagegen erfolgreich aufgenommen zu haben; sie war das Durchgangsstadium zu einer neuen Zeit. Die Aufklärung hat ihr gerüttelt Maß von Fehlern; aber so abgrundtief schlecht, wie man sie gemacht hat, ist sie nicht gewesen." Indem Merkle die Anmerkungen hinter dem Texte gab, wollte er die Lektüre der Schrift, welche für weitere Kreise bestimmt ist, nicht stören. Nachdem er sich bereits im Vorworte mit den Kritikern seines damals noch ungedruckten Berliner Vortrages, namentlich Rösch und Sägmüller, in ausgiebiger Weise auseinandergesetzt hat, druckt er in einem Anhange Sägmüllers Angriff auf seinen Vortrag (Tüb. Theol. Quartalschr. 1909, S. 160), seine eigene abwehrende Erklärung, Sägmüllers Erwiderung und seine eigene Duplik ab. Die letzten drei Stücke sind seitdem in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1909, S. 316—20 erschienen. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Abermals **Kommodian v. Gaza.** Die vom Referenten im 3. Hefte S. 226 dieser Zeitschrift kurz besprochene Schrift Brewers Kommodian v. G., ein arelatensischer Laiendichter des 5. Jahrhunderts, hat in dem Repetenten Fr. X. Zeller (Tübingen) einen gelehrten und scharfen Gegner gefunden, der in einer längeren Abhandlung über **die Zeit Kommodians** (in der Theol. Quartalschrift 1909, S. 161—211 und S. 352—406) die Frage von neuem untersucht. Nachdem Z. zuerst eine dankenswerte Übersicht über die Geschichte der Frage gegeben, worin die verschiedenen, zum Teil weit auseinandergehenden Ansichten über Zeit u. Heimat der beiden von Kommodian hinterlassenen Gedichte der instructiones und des carmen apologeticum im einzelnen dargelegt werden, unterzieht er die Untersuchungen von Maas, Ramundo und namentlich Brewer, die sämtlich für eine spätere Datierung eintreten, Schritt für Schritt einer Nachprufung, die an Gründlichkeit kaum etwas zu wünschen übrig läßt, und erbringt den Beweis dafür, daß die in jüngster Zeit aus sprachlichen und sachlichen Gründen geforderte spätere Datierung Kommodians bis ins vierte oder gar fünfte Jahrhundert hinab als unhaltbar bezeichnet werden muß. Dabei werden das Schweigen des Hieronymus über Kommodian in seinem catalogus, sowie die Mitteilungen des Gennadius auf ihren wahren Wert zurückgeführt, insbesondere des letzteren Behauptung einer Abhängigkeit K.s von Lactanz, schließlich die Abfassung beider Gedichte K.s für die Zeit vor 313 reklamiert und dann näherhin gezeigt, daß Kommodian ein Zeitgenosse Cyprians war, also dem dritten Jahrhundert angehört. Seine instructiones sind zwischen 251—54, das carmen apologeticum vor 258 anzusetzen. Seine Lebensschicksale anlangend, so war K. von heidnischen Eltern geboren, lebte längere Zeit in Afrika, das vielleicht seine Heimat war, führte, ohne Kleriker zu sein, ein aszetisches Leben und bekleidete vielleicht ein Amt an einer Kirchenkasse, woher er wohl seinen Namen Gazaeus hat. Somit bleibt die früher herrschende Meinung zu Recht bestehen, daß K. der erste uns bekannte lateinische christliche Laiendichter ist. Es hat allen Anschein, daß dies Ergebnis der gelehrten Untersuchung Zellers eine definitive Lösung der Frage bedeutet.

Wer ist der anonyme Verfasser der **Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi?** Diese Frage ist durch die neue Ausgabe dieses wertvollsten Florilegiums des christlichen Altertums durch Diekamp (Münster i. W. 1907) neuerdings in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses getreten, nachdem bislang alle Versuche, den Autor festzustellen, ohne greifbares Resultat geblieben waren. Diekamp selbst möchte für die bereits von J. B. Pitra ausgesprochene und jüngst von D. Serruys (Anastasiana, mélanges d'archéologie et d'histoire XXII, 1902 p. 170 ff.) noch entschiedener

vertretene Vermutung sich entscheiden, daß dem Sinaiten Anastasius die Autorschaft zuzuerkennen sei, einmal auf Grund einer handschriftlichen Bezeugung durch eine der besten und ältesten Handschriften aus dem Athoskloster Vatopedi und dann deshalb, weil fünfzehn Scholien der Doctrina als Überschrift den Namen Ἀναστάσιος oder Ἀ. πρεσβύτερος tragen. Diese Überschriften berechtigten indes nicht ohne weiteres zu der Annahme, daß gerade der Sinaite Anastasius und nicht etwa ein anderer Presbyter dieses Namens gemeint sei.

Aus diesem Grunde tritt neuestens Joseph Stiglmayr S. I. (Feldkirch) dieser Frage näher und sucht in einer längern mit der diesem Forscher gerade für derartige Detailuntersuchungen eigenen Akribie durchgeführten Studie (Byzantinische Zeitschrift XVIII, 1/2, S. 15—40) eine Lösung derselben zu finden, die zu dem Resultat führt: Nicht dem Anastasius Sinaita, † nach 700, dem Verfasser des Hodegos, sondern dem römischen Apokrisiar Anastasius († 666), dem Schüler des aus dem Monotheletenstreite bekannten hl. Bekenners Maximus, ist, wenn nicht mit Gewißheit, so doch mit größerer Wahrscheinlichkeit die Autorschaft der Doctrina Patrum zuzuerkennen. Auf diesen passen sowohl die biographischen wie die literarischen Notizen. — Es sind schwerwiegende, unseres Erachtens durchschlagende Momente, die St. als Beweismaterial für seine Annahme in dieser ebenso hochinteressanten als verdienstlichen Untersuchung beibringt. Einstweilen muß wohl der Apokrisiar Anastasius als Verfasser der Doctrina Patrum gelten.

Viktor Huggen S. I. (Feldkirch), **Wie sind die drei Briefe Alexanders von Alexandrien chronologisch zu ordnen?** (Theol. Quartalschrift 1909, 67 ff.) verteidigt gegen Rogala, der (in Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte von Ehrhard u. Kirsch VII, Heft 1, Schöningh 1907) die Reihenfolge der drei nach ihren Initien bezw. ihrem Inhalte Xenos Somatos, Depositio und Philarchos benannten Rundschreiben so bestimmen will, daß das letzte chronologisch an die erste die Depositio dagegen an die letzte Stelle zu setzen sei, die bisherige traditionelle, von den meisten Historikern (Tillemont, Hefele, Harnack, Schwarz u. a.) anerkannte Ordnung, wonach Xenos Somatos und Depositio gleichzeitig, Philarchos dagegen viel später abgefaßt worden sei.

In derselben Zeitschrift S. 86 bringt Dr. Karl Adam (München) **Notizen zur Echtheitsfrage der Augustin zugesprochenen Schrift de unitate ecclesiae**, um zu zeigen, daß die mit Unrecht in Briefform auf uns gelangte Schrift aus äußeren und inneren Gründen dem hl. Augustin nicht zuerkannt werden darf, vielmehr als die Arbeit eines Schülers des großen Lehrers anzusprechen ist, die sich durchweg „als populärer Widerlegungsversuch einer bei den Donatisten umlaufenden Argumentensammlung charakterisiert".

Zur Didache I, 6 („Es schwitze dein Almosen in deinen Händen, bis du weißt, wem du es geben sollst") macht der Benediktiner P. Anselm Manser (Beuron) darauf aufmerksam, daß diese in späteren Schriften sehr oft zitierte Stelle sich auch in der Vita Chrodegangs von Metz c. XI, n. 27 findet, nur deckt sich der Wortlaut genau mit der Form, wie sie zweimal bei Augustin und Cassiodor erscheint, wo es im Unterschiede von dem griechischen Originaltext μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς heißt: donec invenias iustum cui eam tradas. Vgl. Theol. Revue, 1909. S. 459 f.

In seiner Leipziger Habilitationsschrift **De itinerario Aetheriae abbatissae perperam nomini s. Silviae addicto** (Separatabdr. aus der Rhein. Mus. 1909, 337 ff.) stellt Karl Meister die Abfassungszeit dieses merkwürdigen, in liturgischer und kulturgeschichtlicher Hinsicht nicht unwichtigen Itinerars dahin fest, daß es aus guten

Gründen nicht mehr wie bisher dem vierten, sondern erst dem sechsten Jahrhundert, näherhin der Zeit zwischen 533—540 zuzuweisen und als Heimat der Pilgerin Südgallien, nicht Spanien anzusehen sei. Vgl. Theol. Revue 1909, S. 160.

A. Ign. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik, Konfessionskunde.

W. Bunzinger legt in einem Aufsatze: **Apologetik und Religionsphilosophie in unserer Zeit** (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1909, 51 Jahrg. S. 193—216) seine Auffassung von der Bedeutung der beiden Wissenschaften dar und sucht sie auch geschichtlich zu begründen. Wo wir dem Verfasser nicht zustimmen können, liegt das, abgesehen von unserem verschiedenen religiösen Standpunkt, hauptsächlich an seinem Kantianismus.

Die philosophischen Voraussetzungen des Modernismus erörtert Sergius von Grum Grgimaylo (Zeitschr. für kathol. Theologie, 1909 S. 438—470). Er beweist auf analytischem Wege, also durch Zergliederung der modernistischen Lehre in ihre konstitutiven Elemente, daß der Modernismus lediglich religiös gefärbter Kantianismus sei. Demnächst will er auf synthetischem, d. i. historischem Wege den nämlichen Beweis führen.

Nachdem Prof. Lang mit der Veröffentlichung des im Sommer 1908 gehaltenen Publikums über **Christentum und Naturwissenschaft** im vorigen Jahrgang des Straßburger Diözesanblattes (1908, S. 292 ff.; 341 ff.; 401 ff.) bereits begonnen, läßt er jetzt die Fortsetzung erscheinen (ebenda S. 99 ff.; 209 ff.; 253 ff.; 297 ff.). Man wird hoffen dürfen, daß diese lichtvollen, angenehm lesbaren Vorträge demnächst in Broschürenform einem größeren Leserkreis nahe gebracht werden.

Das Verhältnis des Christentums zur modernen Naturwissenschaft behandelt auch H. Wendt, allerdings nur in kurzen prinzipiellen Erwägungen (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1908, 51. Jahrg., S. 1—28). „Bei der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur modernen Naturwissenschaft handelt es sich im letzten Grunde darum, ob ein Mensch, der mit Bewußtsein und Entschiedenheit auf dem Boden der modernen Bildung und Kultur stehen, an ihren Früchten teilnehmen und an ihrer weiteren Entwicklung und Fruchtbarmachung mitarbeiten möchte, zugleich ohne Inkonsequenz ein überzeugter Christ sein kann." (S. 1). Die philosophischen und theologischen Ansichten des Verfassers lassen eine ungemischte Freude über die Bejahung dieser Frage nicht aufkommen.

Dr. Johannes Bumüller schrieb für die Sammlung: „Glauben und Wissen" eine kleine lehrreiche Broschüre: **Die Krone der Schöpfung.** Eine anthropologische Skizze (Heft 24. Münchener Volksschriftenverlag, 1909. ℳ 0,50). Der Name des Verfassers bürgt von vornherein, daß dieser Beitrag zu der bekannten apologetischen Sammlung besonders wertvoll und gediegen ist. Für jedermann verständlich schildert das Büchlein, wie der Einzelmensch aus der Zelle sich bildet, wie er, fertig ausgebildet, nach seiner körperlichen Seite hin sich darstellt und endlich wie die Gattung Mensch entstanden ist. „Schwer erklärbar . . . ist, daß man aus der Kenntnis des Menschen, seiner Entwicklung, seines Baues, seiner Geschichte Waffen zu schmieden versucht gegen die geistige und religiöse Stellung desselben — und gar gegen einen Schöpfer. Das ist fürwahr ein »Versuch an untauglichem Objekte«! Denn alles, was wir . . . an unserem Blick vorüberziehen ließen, verkündigt uns Gesetzmäßigkeit, Plan, Zweckmäßigkeit, Geist. Geist im Menschen und Geist über dem Menschen: Mensch und Schöpfer, nicht Tier und vernunftlose Natur!" (S. 89).

Aus intimer Fachkenntnis heraus ist die im besten Sinne populär gehaltene Schrift des vielseitig gebildeten Grazer Privatdozenten Johannes Ude, **Der Darwinismus**

und sein Einfluß auf das moderne Geistesleben. (Graz und Wien, Styria, 1909) geschrieben. Der Verfasser macht den Leser zunächst mit Darwins Lebenslauf, Charakter, Weltanschauung und literarischer Tätigkeit bekannt. Darauf gibt er eine Darstellung und Kritik des Darwinismus unter Bezugnahme auf Darwins Hauptwerke: „Über die Enstehung der Arten" und „Die Abstammung des Menschen." Schließlich zeigt er den Einfluß des Darwinismus auf Psychologie (speziell Erkenntnislehre), Religion, Ethik, Sprachwissenschaft, Geschichtsforschung.

Um die Mode der Religionsvergleichung womöglich noch zu korrigieren, wo sie im einzelnen oder allgemeinen in die Irre gegangen ist, schrieb der Bonner protestantische Theologe Carl Clemen sein Buch: **Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments.** Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht. (Gießen, Töpelmann, 1909, ℳ 10,00). Überzeugender und nachdrücklicher ist niemals dargetan worden, daß unwissenschaftliche Voreiligkeit, Oberflächlichkeit und Tendenz an der Abhängigkeitserklärung des ältesten Christentums den Hauptanteil haben. Clemens Standpunkt ist gewiß nicht der unsrige, seine Art, kurze Texte ohne ausreichende Würdigung des größeren Zusammenhanges gegeneinander zu halten, gefällt uns gar nicht, und selbst die verhältnismäßig wenigen Fälle, in denen er eine Abhängigkeit des Neuen Testamentes annimmt, scheinen uns noch sehr revisionsbedürftig — aber das erweckt ihm trotz allem unsere Sympathie, daß er wenigstens vorurteilslos, zurückhaltend, besonnen die Vergleichungsstellen prüft, während das Gros der Religionswissenschaftler von der Pflicht ernster Prüfung nichts zu wissen scheint. „Ich fürchte," sagt Clemen (S. 289 f.), „wenn sich die religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes nicht weit mehr, als sie jetzt vielfach geneigt ist, vor . . . Ausschreitungen hütet, dann wird die künftige Forschung auch über ihre begründeten Resultate zunächst wieder ebenso zur Tagesordnung übergehen, wie unsere Zeit die Ergebnisse älterer Forscher vorläufig zumeist vergessen hatte." — Nach einer wertvollen, aber immerhin etwas skizzenhaften Einleitung über Geschichte, Methode und Voraussetzungen der religionsgeschichtlichen Erklärung gliedert der Verfasser seine Untersuchung in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. In jenem sollen die Anschauungen besprochen werden, „die dem ganzen Urchristentum gemeinsam sind", in diesem dann die anderen, „die sich nur bei einem oder einigen seiner Hauptvertreter finden". Ob wohl viele Leser des Buches mit seinem Verfasser über das Gemeingut des Urchristentums und das Sondergut einzelner neutestamentlicher Schriftsteller einer Meinung sind? Uns kann die Disposition nicht zusagen. Die liberalen Ansichten des Verfassers von der neutestamentlichen Theologie reizen natürlich oft zum Widerspruch. Und wer Clemens Privatmeinung von dem, was wesentlich und was peripherisch ist, am Christentum nicht teilt, kann auch durch seine Schlußversicherung nicht sonderlich beruhigt werden, daß die fremden Einflüsse aufs Neue Testament nirgends das innerste Wesen des Christentums träfen, sondern sämtlich mehr oder minder an der Peripherie lägen.

Gegen dieselben Gegner (de Loosten, Rasmussen, Holtzmann u. a.), gegen die Kneib seine in dieser Zeitschrift S. 76 angezeigte Broschüre: „Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie" richtete, führt den Kampf auch der protestantische (orthodoxe) Theologe Hermann Werner mit seiner kleinen Schrift über **Die psychische Gesundheit Jesu.** (Bibl. Zeit- und Streitfragen, Lichterfelde, Runge 1908, ℳ 0,70). Er wehrt geschickt und in einer Weise, der man meistens zustimmen darf, die unerhörten Lästerungen gegen Christi Geistesverfassung ab; er überzeugt den Leser gleichzeitig, daß Christi Seelenleben ein nie geschautes Bild vollendeter Harmonie aller Geisteskräfte bietet, daß auch hier in dieser Beziehung ein Ecce homo vor uns steht.

Arthur Drewes, Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe, hat sich schon mehrfach zu seinem Unglück auf das theologische Gebiet gewagt; in einer besonders unglücklichen Stunde muß ihm der Plan gekommen sein, eine Schrift **Die Christusmythe** (Jena, Diederichs, 1909) zu verfassen. Der protestantische Theologe Carl Clemen hat sich in der Christlichen Welt 1909, Sp. 619 über das Buch ausgesprochen: „Drewes hat sich ja mit großem Eifer, wenn auch weniger in die Quellen, so doch in einen Teil der religionsgeschichtlichen Literatur über das Neue Testament hineingearbeitet, aber dabei in kindlicher Leichtgläubigkeit auf jedes eigene Urteil verzichtet und die schlimmste Methodelosigkeit, die bisher auf diesem Gebiete vorgekommen war, noch überboten. Ein deutscher Professor sollte die Abfassung solcher unsere ganze Wissenschaft kompromittierenden Sensationsschriften den Dilettanten überlassen, an denen es ja auch in Zukunft nicht fehlen wird." Dieses harte Verdikt ist wohlverdient. Es lohnt sich nicht, hier auf den krausen Inhalt des Buches einzugehen.

Der bekannte Paul Göhre berichtet in einer Broschüre über **Die neueste Kirchenaustrittsbewegung aus den Landeskirchen in Deutschland.** (Jena, Diederichs, 1909. ℳ 0,80). Der Bericht erörtert kurz die Hindernisse des Kirchenaustritts, die früheren Austritte und ihre Motive, den Charakter der neuen Austrittsbewegung, die sozialdemokratische Partei und die neue Kirchenaustrittsbewegung, die hauptsächlichen Ursachen der Bewegung, die äußeren Anlässe, die bisherigen Erfolge, die bisherige Stellungnahme der Kirchen zu der neuen Bewegung, die mutmaßliche Zukunft der Bewegung. Die Bewegung ist ernstester Beachtung wert: nach Göhre hätten in den drei Jahren 1906, 1907 und 1908 in Deutschland an die 30 000 Menschen ihre Kirche verlassen, ohne einer anderen beigetreten zu sein. Katholischerseits habe man sich, schreibt Göhre, über die Bewegung noch nicht öffentlich geäußert; die katholische Kirche sei auch bisher von der antikirchlichen Aktion ziemlich verschont geblieben. Zweifellos wirkt der Massenaustritt der Protestanten auf laue Katholiken, namentlich in der Diaspora ansteckend. Der Herausgeber des kirchlichen Handbuches wird gut tun, uns über diesen Punkt demnächst Mitteilungen zu machen, wenn auch eine Statistik noch nicht möglich sein sollte. J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

La Théologie de Bellarmin von J. de la Serviere, S. I., Paris, G. Beauchesne. fr. 8. Mit Recht feiert Verf. im Vorwort seinen großen Ordensgenossen als das von Gott erwählte Werkzeug, bestimmt, der Gegenreformation die Summe der Argumente zu bieten, welche die Kirche den heftigen Angriffen der Reformatoren entgegensetzen konnte. Bellarmin war hauptsächlich als Kontroversist zu würdigen, und daher wird das Hauptwerk Bellarmins, die Disputationes de controversiis, der Darstellung zugrunde gelegt. Daher wird zuerst vom Worte Gottes (de Verbo Dei) oder von Schrift und Tradition; dann von Christus, dem Haupte der Kirche, vom Papste, von der Kirche, von ihren Gliedern, den Klerikern, Mönchen, Laien, von der leidenden Kirche im Fegfeuer, von den Heiligen im Himmel; ferner von den Sakramenten im allgemeinen und einzelnen und endlich von der Gnade und Rechtfertigung gehandelt.

In das Detail können wir wegen der Menge der Fragen hier nicht eingehen. Nur über die Anlage der Schrift noch einige Bemerkungen. Verf. legt in echt historischer Weise zuerst den häretischen Einspruch gegen das Dogma klar, macht dann die Theologen und deren Werke nambaft, die schon vor Bellarmin die Häresie zurückwiesen, und gibt darauf die zusammenfassende Darstellung Bellarmins selbst, wobei die wichtigen, entscheidenden Punkte hervorgehoben und meist mit wörtlichen Zitaten aus dem Autor selbst belegt werden. Das Buch bietet denen, welche die Disputationes selbst nicht in Händen

haben, auch dem Gelehrten ein gutes Mittel zum Verständnis des berühmten Theologen und ruhigen, besonnenen Kontroversisten.

Im Anschluß hieran nennen wir eine Monographie, worin Dr. Jos. Hub. Busch, Oberlehrer am Kgl. Lehrerseminar in Boppard, **Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez** behandelt. (Schöningh, 4,60 *M.*) Die Schwierigkeit der Frage wie die Berühmtheit der Autoren rechtfertigt diese Einzelbehandlung. Das erste Drittel der Schrift (71 S.) behandelt „Das Wesen der Erbsünde vor Bellarmin und Suarez"; er heißt „grundlegender Teil". Dann folgt: erster Hauptteil (S. 72—192), wo die „Lehre Bellarmins und Suarez' von dem Erbübel" erörtert wird. Dann ein „zweiter Hauptteil", wo „von der Erbschuld und der Strafe der Erbsünde im Jenseits" die Rede ist (S. 167—202). Dieser Wechsel in den Ausdrücken scheint uns kein glücklicher zu sein; er hemmt das Verständnis. Auch hätte Verf. besser die Vorzeit vor seinen Autoren kürzer behandelt; denn sie fordert für sich allein ein gründliches Studium. Hiervon abgesehen werden aber die einschlägigen Lehren der beiden großen Theologen richtig herausgehoben und klar dargestellt. Lag bei Augustin der Ton auf der Konkupiszenz und bei den Griechen auf dem Verlust der Gnade, so schloß sich Anselm mehr an die letzteren an, worauf Alex. Halensis und Thomas das Schema von Materie und Form anlegten und die Konkupiszenz als das Materielle, den Mangel der Gnade als das Formelle in der Erbsünde betrachteten. So blieb es, bis in der Reaktion gegen die Reformatoren, welche die Konkupiszenz für die Erbsünde erklärten, die Nachtridentiner, zumal Bellarmin und Suarez, die Konkupiszenz ganz aus der Sünde ausschieden und als Strafe derselben erklärten, dagegen mit Anselm den Verlust der Gnade allein als Wesen der Erbsünde auffaßten. Die Konkupiszenz galt an sich als ein bonum naturae. Die Schuld der Erbsünde fanden beide Autoren in der physischen und moralischen Einheit mit Adam. Letztere erklären sie mit der Annahme eines göttlichen Dekretes oder eines Vertrages mit Adam. Die jenseitige Strafe wurde von Augustin ab, der nicht nur eine poena damni, sondern auch poena sensus annimmt, fort und fort gemildert und nur als Strafe des Verlustes erklärt, von Suarez sogar mit dem Zustande einer natürlichen Seligkeit verbunden. Letztere Auffassung empfiehlt sich auch für den Volksunterricht. Die belehrende Schrift trug dem Verf. die theol. Doktorwürde ein, und jeder wird sie mit Nutzen über den schwierigen Gegenstand lesen können.

Von J. Pohles **Lehrbuch der Dogmatik** liegt jetzt auch der zweite Band in 4. Aufl. vor. (Schöningh, 6,80 *M.*) Es wurde „durch kleinere Zusätze und Streichungen sowie durch Hinzufügung der neuesten Literatur verbessert und bereichert". (Vorw.) Der alte Denzinger wurde nach der früheren und neuesten Bannwartschen Numerierung zitiert, jedoch mit Recht die Anschaffung der neuen Ausgabe, „die eine ganze Konziliensammlung ersetzt", empfohlen. Diese Doppelnumerierung wird sich doch nicht lange durchführen lassen. Auf den Inhalt und die Art der Abfassung einzugehen, erübrigt sich bei dem hinlänglich bekannten Buche.

Christus ein Gegner des Marienkultes? Jesus und seine Mutter in den hl. Evangelien von Dr. B. Bartmann. (Herder, 3,00 *M.*) Ich bin in der Lage, meine eigene Schrift anzeigen zu müssen. Die alten Angriffe gegen unseren Marienkult werden neuerdings in verschärfter Form wiederholt. Es hängt das zusammen mit der modernen Art der Christusforschung. Christus soll von seiner eigenen Mutter unverstanden geblieben und umgekehrt diese von dem Sohne in der abfälligsten Form beurteilt worden sein. Natürlich beruft man sich auf die Hl. Schrift und möchte aus dem Munde des Sohnes gern die protestantische Abneigung gegen den katholischen Marienkult sich bezeugen lassen. Anderseits wird dann die Mutter wieder zum Zeugen gegen den Sohn aufgerufen, der bei den Modernen im Verdachte stark erschütterter Nerven, sogar psychischer Unzurechnungs-

fähigkeit steht. So ist dort die Verwirrung eine vollständige. Katholischerseits darf man sich nicht verhehlen, daß im biblischen Texte ein ernstliches Problem über das Verhältnis von Mutter und Sohn vorliegt. Es in befriedigender Weise zu lösen, war es notwendig, den ganzen biblischen Tatbestand unverkürzt vorzulegen und rein objektiv und ehrlich zu prüfen. Daher wurden folgende Themata erörtert: 1. Jesus und seine Mutter im Tempel. 2. Jesus und seine Mutter zu Kana. 3. Jesu öffentliches Urteil über seine Mutter. 4. Jesus und seine Mutter auf Golgatha. Auf den ersten Blick scheinen ja alle diese Perikopen dem katholischen Marien-Dogma nicht besonders günstig zu sein. Allein man gewinnt eine ganz versöhnliche Lösung aller obwaltenden Schwierigkeiten, wenn man aufrichtig Ernst macht mit dem Pilgerstande der hl. Jungfrau, dessen vorzüglichstes Merkmal der Glaube ist. Daher mußte diese Frage, die nach der religiösen Erkenntnis Marias, in einem eigenen Einleitungskapitel erledigt werden. In einem Schlußkapitel wurden die Folgerungen für unseren Marien-Glauben und -Kult gezogen. Ein Personen- und Sachregister ist zum besseren Gebrauche beigefügt. Ebenso wird die angestrebte gemeinverständliche Darstellung den praktischen Wert der Schrift erhöhen und für die populäre Unterweisung nützlich machen.

Bei Bertelsmann erschien von dem prot. Theol.-Prof. A. Schlatter **Die Theologie des N. Testamentes und die Dogmatik.** (82 S.) Es ist eine formal-methodische Schrift, die sich mit der Abgrenzung der historisch-biblischen und dogmatischen Theologie befaßt. Der Historiker soll Dogmatiker und umgekehrt sein. Das Dogma entwickelt sich an dem religiösen Erlebnis, an dem, was der Historiker in der Vergangenheit sieht. Nicht eine Zerteilung des Ichs soll vorgenommen werden, es handelt sich vielmehr um zwei Funktionen des einen Ichs, die aber doch selbständig sind. Mache das fremde Erlebnis der Urkirche zu deinem eigenen. Konstatiere das eine als Historiker, empfinde es nach als Dogmatiker. So der Verfasser.

Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus von dem prot. Theologen H. Gunkel liegen in 3. unveränderter Auflage vor (Göttingen 1909). Rein religionsgeschichtlich wird das Pneuma und seine Wirkungen verständlich gemacht, doch ist das Material hauptsächlich aus dem A. und N. Testamente entnommen. Erst war der Geist, dann die Lehre (Spekulation) über ihn (Paulus). Das Unerklärliche, Gewaltige, Wunderbare gilt als das Symptom des Pneumas. „Die übernatürliche Kraft Gottes, welche im Menschen und durch den Menschen Wunder wirkt.“ Jede außerordentliche psychische Erregung, von der Vision des Propheten bis zur Raserei des Besessenen galt als Wirkung des „Geistes“. Doch wird der Geist nicht durch einen Schluß erkannt, sondern durch unmittelbare Erfahrung. Man fühlt ihn, glaubt nicht an ihn. Erst Paulus gibt der Pneuma-Vorstellung eine Wendung zum Sittlichen. Bei ihm liegen noch beide Momente ineinander: der Geist wirkt das Außerordentliche, und er bewirkt das neue Leben in Christo. Doch ist unklar, ob er nicht Christus mit dem herkömmlichen Pneuma (*πνεῦμα = δύναμις θεοῦ*) identifiziert hat. In der Schrift liegt ein reiches Material vor. Es wird noch ergänzt und fortgebildet durch Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter (1899). Es ist eine Bearbeitung des Themas vom katholischen Standpunkte dringendes Bedürfnis. Die Arbeit erfordert allerdings eine gute Übersicht über die theologischen Anschauungen beider Testamente. Jedes Testament aber würde schon für sich hinreichenden Stoff für eine etwaige Doktordissertation abgeben. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

„Ein Blick auf die ethische Arbeit der darwinistischen Literatur erfüllt jeden Freund des vernünftigen Denkens mit Unbehagen. Nicht Vergehen, sondern Faustschläge gegen die Logik bilden die Grundlage der darwinistischen Moralwerke." Aus diesem Zitat mag man bereits ersehen, welcher Grundgedanke die Ausführungen von Max Steiner in seinem Buche **Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen** (Berlin, Hofmann; 2. Aufl., 3,00 ℳ; das Zitat steht S. 166) beherrscht. Die Kapitel „Der Entwicklungsgedanke Darwins", „Zur Geschichte der Deszendenztheorie", „Die Metaphysik des Darwinismus" haben für den eigentlichen Zweck des Buches mehr grundlegenden Charakter. Die „letzten Folgen" der Lehre Darwins liegen für den Verfasser, der zwar selbst als Anhänger Kants auf dem Standpunkte des kritischen Idealismus steht, auf dem Gebiete der Sittlichkeit. „Ihre stärkste Verschiedenheit offenbaren das Christentum und der Darwinismus in der Ethik. Während jenes den Frieden, die Nächstenliebe und die Entsagung preist, erblickt dieser im Kampfe ums Dasein die Bedingung für das Fortschreiten des Lebens, verdammt die Unterstützung der Schwachen und zieht dem Genießen der Gesunden, Klugen und Schönen keine Schranken" (S. 225). Zerstörung der Nächstenliebe, jeglicher christlichen Sitte und Kultur: das sind dem Verfasser die „letzten Folgen" des konsequenten Darwinismus. Auch ohne mit des Verfassers eigenem Standpunkte einverstanden zu sein, kann der katholische Theologe aus diesen Darlegungen lernen. Aber man erinnere sich bei dieser Gelegenheit daran, daß sowohl † Bischof Schneider wie P. Cathrein über die sittliche Seite des Darwinismus vortrefflich gearbeitet haben. Es scheint fast, als seien diese Arbeiten Max Steiner unbekannt geblieben.

Das umfangreiche Buch von Dr. Alfred Lehmann, Direktor des psychophysischen Laboratoriums an der Universität Kopenhagen, über **Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart** wurde 1908 von Dr. Petersen I, Nervenarzt in Düsseldorf, in deutscher Übersetzung herausgegeben. Von dieser deutschen Übertragung ist bereits vor einiger Zeit die zweite, umgearbeitete und erweiterte Auflage in die Welt gegangen (Stuttgart 1908, Enke, 14,00 ℳ). Wie der Übersetzer s. Z. richtig hervorhob, liegt die Eigenart des Buches darin, daß es im Gegensatz zu den meist vom geschichtlichen oder okkultistischen und spiritistischen Standpunkte aus diese Materie behandelnden Werken den Schlüssel zu diesen Erscheinungen im Menschen selbst sucht und annimmt, „daß sie in der Form, wie der Aberglaube sie auffaßt, auf mangelnder Kenntnis oder Beobachtung der Phänomene des menschlichen Seelenlebens beruhen; bei richtiger Auffassung finden sie hier ihre genügende Erklärung". Franz Walter, der das bei Lehmann reichlich aufgespeicherte Material bereits in seinem ausgezeichneten Buche **Aberglaube und Seelsorge** (Paderborn 1904, geb. 2,20 ℳ) gewissenhaft benutzt hatte, sagt in der Germania vom 3. Januar 1909 (Beilage zum 2. Blatt; **Aus der Welt der Mystik**) mit Recht: „Darum scheint mir die Lektüre des Lehmannschen Werkes eine so gesunde und nutzbringende, weil sie dem Leser einen kritischen Blick in die camera magica des Aberglaubens, insbesondere des Modeaberglaubens der Gegenwart, des Spiritismus, hinein ermöglicht und jedem, der guten Willens und noch nicht von einem unheilbaren Wahn befallen ist, klare Erkenntnis vermittelt." Daß man in der Beurteilung der Stellung der Kirche zum Aberglauben Lehmann nicht folgen kann, hat Walter an der zuletzt genannten Stelle schon hervorgehoben: die Kirche treibt keine „Magie" und benutzt keine „magischen" Mittel; die Möglichkeit einer übernatürlichen Ekstase kann nicht geleugnet werden usf. Auch die Definitionen, die Lehmann vom Aberglauben und von der Magie gibt, sind, ebenso wie seine Erörterungen über die Religion, nicht einwand-

frei. Dabei bleibt bestehen, daß das Lehmannsche Werk auch für den katholischen Theologen sehr großen Wert hat. Ich sehe ihn, wie bereits oben angedeutet wurde, vor allem darin, daß Lehmann das Tatsachenmaterial sehr vorsichtig prüft und den Grund des Aberglaubens psychologisch zu fassen sucht.

In der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania (1909, S. 201—4) handelt N. Paulus über **Johann Brenz und die Hexenfrage.** Der genannte schwäbische Theologe des 16. Jahrh., der „Reformator Württembergs", ist keineswegs „durch die Bibel" frei geworden vom Hexenglauben. Im Gegenteil: er beruft sich öfters auf die Bibel, um die Rechtmäßigkeit der Hexenbestrafung darzutun. Freilich mahnt er in lobenswerter Weise — mit anderen katholischen und protestantischen Autoren des 16. Jahrh. — zu vorsichtigem und besonnenem Vorgehen bei den Hexenprozessen, damit keine Unschuldigen gestraft würden.

Der Verfasser der ethnologischen Studie **Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker** (Stuttgart, Strecker u. Schröder, 5,00 M), Richard Lasch, weist im Vorwort darauf hin, daß die Ethnologie bislang unter den Gütern des geistigen Kulturbesitzes der Religion und der Sprache ihr Hauptinteresse zugewandt habe, weniger dem Recht mit der mit ihm untrennbar verbundenen Rechtspflege als Kulturerscheinung. Der Verfasser hat für seine Studie über den Eid, den er hauptsächlich vom juristischen Standpunkte aus betrachtet, ein sehr reichhaltiges völker- und sittengeschichtliches Material herbeigeschafft und in 24 Kapitel (z. B. Das Eidesgelöbnis im allgemeinen, Das Friedensgelöbnis, Bundes- und Freundschaftseide, Gehorsams- und Verfassungseide, Die Hauptformen des assertorischen Eides, Der Eid als Zauberhandlung, Der Eid als Verwünschung, Ordaleide und symbolische Eide, Himmel und Erde im Eide, Imitatorische Eideshandlungen, Die Folgen des Meineides, Eideshilfe und Eidesvertretung, Hand und Eid, Zahlen und Eid u. a.) gruppiert. Indem wir das dankbar anerkennen, müssen wir gleichzeitig doch betonen, daß dem Verfasser der religionsgeschichtliche Standpunkt, den wir nicht teilen, zuweilen unbewußt Anlaß wird, das Bild zu verzeichnen.

Der Kommunismus im Urchristentum ist der Gegenstand einer Untersuchung des Dr. Ephrem Baumgartner O. Cap. in der Innsbrucker Ztschr. f. kath. Theol. 1909, 625—45. Zunächst wird der lukanische Text (Apg. 2 u. 4) erörtert: daraus folgt kein absoluter Kommunismus für die Urkirche; die ersten Christen konnten ihr Vermögen behalten und verkauften ihre liegenden Güter freiwillig zum Zwecke reicher Armenunterstützung. Der scheinbare Widerspruch dieses Satzes mit Apg. 2, 44 und 4, 32 erklärt sich aus dem im Urchristentum herrschenden Gebrauch, den Überfluß als gemeinsames Gut, das Gott für alle bestimmt hat, und die Teilnahme daran als Kommunismus zu bezeichnen. Die ersten Christen wollten nichts ihr eigen nennen, sondern als getreue Verwalter ihren Besitz erst für die eigene Notwendigkeit und dann für die Not anderer gebrauchen.

Einen hochinteressanten „Beitrag zur Entwicklungsgeschichte sozialer Ideen" bildet das Buch von Anton von Kostanecki, **Arbeit und Armut** (Herder, 3,50 M). Vom Studium der Ricardoschen Lohnlehre ausgehend, blickt der Verfasser rückwärts ins Mittelalter und vorwärts in die moderne Zeit und prüft die Anschauungen über das Verhältnis der Arbeit zur Armut. Dem Mittelalter ist der Lohnarbeiter arm, weil und insofern er vermögenslos ist: mercenarii pauperes sunt; es ist vor allem der ethische Maßstab, den man dem Lohnarbeiter gegenüber walten lassen muß; die christliche Armenfürsorge hat auch des Lohnarbeiters sich anzunehmen. Die Armut, wie sie die moderne Anschauung versteht und in Beziehung zum Arbeiterbegriffe bringt, ist die Armut „nicht im Sinne eines der Festigkeit entbehrenden, sondern im Sinne des

mangelnden oder unzureichenden Unterhaltes, oder mit anderen Worten im Sinne der Einkommenschwäche". Das ist der Begriff des Pauperismus. Für die die Arbeiterklasse betreffenden Programmpunkte sieht die moderne Zeit von charitativen Vorschlägen ab und wendet sich sozialpolitischen Gesichtspunkten zu. Aus einer Synthese der mittelalterlichen und der modernen Anschauung ergibt sich der moderne Proletarierbegriff. Das Buch Kostaneckis bietet nicht nur dem Nationalökonomen, sondern auch dem Moralisten und Pastoraltheologen reiche Anregung.

Als zeitgemäße Studie bezeichnet der ehemalige Marinearzt Dr. Paul Good seine Broschüre **Hygiene und Moral.** E. Mazerolle hat sie im Auftrage des Verfassers aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt, und diese deutsche Übertragung liegt schon in 4. Auflage vor (Straßburg, Le Roux, 0,60 M). Das Original erlebte bereits sieben Auflagen. Es ist das ernste Wort eines Arztes über die gesundheitlichen und sozialen Gefahren der Unkeuschheit. Dem Verfasser ist es bitter ernst mit der Warnung vor der Unsittlichkeit. Daß sein Buch keine Lektüre für Kinder ist, liegt auf der Hand.

Dr. S., der Verfasser der Broschüre „Das schwarze Brett in der Kirche" (s. auch Linzer Quartalschrift 1907, S. 267—79), bespricht in seinem neuen Büchlein **Die Gottesdienstanschläge an den Kirchentüren** (Manz, 0,30 M) den gegenwärtigen Stand dieser Frage. Es läßt sich nicht bestreiten, daß hier eine Notwendigkeit vorliegt, die man in Betracht ziehen muß; man braucht nicht gerade ein *ἀνὴρ πολύτροπος* zu sein, um das anzuerkennen. Der Verfasser tritt mit Temperament und Eifer für den berechtigten und wichtigen Vorschlag ein, die Gottesdienstordnung an den Kirchen anzuschlagen; ein Schema in deutscher Sprache mit lateinischen Dolmetscherworten — ein sehr praktischer Gedanke — findet sich S. 14 des Werkchens. Auch was der Verf. über das Beichthören in fremden Sprachen darlegt, ist durchaus beachtenswert.

H. Müller.

Liturgik.

Das seit 1903 im Erscheinen begriffene, unter Leitung von F. Cabrol herausgegebene **Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie** (Paris, Letouzey et Ané) ist bis zur Ausgabe der 17. Lieferung fortgeschritten. Diese beginnt mit der Fortsetzung des Artikels Byzantin (art) und schließt mit Calliste (cimetière de) ab. Die Artikel behandeln ihren Gegenstand sehr eingehend und gründlich. Das starke Heft bringt auf 256 Spalten nur 24 Artikel, dazu 150 Abbildungen und eine vorzügliche farbige Tafel. Außer den beiden schon genannten verdienen die Artikel Caire (le vieux) und Calice, beide aus der Feder von H. Leclercq, besondere Erwähnung. Die Lieferung legt, wie die vorhergehenden, von dem immensen Wissen der Herausgeber dieses hervorragenden Werkes das glänzendste Zeugnis ab.

Das **Repertorium Rituum** von Ph. Hartmann erlebt eine Auflage nach der anderen. Zur Zeit ist schon die 11. Auflage erschienen, welche wiederum die durch neu erschienene Dekrete notwendig gewordenen Änderungen erfahren hat. (Schöningh, geb. 12,00 M.) Das Buch ist für jeden Priester ein unentbehrliches Nachschlagewerk.

Das bewährte **Meßbuch der hl. Kirche** von P. Anselm Schott (lateinisch und deutsch) mit liturgischen Erklärungen für die Laien bearbeitet, liegt in 12. Auflage vor. (Herder, 2,50 M, geb. 3,30 M.)

Hofstiftsvikar W. A. Patin bietet mit seiner Schrift „Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe" (Lindauer, München) eine neue beachtenswerte Studie über den Verfasser des **Te Deum laudamus.** Für die noch kürzlich bestrittene Autorschaft Nicetas hinsichtlich dieses Lobgesanges bringt er neue Argumente vor (vgl. oben S. 399).

Die Schlußlieferung der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, (3. Aufl.) herausg. von D. Albert Hauck, bringt den an der ihm zukommenden Stelle fehlenden Artikel **Sequenzen** von J. Werner als Nachtrag. (Bd. XXI, S. 895.)

Der Bericht über den 19. Internationalen Eucharistischen Kongreß (1909, zu beziehen durch Herder) bringt den Vortrag des gelehrten Benediktiners Pierre de Puniet, in welchem dieser der Versammlung hochbedeutsame **Fragments inédits d'une liturgie égyptienne** écrits sur papyrus vorlegte. Besonders wichtig ist das 3. Blatt dieser griechischen Papyrusfragmente. Sein Text enthält den interessantesten Teil der eucharistischen Liturgie und ist wenigstens 400 Jahre älter als alle sonst erhaltenen Urkunden aus der Liturgie der alexandrinischen Kirche. Das Bruchstück umfaßt das Sanktus, die Epiklese und die Einsetzungsworte. Die Epiklese geht also hier in einem orientalischen Ritus den Worten der Konsekration voraus. Über den Text gibt Puniet noch Ergänzungen mit einem Faksimile in der Revue Bénédictine (Januar 1909), während Prof. Freiherr von der Goltz in der protestantischen Zeitschrift für Kirchengeschichte (1909, Bd. XXX, S. 352) die deutschen Gelehrten auf die hochinteressante liturgische Urkunde aufmerksam macht. Aus dem obengenannten Kongreß-Bericht sind ferner noch folgende Abhandlungen zu nennen: L. Gougaud, Les Rites de la Consecration et de la Fraction dans la Liturgie; H. Leclercq, Note sur les plus Anciens Autels Bretons; J. Baudot, Le Dogme de l'Eucharistie dans les Bénédictionaires und F. Cabrol, Bénédiction Épiscopale. Die letztgenannte Abhandlung behandelt eine eigenartige Benedictio, welche sich in den angelsächsischen liturgischen Büchern findet und die in der hl. Messe zwischen dem Brechen der Hostie und der Kommunion vom Bischof gesprochen wurde.

In der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift (1908, S. 719) entwirft P. Beda Kleinschmidt, nachdem er einen Überblick über die verschiedenen Liturgien des Orients und ihre literarischen Denkmäler gegeben hat, ein entwicklungsgeschichtliches Bild der **morgenländischen Messe** unter besonderer Berücksichtigung der byzantinisch-griechischen Liturgie.

Die Identität eines in den „Koptischen Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin" (Bd. I, S. 163—65) zuerst veröffentlichten, als „christlicher Hymnos" bezeichneten, koptischen Textes mit dem Engelshymnus der koptischen Liturgie stellt Dr. H. Junker im Oriens Christianus (VI, 442) fest. Gleichzeitig bietet er einen neuen Abdruck dieser einzig erhaltenen **sahidischen Rezension des Engelshymnus.** Für die Lesung und Ergänzung des beschädigten Textes wurden durch Heranziehung der bohairischen Rezension wichtige Resultate erzielt. Neben dem sahidischen Texte wurde auch die griechische Rezension des Engelshymnus zum Abdruck gebracht.

Dr. Anton Baumstark beschreibt (Kirchenmusik 1909, Nr. 1) **die Wasserweihe an Epiphanie nach dem koptischen Ritus,** deren liturgisches Formular — wie die Weihungen und Segnungen der Kopten durchgängig — eine strenge Nachbildung der eucharistischen Liturgie darstellt und besonders dadurch bedeutsam ist, daß es die älteste Textgestalt des im späteren, von Konstantinopel ausgegangenen, griechischen Ritus vorkommenden Weihegebetes nicht nur des Wassers der Epiphanienacht, sondern auch des sakramentalen Taufwassers enthält, welches schon vor der Trennung der koptischen Kirche von der kirchlichen Einheit entstanden sein muß.

Die Frage, ob Rom oder Jerusalem für die Herkunft des **Lichtmeßfestes** in Betracht komme, beantwortet derselbe Gelehrte (in dieser Zeitschrift o. S. 89) mit der Feststellung, daß das Fest mitsamt der Kerzenprozession echt und ausschließlich orientalischen Ursprungs sei. — Das **Fronleichnamsfest,** seine ersten Urkunden und Offizien behandelt (ebenda S. 337) P. Cl. Blume S. I., während Pfr. a. D. A. Hoeynck im Kath. Seel-

sorger (1909, S. 435) das Verständnis der Liturgie von **Allerheiligen und Allerseelen** fördert.

Im Kath. Seelsorger (1909, S. 216) vergleicht der letztgenannte, auf dem Gebiete der Liturgik sehr bewanderte Verfasser ferner in einer Artikelreihe **Die alte Taufpraxis und den jetzigen Taufritus.** Letzterer — eine Zusammenziehung und Abkürzung des früheren Verfahrens bei der Taufe — wird dann im Lichte der alten Praxis noch einer genaueren Betrachtung unterzogen. Zum Schluß bietet uns H. dort noch eine Zusammenstellung der Erinnerungen an die alte Taufpraxis, soweit sich solche im heutigen Missale noch finden.

Die **Priesterweihe** eines unierten Griechen in Jerusalem beschreibt als Augenzeuge Ad. Dunkel-Jerusalem (in dieser Zeitschrift o. S. 371).

In der Christlichen Kunst (V, S. 177) liefert P. Beda Kleinschmidt eine durch zahlreiche Abbildungen unterstützte Abhandlung über die höchst interessanten **Miniaturen der Exultetrollen.**

Eine Artikelreihe **Zur Geschichte der Gebetbücher** bringen die Stimmen a. M.-L. (LXXVII, Heft 6—8) aus der Feder von P. Steph. Beissel. Der Schluß steht noch aus. In den vorliegenden Artikeln bietet B. einen lehrreichen Überblick über die Entwicklung der Gebetbücher von der 1. Hälfte des Mittelalters bis zum 16. Jahrhundert einschließlich. Dabei beschränkt er sich auf die für Laien bestimmten Andachtsbücher und zwar nur, soweit sie im Abendland entstanden und für Katholiken bestimmt gewesen sind.

Vorgeschichte, Anfänge, Entwicklung und Ausbreitung der **Marien-Maiandacht** behandelt P. Joh. Bapt. Metzler S. I. im Katholik in drei Artikeln. (1909 I, S. 100, 177 und 262.)

Eine auf dem Urtext beruhende Erklärung des im Brevier fast täglich zu betenden **Psalms 110** (Vulg. 109) gibt Dr. Alfons Schulz (s. o. 527). — Im Kath. Seelsorger (1908, S. 485 u. 533) erklärt Prof. Dr. B. Schäfer **Die Kapitel im Adventsoffizium** und zwar bis jetzt die der Sonntage. Ein noch ausstehender Artikel wird die Erklärung der Kapitel der kleinen Horen an Ferialtagen bringen. — Prof. Dr. V. Weber bietet im Katholik (1908, Bd. II, 446) eine Untersuchung **zum Evangelium des Palmsonntags.** Ein kleines Sätzchen, welches sich in diesem Evangelium findet, nämlich Mt. 21, 3b, hat nach der herrschenden Auslegung einen von dem Parallelbericht des Markus (11, 3b) abweichenden Sinn. Das Resultat der Untersuchung ist der Nachweis, daß gleichwohl beide Evangelien übereinstimmend dasselbe berichten.

Im Pastor bonus (1909, S. 415) gibt Meißer-Beulich eine vortreffliche Anleitung, **Die kleine Doxologie im Breviergebet** andächtig zu verrichten. Damit gibt er gleichzeitig ein treffliches Mittel an zur Erhaltung und Belebung der Andacht beim Breviergebet überhaupt. Dasselbe Ziel strebt P. Augustin Zöhrer O. F. M. im Kath. Seelsorger (1909, S. 1) mit seinen **Gedanken über das Gloria Patri an.**

O. Müller behandelt in der Kirchenmusik (1909, Nr. 5 6) das **Alleluja** im vorreformatorischen deutschen Kirchenliede. In einem weiteren Aufsatze **Vom Alleluja** (ebenda 7 8) behandelt er dessen Vorkommen in den Büchern des A. u. N. Testaments, seine melodiöse Entwicklung sowie seine liturgische und außerliturgische Verwendung.

In der Revue Pratique d'Apologétique (1909, S. 881) bietet Fernand Cabrol einen Artikel über **Das Gebet für die Verstorbenen,** in welchem vor allem die neuen Argumente für die katholische Anschauung verwertet sind, welche der katholischen Apologetik durch die in den letzten 50 Jahren entdeckten altchristlichen Grabschriften ermöglicht wurden. — H. Lesêtre erörtert (ebenda S. 846) den Ursprung und Charakter der Feste **Kreuzerhöhung und Kreuzerfindung** und im Anschluß daran den dem Kreuze Christi gebührenden Kult.

Im Magazin für volkstüml. Apologetik (1909, H. 10 u. 11) widerlegt Prof. Dr. Schreiber die von gegnerischer Seite aufgestellte Behauptung, das **Weihnachtsfest** sei ein Fest der Sonnenwende.

In der Ecclesiastical Review (Philadelphia 1909, Bd. I, 29) wirft C. A. Campbell (Halifax) die wichtige Frage auf: Sollen wir für eine **Liturgie in der Volkssprache** eintreten? Dieselbe Zeitschrift bringt dann (S. 657) noch eine weitere Abhandlung über das Bedürfnis einer Liturgie in der Volkssprache in den Vereinigten Staaten und stellt zusammenfassend fest, daß hinreichende Gründe vorliegen, den Apostolischen Stuhl um die Sanktionierung des fakultativen Gebrauchs einer autorisierten englischen Übersetzung des römischen Rituales zu bitten.

In einem beachtenswerten Artikel **Zur Wiedergeburt des liturgischen Sinnes bei den Gebildeten** (Die Kultur 1909, S. 1) betont Msgr. Dr. Baron von Mathies die Notwendigkeit, die gebildeten Kreise für eine innige Anteilnahme an der Liturgie zu gewinnen, und lenkt namentlich die Aufmerksamkeit darauf, daß in den zahlreichen katholischen Erziehungsanstalten, in denen die Söhne und Töchter gebildeter Kreise herangebildet werden, sich die beste Gelegenheit bietet, auf ein zunehmendes Verständnis der Liturgie hinzuarbeiten. — Speziell an den Klerus wendet sich ein Beitrag desselben Verfassers in dieser Zeitschrift (s. o. S. 295), durch den er **die liturgischen Orationen als Studienobjekt** empfiehlt. Zu diesem Zwecke weist er an Beispielen auf die Fülle an poetischen und aszetischen Gedanken in den Orationen hin und gibt zugleich die Methode an, wie man die liturgischen Schätze zur Verwendung für Kanzel, Schule und Beichtstuhl heben muß.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.

Philosophie.

In der diesjährigen Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Regensburg (4.–6. Oktober) bemerkte Frhr. v. Hertling zutreffend, daß den Theologiestudierenden zu ihrer philosophischen Ausbildung recht gute und brauchbare Lehrbücher zur Verfügung ständen. Wir haben in Nr. 7 dieser Zeitschrift S. 587 f. eine Anzahl solcher Bücher kurz besprochen. Wir möchten heute im Anschluß daran auch noch hinweisen auf die **Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae** von P. J. Gredt O. S. B., Band I, 2. Aufl. Freiburg, Herder. 7,40 M, 495 S., welche uns damals in zweiter Auflage noch nicht vorlagen. Der bis jetzt erschienene erste Band behandelt die Logik und unter dem Titel der Naturphilosophie nach einer grundlegenden Erörterung des ens mobile im Allgemeinen das ens mobile im Speziellen in drei Teilen und zwar: 1. das ens mobile motu locali (Teil der Kosmologie), 2. das ens mobile motu alterationis (Entstehen und Vergehen) und 3. das ens mobile motu augmentationis (Psychologie). Das Werk ist mit tiefem Verständnis der behandelten Materie klar und übersichtlich geschrieben; es steht, wie sein Titel sagt, auf dem felsenfesten Boden der aristotelisch-thomistischen Grundprinzipien bei ausdrücklicher Anerkennung und Verwertung der nachthomistischen wissenschaftlichen Resultate und verdient daher warme Empfehlung.

Paul Volkmann hielt am Krönungstage, 18. Januar 1909, in der Aula der Königsberger Universität eine Rede über **Materialistische Epoche und Monistische Bewegung** im 19. Jahrhundert. Jene gehört nach ihm der Vergangenheit an und ist durch diese bereits endgültig abgelöst worden. Der augenblicklich herrschende Monismus ist auch seinerseits nicht imstande, eine befriedigende Lösung inbezug auf die Probleme der Weltanschauung zu bieten. Die ganze, sehr gelehrte Rede bewegt sich mehr auf dem empirisch-naturwissenschaftlichen als auf dem spekulativ-metaphysischen Gebiete. Ein

weiterer Vortrag desselben Gelehrten vom 19. April 1909: **Fähigkeiten der Naturwissenschaften und Monismus der Gegenwart** (Leipzig u. Berlin, Teubner, 38 S.) stellt sich dar als eine Ergänzung des ersteren und bewegt sich auf der gleichen wissenschaftlichen Höhe.

Jos. Mausbach behandelt im „Hochland" Jg. VI, H. 12 S. 641—58 **R. Euckens Welt- und Lebensanschauung.** Vieles erscheint ihm in Euckens Philosophie durchaus sympathisch, ja echt christlich, so die Klagen über die Zerfahrenheit des Denkens und die Öde des Gemütes, über den entnervenden Historismus und verflachenden Naturalismus, über die Reduzierung aller Religion auf das religiöse Gefühl und über die Kantische Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, weiter die Betonung der Metaphysik als einer notwendigen Grundlage für echte und ernste Ethik, die Abweisung der modernen kraftlosen Diesseitstendenz, die Hochschätzung der alles überragenden religiösen und ethischen Momente im Leben der Menschheit, sein Verständnis für die Größe der katholischen Kirche und des inneren Lebens. Dann erhebt er aber auch eingehend sehr gewichtige Bedenken gegen die Euckenschen philosophischen Grundanschauungen. Er wendet sich zunächst kräftig gegen die Leugnung der Fähigkeit der Vernunft, aus der Schöpfung die Wahrheit von Gottes Dasein und Wesenheit zu erkennen. Bei Eucken verliert die Wahrheit selbst in Kantischer Färbung den Charakter des Absoluten und wahrhaft Objektiven. Die Natur des Menschen ist eine ungeistige, vorwiegend sinnliche, an sich, wie für die Gotteserkenntnis, so auch für jeglichen Gottesverkehr unfähige, so daß es erst notwendig einer besonderen Erschließung der Gottheit unserem inneren Leben gegenüber bedarf. Damit steht in Verbindung der mangelhafte Begriff der persönlichen Unsterblichkeit. Die ganze Systembildung Euckens, die freilich vorteilhaft an die dogmatischen und sittlichen Ideen des Christentums anknüpft, weist erhebliche Mängel sowohl formell-konstruktiver wie auch sachlicher Art auf. Obwohl E. sich gegen den „eigentlichen Pantheismus" sträubt, trägt seine Weltanschauung doch unverkennbar einen pantheistischen Charakter. Daher steht sie auch in gewisser Weise gegensätzlich zum Christentum, speziell tritt sie mit der christlichen Lehre von der Gottmenschheit Christi, vom Wunder, von dem „Sakramentalen" und von der Kirche in offenbaren Widerspruch. — Es ist ein Genuß, die Ausführungen des geistreichen Münsterschen Theologen über den sympathischen, ernst und aufrichtig um einen geistigen Lebensinhalt ringenden Jenaer Philosophen zu lesen.

Zur Tierpsychologie widerlegt Rauhut in Fortsetzung seines Artikels **Verstandeswidrige Tätigkeiten im Kreise des Tierlebens** — Natur und Offenbarung XXV, H. 4, S. 212—33 — im folgenden Heft 5, S. 271—91, schlagend die Annahme der Vernünftigkeit des Tieres; Knickenberg spricht bekanntlich dem Tiere jedes psychische Prinzip ab und betrachtet es als bloße „Reflexionsmaschine", er vertritt diese seine Auffassung ruhig und energisch in „Natur und Kultur" VI, 19, 598—601 und 20, 628—34.

In „Natur und Offenbarung" LV, 3 S. 129—148 verteidigt P. Boetzkes S. I. den **naiven Realismus** gegenüber der These von den **produktiven Sinnesenergien**; er dringt namentlich auf Klarstellung des Fragepunktes und die Lösung einiger notwendigen Vorfragen, wobei er seine eigene „Wahrnehmungstheorie" eingehend darlegt. In Heft 5 Seite 257—272 antwortet P. Froebes S. I. ebenso sachlich; er erkennt die eine oder andere unwesentliche Ausstellung an, widerlegt aber geschickt die seiner Theorie zur Last gelegten Vorwürfe der Inkonsequenz und behauptet im übrigen seine feste Position. Mit wuchtigen Argumenten vertritt denselben Standpunkt (des P. Froebes) P. Paul Balzer S. I. in einem längeren Aufsatz des Philos. Jahrbuchs XXII, 3 S. 299—344 unter dem Titel „Die spezifischen Sinnesenergien im Lichte physikalischer

Tatsachen." In dem gleichen Jahrgange desselben Jahrbuchs Heft 2 und 3 veröffentlicht Clemens Bäumker eine sehr lesenswerte Studie über **René Descartes**, in welcher er neue interessante Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte D.s beibringt. Auch die übrigen Abhandlungen daselbst sind nicht zu übersehen, so Jos. Geyser, Logistik und Relationslogik, St. Schindele, Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus, Ed. Lutz, Modifikation der Gefühle, J. F. Thöne, Der Anteil des Denkens an Empfindung und Bewußtsein, E. Rolfes, Eine kritische Beleuchtung von Seite 604 bis 658 (2. Aufl.) von Kants Kritik der reinen Vernunft (Prüfung der bekannten Ausstellungen Kants an den Gottesbeweisen) und B. Jansen S. I., Cicero als Philosoph.

Dr. Jos. Geyser hielt auf dem pädagogischen Kursus in Köln am 13.—17. April 1909 fünf Vorträge über die **Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge**, die er in der Zeitschr. für christl. Erziehungswissenschaft, 2. Jahrg. Heft 6 u. ff. publiziert. Die Vorträge entsprechen vortrefflich ihrem besonderen Zwecke der ersten Orientierung über das vorwürfige Thema.

Zur geschichtlichen Entwicklung des Schöpfungsbegriffs liefert Dr. M. Esser in der Wissensch. Beilage zur Germania 1909 Nr. 19 einen kleinen Beitrag, welcher zeigen soll und auch zeigt, welche Bedeutung der Schöpfungsbegriff für die Weltanschauung hat. — Nr. 25 brachte eine lesenswerte Studie Switalskis **über die Phantasie im Seelenleben des Kindes,** Nr. 29 und 30 eine solche von Aloys Müller über die **Wechselwirkung von Leib und Seele und das Prinzip von der Erhaltung der Kraft** und Nr. 32 von Sawicki **über das Problem des Todes.**

J. Beßmer S. I. veröffentlicht in den Stimmen aus Maria-Laach 1909, VI, 13—28 und VII, 155—69 sehr interessante Artikel über **Telepathie,** d. h. über Fernwirkung im passiven Sinne, also subjektive Aufnahme der Einwirkung fernstehender Agentien. Zum Schlusse stellt er drei Fragengruppen auf, die ihre Erledigung bisher noch nicht gefunden haben, von deren Beantwortung es aber abhängt, „ob die ‚telepathische Hypothese' je zur wissenschaftlichen Theorie sich entwickeln wird. Bis dahin ist noch ein weiter Weg. Inzwischen muß sich die Telepathie begnügen, als Arbeitshypothese ein bescheidenes Dasein zu fristen".

In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie LI, 4 S. 290—314 untersucht A. Dorner die **Gewißheit im praktischen und theoretischen Sinne** speziell in ihrer Beziehung zur religiösen Erkenntnis; er beantwortet eingehend die Frage, wie man in der Religion Gewißheit suche, erörtert dann diese religiöse Gewißheit im Verhältnis zur wissenschaftlichen Gewißheit und schließt ab mit dem Gedanken, daß eine wahre, dauernde und befriedigende Gewißheit nur auf der höchsten Stufe der monotheistischen Religion wirklich erreicht werden könne. — In dem folgenden Artikel, S. 314—332, untersucht W. Weber **Die Seelenlehre der Weisheit Salomos** mit dem Resultate, daß der Hagiograph in seiner Seelenlehre frei sei von jedem Einfluß der griechischen Psychologie, sich durchaus innerhalb der Sphäre des jüdisch-religiösen Denkens bewege, und seine Schrift nicht ein wissenschaftliches, sondern ein rein religiös-populäres Gepräge an sich trage.

Niglis bespricht im Straßburger Diözesanblatt in einem kurzen klaren Artikel S. 165 ff. die **Gegensätze in der modernen Psychologie** inbezug auf ihren Begriff, ihre Methode und ihren Wert. B. Funke.





Frankreich.

Seit den trüben Tagen des Kampfes für die Unabhängigkeit des Kirchenstaates hat Rom zweifellos nie wieder soviel Franzosen auf einmal in seinen Mauern gesehen wie im Laufe des letzten April. Aber diesmal waren es friedliche Scharen, die zusammenkamen, um die Festfeier der Seligsprechung der Nationalheldin, der sel. Johanna von Orleans, zu begehen. Und es war in Rom nur der Anfang von religiösen Festen, die sich alsbald von Ort zu Ort in unserem Vaterlande fortpflanzten. Das dauerte den Frühling und Sommer dieses Jahres hindurch. Es war wirklich ein Schauspiel, überall, und ganz besonders in Paris, Orleans, Reims, Rouen, den Eifer des Volkes zu sehen: da schmückte man die Häuser und beleuchtete man die Fenster, da drängte man sich in dichten Scharen, so daß unsere Gotteshäuser die Menge nicht fassen konnten, zu den gottesdienstlichen Feiern, und ebenso zu den anderen volkstümlichen Veranstaltungen, die zu Ehren der neuen Seligen veranstaltet wurden. Selbst die Liberalen, von der Schattierung des Temps, vereinigten sich in patriotischem Empfinden mit der Begeisterung der Katholiken. Sie nahmen nicht nur teil, indem sie die Straße schmückten; sie gingen sogar so weit, in ihrer Zeitung den Vorschlag zu machen, die Kammern möchten auf legislativem Wege zu Ehren der Jungfrau von Orleans ein jährliches Nationalfest anordnen, das alle Franzosen in gemeinsamem patriotischen Empfinden zusammenschließe und so dazu beitrage, die Geister allmählich wieder zum Frieden und zur Ruhe zu bringen. Aber die radikale Regierung und die meisten Gemeindeverwaltungen hielten sich in vorsichtiger Weise abseits. Allerdings mit einigen Schwankungen; denn mancherorts merkte man, daß man sich so der allgemeinen Volksbegeisterung entgegenstellte. Aber man fürchtete doch vor allem, als Begünstiger des „Klerikalismus" von der aufmerksam und neidisch beobachtenden Loge angesehen werden. Es ist ein wahres Glück, daß, trotz einiger gegenteiliger, von der Action française ausgehender Versuche[1] diese Feste in keiner Weise irgendwie den Charakter einer anti-konstitutionellen Manifestation annahmen. Man wußte sie selbst vor jedem Schein der Politik zu bewahren. Darin liegt zweifellos der Grund, warum sie so viele brave Franzosen in gemeinsamer Begeisterung vereinigten. Man kann daraus sicherlich allerhand lernen zur allgemeinen Orientierung über unsere Kirchenpolitik.

Man glaube indes nicht, das Arrangement dieser nach der „Trennung" von Kirche und Staat besonders beachtenswerten Feierlichkeiten habe die gesamte Tätigkeit der Katholiken und ihrer Bischöfe in sich aufgenommen. Die Anstrengungen, unsere Kirche aus den Ruinen des Konkordates neu erstehen zu lassen, haben sich im letzten Jahre vervielfältigt. Die Art und Weise, wie man sich ziemlich überall organisiert, ist kräftiger und wirksamer wie früher. Und die Bestrebungen sind realistischer, die Ziele greifbarer geworden. In zahlreichen Bistümern wurden noch zahlreichere Versamm-

[1] S. oben S. 323 f.

lungen gehalten; nicht nur für die einzelnen Diözesen, nicht nur für die Arrondissements, sondern auch in vielen Bistümern für die einzelnen Kantone.[1] Alles das geschah auf die Initiative der Bischöfe hin und unter ihrer Leitung. Es ist ja freilich wahr: überlegen ist noch nicht ausführen; wie unser guter La Fontaine sagt: „La difficulté était d'attacher le grelot."[2] Aber es ist immerhin der Anfang zum Handeln. Tatsächlich haben diese Versammlungen, worin die Laien für das Leben ihrer Pfarrei und für die Arbeit an der Entwicklung des kirchlichen Lebens interessiert wurden, Erfolg gehabt: die Sorgfalt der Geistlichen gewann neuen Mut; und zahlreiche gutgesinnte Laien wurden sich ihres guten Willens selbst bewußt und bekamen Fühlung mit anderen Gutgesinnten in der Nähe. Vielleicht werden einmal die vielen „Pfarrkomitees", die sich weiter zu „Kantonalkomitees" und selbst zu „Diözesankomitees" zusammengeschlossen haben, in der französischen Kirche jene Organisation ersetzen, die man von dem Trennungsgesetze nicht annehmen durfte, nämlich die „Kultvereinigungen". Hier können unsere Bischöfe mancherlei Initiative für die Verteidigung der Freiheit der Kirche wie für eine kräftigere soziale Betätigung erwarten und anregen. Manche landwirtschaftliche Kassen, manche landwirtschaftliche Syndikate, manche Versicherungsgesellschaften wurden in diesen Vereinigungen gegründet; außerdem noch viele Unternehmungen für Presse und Propaganda, für Unterricht und Jugendfürsorge. Ihnen verdanken wir ferner alle die „Associations des Pères de famille"[3] für die Überwachung der Neutralität der Staatsschule. Es gewinnt durchaus den Anschein, daß die Wachsamkeit der Bischöfe sich im allgemeinen mit Erfolg bemüht hat, zu verhindern, daß man diese Organisation der „Pfarrkomitees", deren Zweck ausschließlich religiöser Art ist, zu einer politischen Kriegsmaschine umgestalte. Leider kann man nicht sagen, daß es ihnen überall geglückt sei, die ungestümen Eiferer im Zaume zu halten, die jede Gelegenheit suchen, ihre antikonstitutionelle Tätigkeit mit den Interessen der Religion zu decken. Aber es ist doch gelungen, jene „Pfarrkomitees" von jeder antirepublikanischen Regung und von jeder Wahlintrige fernzuhalten. Das ist übrigens für die Zukunft die conditio sine qua non ihrer Lebensfähigkeit und ihrer Fruchtbarkeit.

Paris, Oktober 1909. Georges Archambault.

Vereinigte Staaten Nordamerikas.

Die katholische Kirche hat im Laufe der letzten Jahre einen großartigen, überaus erfreulichen Aufschwung in Nordamerika zu verzeichnen. Demgemäß wurde auch die kirchliche Verwaltung der Vereinigten Staaten von der Propaganda, der sie als Missionsland unterstanden, vor Jahresfrist abgetrennt.

Nach dem im August 1908 veröffentlichten Bulletin des Zensusamtes zu Washington hat die Mitgliederschaft der katholischen Kirche in der nordamerikanischen Union sich zweimal so schnell im Verhältnis vermehrt als sämtliche anderen Glaubensbekenntnisse. Es gab im Jahre 1906 hierzulande 32936445 Kirchenmitglieder, von denen 12079142 auf die römisch-katholische Kirche entfielen. Für das Jahr 1909 gibt das offizielle Direktorium der katholischen Kirche von H. H. Wiltzius in Milwaukee die Zahl 14235451 an.

Interessant und vielfach überraschend dürfte ferner die im neuesten Bulletin des Zensusamtes enthaltene Angabe sein, daß in 16 Staaten und Territorien der Union

[1] Frankreich zerfällt bekanntlich in 86 Departements, die wieder in 362 Arrondissements und 2908 Kantone zerfallen. Anm. d. Red.

[2] Die Schwierigkeit war, der Katze die Schelle anzuhängen.

[3] Vgl. oben S. 322 f.

(also in einem Drittel der Gesamtzahl) nunmehr die Zahl der katholischen Kirchenmitglieder größer ist als die Zahl aller anderen Konfessionen zusammengenommen. Ganz besonders wird die Tatsache überraschen, daß unter diesen 16 Staaten sich alle sechs Neu-England-Staaten befinden, Maine, New-Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island und Connecticut, die ersten Ansiedlungsplätze der Engländer in Nordamerika, die vermeintlichen Hochburgen des amerikanischen Protestantismus und Puritanismus.

Folgende Zahlen geben den Prozentsatz der Katholiken in obengenannten 16 Staatswesen an. In Neu-Mexiko gehören 77,7 Prozent aller Konfessionen der römisch-katholischen Kirche an; in Rhode Island 74 Prozent; Montana 73,1; Massachusetts 69,2; Nevada 66,7; Arizona 66,2; New-York 63,6; New-Hampshire 63; Louisiana 61,3; Connecticut 59,6; California 58; Vermont 55,9; Maine 53,3; New Jersey 51,5; Wisconsin 50,5; Michigan 50,1 Prozent.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Katholiken in diesen 16 Staatswesen die absolute Majorität der Bevölkerung bilden, sondern nur die Mehrheit derjenigen Einwohner, welche sich überhaupt einer religiösen Konfession angeschlossen haben. Von der über 80 000 000 betragenden Gesamtbevölkerung der Vereinigten Staaten sind nur 32 936 445 gezählte Kirchenmitglieder, wie oben erwähnt. Immerhin sind diese Zahlen und der Hinweis auf die bedeutende Hierarchie der Union in 14 Erzbistümern, 77 Bistümern und zwei Apostolischen Vikariaten mit einem Säkular- und Regular-Klerus von 16093 Priestern ein Beleg für das großartige Wachstum der katholischen Kirche hierzulande. Dieses Wachstum kommt nicht nur von außen, durch die vielen Tausende katholischer Einwanderer, welche jedes Jahr die Einwohnerzahl Nordamerikas und den Bestand unserer hl. Kirche dahier vermehren; nein, auch von innen heraus wächst in erfreulicher Weise die Zahl der Katholiken, ebensowohl durch den jährlichen Geburtsüberschuß in den meist kinderreichen katholischen Familien, zumal auf dem Lande, wie auch durch Konversionen aus dem Protestantismus.

Es bestehen nämlich in vielen Diözesen sogenannte home missions und missionary bands, Vereinigungen von Priestern für inländische Mission. Nach mehrjähriger Vorbereitung und Absolvierung spezieller Kurse auf der katholischen Universität zu Washington halten diese von ihren Bischöfen ausgesandten Priester überall Missionen speziell für Nichtkatholiken, deren krasse Unwissenheit in katholischen Fragen sie belehren und oft unglaublich abnormen Vorurteile sie zerstreuen in Predigten, Konferenzen und besonders in Beantwortung der Fragen und Einwände, die täglich in den „Fragekasten" niedergelegt und allabendlich vor der Hauptpredigt von den Missionaren vorgelesen und erledigt werden. Nicht selten haben diese eifrigen Priester den Trost, am Schlusse ihrer 2—3 Wochen andauernden Missionen 50 Andersgläubige und mehr in unsere hl. Kirche aufnehmen oder zur weiteren Belehrung der Pfarrgeistlichkeit überweisen zu können. Im Erzbistum Baltimore, das 255 000 Katholiken zählt, fanden z. B. im verflossenen Jahre 1908 (lt. Direktorium) 800 Übertritte zur katholischen Kirche statt; in New-Orleans 452; in Cleveland 630 usw.

Überaus rührig und segensreich wirkt auch in dieser Hinsicht, sowie zur Erhaltung und Neubelebung des hl. katholischen Glaubens bei den vereinzelt in fernen Neuansiedlungen oder in der Diaspora wohnenden Glaubensbrüdern die vor vier Jahren zu Chikago gegründete Catholic Church Extension Society („Gesellschaft für die Ausbreitung der katholischen Kirche"). Mit dem Erlös ihrer in reich illustrierten Monatsheften erscheinenden Zeitschrift „Extension", die bereits 300 000 Abonnements à 4 Mark zählt, werden bescheidene Gotteshäuser in Neuansiedlungen und einsamen Missionsgegenden im Süden und Westen der Union errichtet, werden arme Geistliche unterhalten, die eine ganze Reihe (15, 20 und mehr) kleiner Stationen zu pastorieren haben, fast

beständig zu Pferd oder Wagen auf Reisen sind und bei ihren armen Schäflein nicht einmal das zum Leben Nötigste finden. Wie sie am Schlusse ihres zu Chikago im November vorigen Jahres veranstalteten großartigen Missionskongresses mitteilte, hat die Catholic Church Extension Society damals in den drei Jahren ihres Bestehens u. a. schon 200 Kapellen in armen Diözesen erbaut, 25 für die Inland-Missionen in der Diaspora bestimmten Studenten die Mittel zur Verfügung gestellt, um sich auf den Empfang der hl. Weihen vorzubereiten usw. Trotzdem ist es zu bedauern, daß die Katholiken im Lande nicht größere Hilfsmittel zur Förderung des Missionswesens aufbringen. In Arizona und Neu-Mexiko z. B. standen, nach Aussage des Erzbischofs Pitaval von Santa Fe auf genanntem Missionskongreß, den Protestanten 200000 Dollars für ihre Missionszwecke zur Verfügung, den Bischöfen von Santa Fe und Tucson aber nicht einmal 1000 Dollars.

Zur näheren Erläuterung der wahrhaft notwendigen apostolischen Arbeit in jener Erzdiözese und der traurigen Tatsache, daß es dort fast gänzlich an genügenden Mitteln gebricht, ließ sich Msgr. Pitaval in folgender ernster und beherzigenswerter Weise aus: „Eine Pfarrei in der Erzdiözese z. B. ist so umfangreich, daß es 22 Tage nimmt, um per Eisenbahn und sonstige Fahrgelegenheit alle zu ihr gehörenden Missionsstationen zu erreichen. Krankenrufe gibt es bis zu einer Entfernung von 250 Meilen (400 km.). Katholiken müssen oft dahinsterben ohne den Gnadentrost der letzten Sakramente, wegen der allzuweiten Entfernung des Priesters oder der gänzlichen Ermangelung eines Seelsorgers in ihrer Gegend. Und selbst dann, wenn ein Dutzend Priester für diese einsamen Missionsgegenden gewonnen werden könnte, würde es uns gänzlich an Mitteln fehlen, um ihnen auch nur den nötigsten Lebensunterhalt zu verschaffen. Das Volk ist arm und leidet oft selbst Mangel am Notwendigsten."

Leider seien im ganzen Territorium von Neu-Mexiko nur drei katholische Pfarrschulen, während im Bereiche einer dieser drei kath. Schulen allein fünf wohlunterhaltene und reich ausgestattete protestantische Schulen blühten, welche den protestantischen home missions ihr Dasein verdankten und auf alle Weise die katholischen Kinder anlockten. Der Bischof sagte alsdann fast mit einem Schrei der Verzweiflung folgendes: „Sofern wir nicht die Mittel aufbringen können zur Gründung von kath. Missionsschulen, wird das zukünftige Geschlecht unserem hl. Glauben verloren gehen, und alle Arbeiten, die vielen Opfer der früheren Glaubensboten, von denen uns die Geschichte erzählt, werden keinen Einfluß auf die jetzigen höchst traurigen Zustände ausüben können. Die Kinder von etwa 133000 kath. Mexikanern werden alle für die katholische Kirche verloren sein, falls keine wirksame materielle Hilfe kommt." Das ist in der Tat ein düsteres Bild und beleuchtet grell die große Notwendigkeit oder doch Opportunität der Gründung jener Church Extension-Gesellschaft für Nordamerika.

Die Notwendigkeit der Errichtung katholischer Pfarrschulen haben insbesondere die deutschen Priester und Katholiken der Union seit Jahrzehnten erkannt und dementsprechend gehandelt. Im Oktober lfd. Js. feiern beispielsweise die St. Peter- und Paul-Gemeinde in St. Louis, Mo., und die St. Peter-Gemeinde in Belleville, Ills., die beide seit 50 Jahren die Schulschwestern von Notre Dame (München) als Lehrerinnen an ihren Pfarrschulen haben, das goldene Jubiläum dieser Pfarrschulen. Es ist von Anfang an das eifrige Bestreben der deutschen Katholiken des Landes gewesen, ihre Kinder aus den religionslosen Freischulen des Staates zu entfernen und selbst unter den empfindlichsten Opfern neben ihrer Kirche auch ihre katholische Pfarrschule aufrecht zu erhalten.

Mitte Juli ds. Js. tagte in Boston die 6. Jahreskonvention der Katholischen Erziehungsgesellschaft, deren Zweck ein einmütiges Zusammenwirken der kathol. Schulmänner, sowie ein jährlicher Austausch von Plänen und Ideen zwecks Förderung der

Erziehungsideale der Kirche ist. Fast alle kath. Erziehungsanstalten der Union waren auf dieser Versammlung durch Delegierte vertreten, unter ihnen Professoren und Präsidenten der bedeutendsten kath. Gymnasien des Landes, ein Beweis, welch rühriger Eifer zur Unterstützung und Vergrößerung unserer kath. Lehr- und Bildungsanstalten im Lande entfaltet wird.

Amerika ist übrigens das Land der Conventions. Seit Ostern ds. Js. hatten unsere kath. Zeitungen wohl jede Woche oft sehr ausführliche Berichte über die Jahresversammlungen der kath. Männervereine, Jünglingsvereine, Unterstützungsvereine, der Zweige der Katholischen Ritter Amerikas, Kolumbus-, St. Johannis-, St. Georgs-Ritter usw., angefangen im Osten mit dem Staate New-York bis nach Kalifornien hinüber im fernsten Westen. Welcher Staatsversammlung die Palme gebührt an ernstlicher Arbeit wie an relativ regster Beteiligung und auch äußerer Prachtentfaltung, wäre wohl schwer zu bestimmen.

In unserem Staate Arkansas (westlich vom Mississippi) wurde die diesjährige 20. Versammlung des Staatsverbandes aller katholischen Vereine, die vom 23.—25. August in Morrilton (Grafschaft Conway) tagte, dadurch noch besonders ausgezeichnet, daß bei ihr nicht nur unser kirchliches Oberhaupt, der Hochw. H. Bischof Morris von Little Rock, nebst dem H. H. Abt Ignatius O. S. B. von der Benediktinerabtei Neu Subiako im Westen des Staates und fast alle deutschen Seelsorgsgeistlichen der Diözese anwesend waren, sondern zum erstenmal in der Geschichte des Landes erschien selbst das weltliche Oberhaupt des Staates Arkansas, Se. Exzellenz der Gouverneur Donaghey, auf besondere Einladung hin gleich am ersten Tage der Versammlung, in Begleitung des Kongreßmitgliedes von Washington, Hon. C. C. Reid, des Senators J. Gray von Little Rock (der Hauptstadt von Arkansas), und des Bürgermeisters unserer Stadt Morrilton, Hon. J. F. Cotten. Alle diese Herren, obwohl Nichtkatholiken, spendeten den deutschen kath. Männern und Jünglingen dieser Jahreskonvention des Staatsverbandes, sowie allen deutschen Katholiken im Staate in ausgiebigster Weise ohne Vorbehalt wohlverdientes Lob und höchste Anerkennung als guten, musterhaften Bürgern wegen ihrer treuen Beobachtung der Staatsgesetze; als guten Katholiken wegen ihrer Religiosität und Friedensliebe und der Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten; als tüchtigen, musterhaften Farmern wegen ihres zähen Fleißes und ihrer bewährten Tüchtigkeit und Geschicklichkeit in der Bodenbearbeitung selbst anscheinend ganz wertloser, aufgegebener Farmen.

Von den herrlichen Versammlungen des Deutschen Römisch-Kath.-Zentral-Vereins (19.—23. Sept. in Indianapolis, Ind., tagend), sowie der Catholic Federation („Kath. Bund" aller kath. Vereine des Landes ohne Unterschied der Nationalität), die anfangs August in Pittsburg, Pa., gehalten wurde, werden ausführliche Zeitungsberichte dem geneigten Leser noch in frischer Erinnerung sein, so daß ich bei der Länge vorliegender Korrespondenz und der Befürchtung, das Maß des Erlaubten vielleicht schon überschritten zu haben, von einer Berichterstattung absehen möchte.

Morrilton, Ark., 7. Oktober 1909. J. A. B. Haas, C. S. Sp.
Dekan und Geistl. Rat.

Missionswesen.

In einer vielvermerkten Missionsrede auf dem Breslauer Katholikentage skizzierte Fürst Alois Löwenstein in vortrefflicher Weise die Lage des Heidenapostolates in den wichtigeren Missionsländern und faßte seine Darlegung dann in den sehr beachtenswerten Worten zusammen: „Kritisch ist die Stimmung der Heidenwelt für die Mission im höchsten Grade. Wird die Gelegenheit jetzt nicht benützt, benützt mit Anspannung aller Kräfte, dann siegen Mohammed und Buddha und Konfuzius und zu

zwei Dritteilen wird Christus ausgeschlossen aus den Perioden der Weltgeschichte. Leo XIII. hat in seiner Enzyklika Sancta Dei Civitas aufgefordert, alle Kräfte anzuspannen im Dienste der Glaubensverbreitung, und in einem Breve vom März 1904 hat der jetzt regierende Heilige Vater diese Ermahnungen erneuert. Unsere hochwürdigsten Bischöfe zeigen durch ihre Förderung der Mission, daß sie den heiligen Ernst des Augenblickes erkennen. Die Mitarbeit der Laienwelt ist gering, auch gerade bei uns in Deutschland. Und nun mit Bezug auf die Laientätigkeit möchte ich ein Wort an unsere geistlichen Hirten und Oberhirten richten. Wenn ich mich frage, wie oft im Jahre ich von der Kanzel über die Verbreitung des Glaubens unter den Heiden sprechen höre, dann muß ich antworten: Nie! Da gilt auch von uns das Wort des heiligen Paulus: „Wie sollen sie an den glauben, von welchem sie nie gehört haben? Und wie sollen sie hören ohne Prediger?" Hochwürdige Seelsorger, im Namen der 80 Millionen Heiden, die jährlich ungetauft sterben, bitte ich Sie: Vergessen Sie in Ihrer Sorge um unser Seelenheil nicht der Seelen, die in den Heidenländern verloren gehen, vergessen Sie nicht, daß jedes Ihrer Pfarrkinder die Pflicht hat, an der Rettung dieser Seelen mitzuwirken, und vergessen Sie nicht, daß wir für unser eigenes Heil nicht besser wirken können, als wenn wir für das Heil anderer besorgt sind. Nützen Sie die Kanzel, die Christenlehre, den Kommunionunterricht, um uns und unsere Kinder über die Bedürfnisse der Mission zu belehren, um unseren Eifer, unsere Opferwilligkeit zu wecken." Das sind goldene Missionsworte aus Laienmund, wenn wir auch zur Steuer der Wahrheit beifügen müssen, daß es doch an Kanzeln heute nicht mehr fehlt, von denen aus der apostolische Sinn im Volke mit Verständnis und Ausdauer geweckt wird.

Die Übernahme des **Kongostaates** durch Belgien hat im Mutterlande vermehrtes Interesse für die Mission in der riesigen belgischen Kolonie geweckt. Gemeinsam mit den anderen belgischen Bischöfen erließ Kardinal Mercier im Winter 1908 einen Hirtenbrief, der die Katholiken eindringlich zur Erfüllung ihrer besonderen Missionspflichten gegen die belgische Kolonie mahnte (Kath. Kirchenztg. 1908, 809). Im Februar 1909 übertrug Kolonialminister Renkin den belgischen Schulbrüdern drei staatliche Unterrichtsanstalten am Kongo und erteilte dadurch der kirchenfeindlichen Richtung der liberalen Kolonialbeamten eine entschiedene Absage (Köln. Volksztg. vom 1. März 1909).

In der A. M. Z. 1909, 353 schreibt Dr. F. Wallroth, Generalsuperintendent für Holstein, in einem anregenden Aufsatz über den Kongomissionar George Grenfell: „In dem fesselnden Buche von Schwager: Die katholische Heidenmission der Gegenwart, II, Die Mission im afrikanischen Weltteil, Steyl 1908, S. 126 fand ich folgendes: „Daß die Agitation protestantischer Missionare gegen Mißstände im **Kongostaate** darauf hinauslief, England einen Anlaß zur Aufteilung des Freistaates zu liefern, ist nur zu offenkundig ..." S. 119 aber: „Allerdings wurde der Kongostaat auch durch gewalttätige Behandlung der Eingeborenen und die Ausschreitungen mancher Beamten noch mehr als andere Kolonien in üblen Leumund gebracht." Augenscheinlich meint Wallroth einen Widerspruch in den beiden Zitaten meiner Schrift zu finden. Wahrscheinlich hätten seine Leser die Berechtigung meiner Worte besser verstanden, wenn er zu dem Zitat von S. 126 noch die gerade vorhergehenden Sätze angeführt hätte, daß nämlich die protestantische Mission stellenweise leidet „an einer englandfreundlichen Politik, die geradezu die Bildung von zwei Parteien, der „Bangelese" (Englandfreunde) und „Bulamatadi" (Staatsfreunde) herbeiführte. Es kam vor, daß Kinder in protestantischen Missionsschulen lernten, der Kongostaat und Belgien seien nur geringwertige „Häuptlinge"; es gebe nur einen großen Häuptling in der Welt, nämlich England!" Auch darin muß ich Wallroth widersprechen, wenn er behauptet: „Hat H. Stanley in großartiger, kühner Weise den äußeren Rahmen des Kongostaates gleichsam roh grundlegend

zusammengezimmert, so hat Grenfell den großen äußeren Rahmen der Missionsarbeit im Kongobecken aufgestellt, und beide überließen es den nachfolgenden Mitarbeitern und Kräften, nun innerhalb dieser Umrahmungen die Ausfüllung zu übernehmen. Grenfell ist der Generalmissionar des Kongostaates, nicht nur für die evangelische, auch für die katholische Mission. Das muß jeder Kenner der Kongoverhältnisse anerkennen." Wenn Wallroth so schreibt, ist das ein Beweis, daß ihm die Geschichte der katholischen Mission im Kongostaate nicht näher bekannt ist. Es genügt ein Blick auf die Missionskarte (Streit, Missionsatlas Nr. 19), speziell auf die Missionsgebiete Ober-Kongo, Kassai und Uelle, um zu erkennen, wie die katholische Mission fern von dem durch Grenfell beeinflußten Gebiete eine bedeutende Entwicklung genommen hat. Man kann es verstehen, wenn angelsächsischer Enthusiasmus Grenfell mit Stanley gleichzustellen sucht; wir Deutsche haben keinen Anlaß, solche Übertreibungen mitzumachen.

Im protestantischen Nordamerika und England ist seit einigen Jahren eine Laien-Missions-Bewegung erwacht, deren Ziel die Pflege tatkräftigen Missionsinteresses in der Laienwelt ist. Vom 31. März bis zum 4. April dieses Jahres tagte in der kanadischen Stadt Toronto ein von 4200 Männern, der Mehrzahl nach Laien, besuchter Missionskongreß. Die Teilnehmer beschlossen unter anderem, darauf hinzuarbeiten, daß Kanada entsprechend seiner Bevölkerungszahl 1600 Missionare stellt und jährlich 12 800 000 Mark für die Heidenmission aufbringt. Die Laien-Missions-Bewegung in den Vereinigten Staaten wird in diesem Herbst und Winter eine umfassende Agitation in mehreren hundert Städten veranstalten. Nach amerikanischem Vorgange bildete sich 1908 auf Anregung von Professor Meinhoff ein deutsch-evangelischer Laien-Missions-Bund, dem u. a. Prinz Friedrich Wilhelm von Preußen als Mitglied beigetreten ist (Evangel. Missionen 1909, 159. 192). Schon länger besteht ein Studentenbund für Mission, welcher vom 16.—20. April in Halle die IV. Allgemeine Deutsche Studenten-Missionskonferenz veranstaltete. Die Tagung wurde von etwa 300 Studenten, darunter mehr als die Hälfte Theologen, besucht. Es sind das alles in Deutschland noch kleine und mühsame Anfänge, die gebildete protestantische Laienwelt für den Missionsgedanken zu interessieren. In England und Amerika finden solche Bestrebungen weit günstigeren Boden.

Berlin, 1. Oktober 1909. F. Schwager S. V. D.



(26. 10. 09.)



Die dogmatischen Anschauungen der schismatischen Kirchen des Orients.

Von Dr. Konrad Lübeck, z. Z. Jerusalem.

Seiner ausgesprochenen Neigung zu religiös-spekulativer Tätigkeit entsprechend, hatte in der alten Kirche der Orient hinsichtlich der theologischen Spekulation zweifellos von Anfang an die Führung in Händen gehabt. Mit der dogmatischen Sicherung der Bilderverehrung im achten Jahrhundert aber, die ja auch schon einen gewissen praktisch-disziplinären Charakter getragen hatte, war sein spekulativer Sinn erschlafft, der dogmatische Inhalt seines bis dahin so rührig forschenden Geistes erschöpft. Zu Beginn des neunten Säkulums war alle theologische Zeugungskraft des Verstandes bei ihm geschwunden, und diese Unfähigkeit des Produzierens trat in den folgenden Jahrhunderten der Trennung immer deutlicher in die Erscheinung.[1]

Man begnügte sich damals, in stolzem Selbstgefühle das Erbe der Väter zu genießen. An den Erwerb neuen dogmatischen Besitzes und theologischer Kenntnisse dachte man nicht. So blieb denn die orthodoxe anatolische Kirche[2] – um von ihr zuerst zu sprechen – bis auf den heutigen Tag auf dem Standpunkte der sieben ersten allgemeinen Konzilien stehen. Sie betrachtete diese, wenn wir von einigen Modifikationen absehen, welche ihre Auffassung bei manchen Gelehrten unter dem Einflusse der protestantischen Theologie sich gefallen lassen mußte, als den Inbegriff, die Höhe und den Abschluß aller Fixierung, Erklärung und Entfaltung des kirchlichen Dogmas. Infolgedessen verwirft sie auch alle jene Wahrheiten, welche von dem Abendlande in einer späteren Zeit dogmatisiert worden sind, wie die Unbefleckte

[1] Vgl. F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde (Freiburg 1892) I 272 f.

[2] Während in der abendländischen Kirche das Erscheinen eines theologischen Lehrbuches über die gesamte Dogmatik etwas Gewöhnliches ist, ist es in der orthodoxen Kirche geradezu ein Ereignis. Wir stützen uns bei den nachfolgenden Ausführungen hauptsächlich auf die neueste Dogmatik von Chrestos Androutsos, *Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας* (Athen 1907). Vgl. dazu die ausführliche Besprechung von M. Jugie in den Echos d'Orient 1908 XI 146 ff., 257 ff. Von Z. Rosis' *Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας* (Athen 1903) ist erst ein Band erschienen.

Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und die Unfehlbarkeit des Papstes, obschon die erstere Lehre[1] bis ins 17. Jahrhundert hinein Gemeingut der orthodoxen Theologie war und erst infolge protestantischer Einwirkung bestritten wurde.

Als Glaubensquelle gilt den Griechen „die hl. Schrift, wie sie die sieben ökumenischen Synoden verstanden und authentisch erläutert haben, und wie die Übereinstimmung der hl. Väter und der Lehrer der Kirche sie entwickelt und erklärt hat".[2] Damit ist zwar wie in der abendländischen Kirche die mündliche Überlieferung der schriftlichen Fixierung der christlichen Heilswahrheiten in den hl. Büchern gleichwertig an die Seite gestellt, doch wird seit dem 18. Jahrhundert, wiederum unter protestantischem Einflusse, von einem großen Teile der Theologen den sog. deuterokanonischen Schriften der inspirierte Charakter abgesprochen.[3]

Von den „authentischen Erläuterungen der Glaubenslehre seitens der ökumenischen Synoden" hat das sog. Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum (*τὸ ἱερώτατον σύμβολον*) den Wert einer Glaubensnorm bezw. eines auktoritativen kompendiösen Glaubensaufrisses (*Ὁμολογία τῆς πίστεως*) erhalten. In der orthodoxen Kirche ist man der festen Meinung, daß dasselbe auf dem zweiten ökumenischen Konzile zu Konstantinopel (381) geschaffen worden sei, so zwar, daß der dogmatische Tomus[4] der nicänischen Synode (325) dabei zugrunde gelegt und an einzelnen Stellen, der neuen theologischen Situation entsprechend, überarbeitet bezw. ergänzt worden sei. Eine derartige Auffassung ist aber historisch unhaltbar. Wie nämlich die Symbolforschungen der letzten Dezennien mit Sicherheit dargetan haben, ist das genannte Symbolum nichts anderes als das erweiterte und nicänisch revidierte Taufsymbolum von Jerusalem, welches in seiner älteren Gestalt aus den berühmten Katechesen Cyrills (gest. 386) bekannt ist. Seine große Bedeutung und Verbreitung aber hat es nicht dem Konzile von Konstantinopel (381) zu verdanken, sondern dem Umstande, daß es seit der Synode von Chalcedon (451) unter allmählicher Verdrängung der alten, lokal verschiedenen Symbolformen wohl auf das machtgierige Betreiben des byzantinischen Bischofs hin als einheitliches Taufsymbol proklamiert und eingeführt wurde. Dabei mag wohl die Legende von seinem synodalen Ursprunge entstanden und zur Mehrung des kirchlichen Ansehens der Stadt Konstantinopel kräftig verwendet worden sein.[5]

Die apostolische Überlieferung (*ἀποστολικὴ παράδοσις*) lebt nach orthodoxer Lehre rein und klar weiter in dem „Bewußtsein" der Kirche. Zu einem sehr großen Teile aber ist sie in Schriften zusammengedrängt, welche das Ansehen von symbolischen Büchern erhalten haben. Als solche werden genannt: 1. die Confessio Gennadii (*Ἔκθεσις τῆς πίστεως*), welche Patriarch Gennadius II. von Konstantinopel im Jahre 1453 dem Sultan

[1] Vgl. darüber die Aufsätze von S. Petrides und M. Jugie in den Échos d'Orient 1905 VIII 257 ff., 1909 XII 66 ff.

[2] A. Damalas, *Ὀρθόδοξος κατήχησις* (Athen 1877) 2.

[3] Vgl. darüber M. Jugie, Histoire du canon de l'ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe (Paris 1908).

[4] Hefele, Konziliengeschichte I² 314 ff.

[5] Vgl. A. Harnack in Herzog-Haucks Realenzyklopädie für protestant. Theologie XI³ 12 ff. Dortselbst auch ein Verzeichnis der überaus zahlreichen Literatur.

Mohammed II. überreichte;[1] 2. die Confessio orthodoxa (*Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*), welche der Metropolit Petrus Mogilas von Kiew 1638 verfaßte;[2] 3. die Confessio Dosithei (*Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας ἢ ἀπολογία καὶ ἔλεγχος πρὸς τοὺς διασύροντας τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν αἱρετικῶς φρονεῖν ἐν τοῖς περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων, ὡς κακοφρονοῦσιν οὗτοι αὐτοὶ οἱ Καλουΐνοι δηλονότι*), welche Patriarch Dositheus von Jerusalem auf einer 1672 in seiner Bischofsstadt bezw. in Bethlehem abgehaltenen Synode im Namen der orientalischen Kirche gegen die auf den byzantinischen Patriarchen Cyrillus I. Lukaris sich berufenden Calviner aufsetzte und die zu den Synodalakten genommen wurde.[3] Manche[4] rechnen noch dazu die drei 1576, 1579 und 1581 herausgegebenen Sendschreiben des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel an die Tübinger Theologen Jakob Andreä, M. Crusius, Heerbrand, Lukas Osiander[5] u. a., ferner die 1625 erschienene Confessio (*Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*) des Patriarchen Metrophanes Kritopoulos von Alexandrien,[6] sowie die Confessio des Philaret (gest. 1832) und die „Rechtgläubige Lehre oder Kurzer Auszug der christlichen Theologie zum Gebrauche Seiner kaiserlichen Hoheit des Großfürsten Paul Petrowitsch" des Platon (gest. 1812), beide Metropoliten von Moskau.[7] Jedoch wohl mit Unrecht. Denn die Sendschreiben des Patriarchen Jeremias sind erst neuerdings zu besonderem Ansehen in der orthodoxen Kirche gelangt,[8] die Confessio des Metrophanes Kritopoulos ist eine reine Privatarbeit, unternommen auf den Wunsch der Helmstädter Theologen,[9] und die beiden anderen sind zwar weitverbreitet, aber gleichfalls ohne alles auktoritative Gepräge.[10]

[1] Bei Migne SG 160, 333. Näheres bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (2. Aufl., München 1897) 119 ff. Kirchenlexikon V² 290 ff.

[2] Bei J. E. Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis (Jena 1850) I 56 ff. Auch bei J. E. Mesoloras, *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας* I (Athen 1883) und J. Michalcescou, *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας*. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche (Leipzig 1904). W. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche (Berlin 1872) 69 ff.

[3] Kirchenlexikon XI² 1058 ff. Kattenbusch a. a. O. 145. 286. Die Synodalakten wurden 1676 und 1678 herausgegeben von dem Mauriner Foucqueret unter dem Titel: Synodus Bethlehemitica; vgl. Legrand, Bibliographie héllenique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVIIᵉ siecle (Paris 1894 ff.) II 336. V 115.

[4] Vgl. K. Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer (Berlin 1902) 277.

[5] Vgl. Ph. Meyer, Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert (Leipzig 1899) 87—94. Kirchenlexikon VI² 1302 ff.

[6] Bei Kimmel a. a. O. II (ed. Weißenborn) 1—123. A. Dietelmayr, De Metrophane Critopulo (Altdorf 1769). A. Demetrakopoulos, *Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου* (Leipzig 1870).

[7] Vgl. Kirchenlexikon XI² 1058 f. Weit verbreitet (über 100 Auflagen) ist Philarets „Ausführlicher Katechismus der rechtgläubigen katholischen morgenländischen Kirche", deutsch von Blumenthal in seiner Übersetzung von Philarets Geschichte der Kirche Rußlands II 293 ff.

[8] Mesoloras hat sie in seine Symbolsammlung aufgenommen. Beth a. a. O. 277.

[9] Kattenbusch a. a. O. 305. K. Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία* (Athen 1868) 297 f.

[10] Als „Vater der russischen systematischen Theologie" gilt Theophanes Procopowitsch, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wirkte. Er gilt als ein Freund der protestantischen Theologie. Philarets Katechismus wurde 1839 auch vom ökumenischen Patriarchen anerkannt.

Mögen diese symbolischen Bücher nun auch in den meisten Dingen dieselbe Anschauung vertreten, so gelten sie doch nicht als unfehlbar. Denn wie der Augenschein lehrt, gehen sie in manchen Fragen auch sehr auseinander. Soll nun einmal eine weder von ihnen noch auch von den sieben ökumenischen Konzilien entschiedene Frage definitiv zum Austrag gebracht werden, so muß das kirchliche Lehramt eintreten. Eine Entscheidung desselben hat aber nach einem Teile der modernen Theologen nur einen disziplinären Wert. Nach anderen jedoch ist es unfehlbar, wenn die Mehrheit der Bischöfe entweder einzeln oder auf einem allgemeinen Konzile ihre Ansicht einhellig ausgesprochen hat und die übrigen stillschweigend oder ausdrücklich derselben beipflichten.[1] Allerdings hat diese letztere Doktrin nur eine prinzipielle, nicht aber auch eine praktische Bedeutung. Eine solche Abstimmung ist nämlich bis jetzt in der orthodoxen Kirche noch nicht vorgenommen worden, und das letzte ökumenische Konzil hat nach griechischer Anschauung vor mehr als einem Jahrtausend (787 zu Nicäa) stattgefunden. Ein neues dürfte in der Folgezeit so leicht nicht zustande kommen, die Pforte dürfte dieses verhindern. Wenigstens gab sie aus kirchenpolitischen Gründen ihre Zustimmung nicht, als in den Jahren 1869/70 der ökumenische Patriarch Gregorios VI. von Konstantinopel aus Anlaß des bulgarischen Schismas alle Patriarchen und Bischöfe der gesamten orthodoxen Kirche zu einer allgemeinen Synode um sich versammeln wollte.[2]

In der Lehre von Gott gilt die Leugnung des Ausganges des Heil. Geistes vom Sohne noch immer als ein Hauptdogma der anatolischen Kirche. Auch heute noch stehen sich wie vor tausend Jahren die alten Formeln *ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ* und *ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ* feindlich einander gegenüber. An sich ohne allen äußeren Grund und ohne jede innere Berechtigung. Denn einerseits bleibt die Einheit des Ausgangsprinzipes bei der abendländischen, durch Augustinus vorbereiteten Auffassung vollständig gewahrt. Anderseits sollte durch das bei der Mehrzahl der griechischen Väter beliebte *διὰ τοῦ υἱοῦ* nur eine logische Priorität des Sohnes vor dem Heil. Geiste zum Ausdrucke gebracht werden.[3] Doch eine Verständigung über diesen Punkt ist vorläufig vollständig ausgeschlossen. Die griechische Theologie steht noch zu sehr unter dem Banne der öffentlichen religiösen Meinung und ihrer verknöcherten Formel. Sie vermag infolgedessen nicht einzusehen, daß die abendländische Ausdrucksweise die volle Gleichheit des Prinzipseins, die morgenländische aber die Ordnung des Ursprunges zur Darstellung bringt; daß also eine Verschiedenheit der Lehre eigentlich gar nicht besteht.

Ganz eigentümlich und im höchsten Grade befremdend ist die orthodoxe Lehre von den Sakramenten und deren gültiger Spendung. Der ökumenische Patriarch Cyrillus V. von Konstantinopel brachte es in seiner verblendeten Abneigung gegen die Abendländer und in seinem religiösen Fanatismus im

---

[1] So Androutsos, *Δογματική* 11, 287, sowie in seinen *Δογματικαὶ μελέται* (Athen 1907) 143 f. Der nichtsynodalen Einzelabstimmung der Bischöfe wird die dogmatische Bedeutung abgesprochen von dem Athener Theologieprofessor S. Balanos, *Κρίσις τῆς δογματικῆς τοῦ Χ. Ἀνδρούτσου* in: *Νέα Σιών*, 1907, 697.

[2] Vgl. darüber Beth 24, 74 ff. Revue de l'Orient chrétien 1897 II 27 ff.

[3] Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts (München 1901). Ch. Pesch, Theologische Zeitfragen (Freiburg 1901) II 27 ff.

Jahre 1755 fertig, eine, wie neuerdings nachgewiesen wurde,[1] nach orientalischem Kirchenrechte allerdings völlig nichtige Erklärung und Entscheidung zu erlassen, wonach die von Andersgläubigen gespendeten Sakramente als ungültig bezeichnet wurden. Gefügige Theologen begründeten diese Anschauung auch noch in späterer Zeit damit, daß außerhalb der einen wahren Kirche jegliche Mitteilung von übernatürlicher Gnade und geistlicher Gewalt unmöglich sei, mithin Sakramente gar nicht zustande kommen könnten. Infolgedessen wurden alle schon nach abendländischem Ritus Getauften bei ihrem Übertritte zur orthodoxen Kirche nochmals und bedingungslos getauft.[2] Doch nicht alle Einzelkirchen teilten diese Auffassung des byzantinischen Patriarchen und die von ihm vorgeschriebene Praxis. Die russische Kirche z. B. sah die römische Taufe als gültig an. Nun geschah aber das Unglaubliche: wessen Taufe einmal in St. Petersburg als gültig anerkannt war, der galt damit auch in den Augen des ökumenischen Patriarchates als getauft!![3]

Solche Widersprüche und Unbegreiflichkeiten zu rechtfertigen, erfanden nun die orthodoxen Theologen mit eigentümlichem Scharfsinne die Lehre von der *οἰκονομία*. Danach steht es in dem Belieben und in der Macht der rechtgläubigen morgenländischen Kirche, die Sakramente der Andersgläubigen anzuerkennen oder zu verwerfen und ihnen durch diese Anerkennung oder Verwerfung Gültigkeit oder Ungültigkeit zu verleihen. Bis gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts wußte man in allen christlichen Kirchen des Erdkreises nichts von einer solchen wundertätigen Theorie, welcher die modernen griechischen Theologen die letzte Politur zu geben sich bemühen.[4]

Hinsichtlich der einzelnen Sakramente seien noch folgende Auffassungseigentümlichkeiten mehr oder minder dogmatischer Natur vermerkt. Die Begierdetaufe wird nicht allgemein als vollgültiger Ersatz der Wassertaufe im Falle der Not anerkannt.[5] Der sog. character indelebilis, welchen Taufe, Firmung und Priesterweihe nach abendländischer Auffassung verleihen, hat nach vielen orthodoxen Theologen nur den Wert einer unverbindlichen und unbegründeten theologischen Theorie. Daher können jene Sakramente prinzipiell auch wiederholt werden.[6] Bei der hl. Messe kommt die Verwandlung der Elemente (*μετουσίωσις*) nicht schon durch die Konsekrationsworte, sondern erst durch die Epiklese zustande, d. h. durch das Gebet zum Heiligen Geiste,

[1] Vgl. die von L. Petit bei Mansi, Ampl. collectio concil. XXXVIII 575—634 beigebrachten Aktenstücke. S. zum folgenden auch Echos d'Orient 1908 XI 259 f.

[2] Näheres s. bei Vakant-Mangenot, Dictionaire de théologie catholique III 1432 f. A. Palmieri, La rebaptisation des Latins chez les Grecs, in: Revue de l'Orient chrétien 1902 VII 618; 1903 VIII 111. Echos d'Orient 1898 II 129 f.

[3] C. Charon, Le quinzième centenaire de S. Jean Chrysostome (Rom 1909) 236.

[4] Androutsos, *Δογματική* 300, 308, 332, 391—394. 399. Der Kirchenrechtler A. Christodoulou, *Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου* (Konstantinopel 1896) 407, erklärte offen, daß die Wiedertaufe gegen die abendländische Propaganda gerichtet sei.

[5] Androutsos a. a. O. 327—28.

[6] Die Firmung wird bei reuigen Apostaten wiederholt; vgl. M. Jugie, La reconfirmation des apostats dans l'église gréco-russe, in: Echos d'Orient 1906 IX 65—70. Von den zehn Patriarchen, welche zwischen 1589 und 1700 den Stuhl von Moskau inne hatten, empfingen vier zweimal, und einer, der erste (Job), sogar dreimal die Bischofsweihe; Charon l. c. 237. Androutsos 340 f. sucht neuerdings die Wiederfirmung der Apostaten zur äußeren Zeremonie der Wiederaufnahme in die Kirche abzuschwächen unter dem Widerspruche des Athener Theologieprofessors K. Dyobouniotis, *Ἡ δογματικὴ τοῦ Χ. Ἀνδρούτσου*, Athen 1907, 56.

Brot und Wein in die hl. Eucharistie verwandeln (*μεταβάλλειν*) zu wollen.[1] Der Gebrauch ungesäuerten Brotes seitens der Abendländer streift an Apollinarismus. Solches Brot ist „seelenlos", wie der Christus des Apollinaris. Der Glaube an zwei wahre Naturen in Christus verlangt (seit Photius) die Feier der Liturgie mit gesäuertem Brote.[2] Die Kommunion unter einer Gestalt ist unzulässig. Vollkommene Reue mit dem Vorsatze, sobald als möglich zu beichten, bringt nach vielen nicht den Gnadenstand hervor. Die Lossprechung des Beichtvaters (*λύσις, συγχώρησις*) nimmt auch alle zeitlichen Sündenstrafen hinweg. Die von ihm auferlegte Buße (*ἐπιτίμιον*) hat keinen genugtuenden, sondern nur einen medizinalen und prophylaktischen Charakter.[3] Das Sakrament der Ehe wird nicht von den Brautleuten, sondern von dem Priester gespendet. Im Falle des Ehebruches gilt sie unter Berufung auf Matth. 19, 9 als löslich. Nach neueren Entscheidungen des Heiligsten dirigierenden Synods der Russen auch bei unüberwindlicher Abneigung der Ehegatten, bei unheilbarer Krankheit und Abfall vom orthodoxen Glauben.[4] Der erste Zweck der letzten Ölung ist die Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit. Sie kann jedoch auch Gesunden zur besseren Vorbereitung auf die hl. Kommunion gegeben werden.[5]

Ein buntes Durcheinander von Ansichten weist die Eschatologie der Griechen auf. In diesen Fragen ist sie ganz ihre eigenen Wege gegangen und hat die ziemlich klaren Andeutungen der hl. Schrift sowie die Lehren der Väter, speziell der alexandrinischen (Clemens und Origenes), vollständig beiseite gelassen. Nach ihren heute geltenden Ansichten gibt es zwar ein besonderes Gericht nach dem Tode, welches für immer das Los der Menschen in der Ewigkeit entscheidet. Aber die Guten gelangen nach demselben so wenig schon in den vollkommenen Besitz der Seligkeit und der Anschauung Gottes, wie die Verdammten die volle Schärfe und Schwere der über sie verhängten Strafen verspüren. Uneingeschränkter Genuß der Belohnung, völlige Verhängung der Strafe tritt erst nach dem allgemeinen Gerichte bei dem Weltende ein. Die Seelen der Verstorbenen befinden sich bis dahin zwar in einem Zwischenzustande, in welchem sie weder ihren Gnadenstand erhöhen noch auch Buße tun können. Der Tod hat ihren Seelenzustand verewigt, eine Änderung desselben ist in keiner Weise mehr möglich (*μέση κατάστασις*). Aber es existiert deshalb keineswegs ein Fegfeuer, in welchem sie noch zeitliche Sündenstrafen abzubüßen haben. Das Gebet der hinterbliebenen Angehörigen vermag also den Verstorbenen nicht zu nützen. Als Zeichen des Glaubens, der Gottesliebe und der Tugend vermag es aber seinen Urhebern nützlich zu

[1] Die russische Kirche fordert sogar bei der Bischofsweihe das eidliche Bekenntnis des Glaubens, daß die Konsekration „vor sich gehe durch die Herabkunft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes mittels der bischöflichen oder priesterlichen Epiklese". G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (Freiburg 1908) 89 f. Vgl. auch Charon 231 f. — Kurz hingewiesen sei hier auf die neueste äußerst wichtige Entdeckung, daß sich in der ältesten alexandrinischen Liturgie die Epiklese vor den Wandlungsworten befand, wie schon A. Baumstark, Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato (Rom 1904) vermutet hatte. Vgl. P. de Puniet, Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus, in: Report of the XIXth Eucharistic Congress, held at Westminster (London 1909) 367 ff.

[2] Kattenbusch 419. Vgl. auch Beth 229 f.

[3] Androutsos 384—87. S. auch Echos d'Orient 1906 IX 321 ff.

[4] Echos d'Orient 1905 VIII 25—27. Charon 239 f.

[5] Androutsos 398, 405. Dazu Echos d'Orient 1898 II 195 f.

werden. Auch kann Gottes Güte und erbarmende Milde vielleicht im Hinblicke auf dasselbe einigen Verdammten etwas Gnade angedeihen lassen.[1] Die Heiden und die ohne Taufe gestorbenen Kinder läßt Gott wohl noch zur Kenntnis des Evangeliums gelangen, für welches sie sich dann mit voller Freiheit entscheiden können, um damit zugleich ihr ewiges Los zu bestimmen.[2]

Wenn wir nun auch im vorstehenden vielleicht manche Einzellehren angegeben haben, welche nur von einem kleineren Theologenkreise[3] vorgetragen werden, so dürfte deshalb doch kaum das Gesamturteil anzufechten oder auch nur einzuschränken sein, daß die orthodoxe anatolische Kirche des zwanzigsten Jahrhunderts der abendländischen katholischen Kirche dogmatisch weit entfremdeter ist als die des neunten, elften oder fünfzehnten Säkulums. Anderseits aber muß betont werden, daß dieselbe vom Protestantismus, welchen sie seit den Tagen des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel, des Gegners der Tübinger Theologen, so sehr perhorresziert,[4] doch weit mehr sich hat beeinflussen lassen, als sie selbst es weiß oder doch eingesteht. Deshalb soll und darf allerdings auch nicht in Abrede gestellt werden, daß ihre Berührungspunkte mit dem römisch-katholischen Dogma weit inniger und zahlreicher sind, und daß sie mit diesem sozusagen alle Fundamentalwahrheiten noch festhält, welche den eigentlichen Unterschied und Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus begründen.[5]

Hinsichtlich der dogmatischen Anschauungen der übrigen orientalischen Kirchen können wir uns im folgenden wohl kürzer fassen. Denn einmal stehen sie der Kenntnis und dem Interesse des gesamten Abendlandes entschieden ferner als die orthodoxe Kirche, und dann hat ihre Glaubenslehre im Laufe der Jahrhunderte auch eine weit geringere Entwicklung durchgemacht. Ihre Theologie verfiel alsbald nach der Loslösung von der Großkirche in eine völlige Lethargie, und weil ihre Gebiete in der Folgezeit in den belebenden, anregenden und befruchtenden Weltverkehr nicht eintraten bezw. eintreten konnten, so blieb ihr geistig-religiöses Leben in diesem unglücklichen Zustande der Erstarrung. Der geistige Tod der sie ringsum umgebenden Heidenwelt

[1] Androutsos 408 ff., 419 f., 433 ff. Kattenbusch 327 f. Teilweise ungenau und unrichtig ist die Darstellung der Lehre bei Beth 346 f. Trotz der Eigentümlichkeit der eschatologischen Auffassung wird das Gebet für die Toten bei den Griechen sehr gepflegt. Auch haben sie einen den abendländischen sog. „Gregorianischen Messen" (s. darüber F. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch, 13. Aufl., Paderborn 1906, 447 ff.) parallelen Gebrauch: das sog „Sarantaliturgon", nach welchem an vierzig aufeinander folgenden Tagen die Liturgie für den Verstorbenen gefeiert wird. Vgl. auch Max, Prinz von Sachsen, Praelectiones de liturgiis orientalibus (Freiburg 1908) I 80, 85 f.

[2] K. Dyobouniotis, Ἡ μέση κατάστασις τῶν ψυχῶν (Athen 1904).

[3] Als Sonderansichten Androutsos' seien hier noch kurz notiert: die üblichen Gottesbeweise haben keine objektive Beweiskraft (S. 37). Adam empfing nicht die heiligmachende Gnade im vollen Sinne, er entbehrte der Gotteskindschaft und des von Christus uns geschenkten geistigen Lebens (S. 141). Die sog. dona praeternaturalia gehörten zur menschlichen Natur, ebenso der Tod. Dieser ist keine Strafe; denn die Unsterblichkeit sollte Adam nur im Falle der Erprobung als Lohn erhalten (S. 163 f.). Hinsichtlich der Gnadenlehre spricht Balanos (a. a. O. 694 ff.) eigentümliche Sätze aus.

[4] Vgl. M. Buchberger, Kirchliches Handlexikon II 43 s. v. Jeremias II.

[5] Zum vorstehenden vgl. auch P. de Meester, Etudes sur la théologie orthodoxe, in: Revue Bénédictine 1906 XXIII 45 ff., 232 ff. Über das literarisch-dogmatische Leben der älteren griechischen Kirche s. H. Gelzer, Die politische und kirchliche Stellung von Byzanz, in: Verhandlungen der 33. Philologenversammlung (Leipzig 1879) 32—55; der byzantinischen Zeit Krumbacher a. a. O. 37—218.

mußte denselben ihrem Empfinden weniger unangenehm erscheinen lassen, sie fühlten sich ganz wohl in diesem gleichartigen Milieu. In sich selbst trugen sie daher um so weniger Trieb und Kraft zu geistigem Aufschwunge, religiös-literarischer Erhebung und dogmatischer Entfaltung. Darin zeigte sich eben der Fluch des Schismas und die Erfüllung jenes Herrenwortes (Joh. 15, 6), welches jeglicher Trennung von der christlichen Einheit Verwelken und Untergang angedroht hatte. Diese Strafe hat bis jetzt jedes Jahrhundert noch sanktioniert.

Dies zeigt sich am deutlichsten bei den am tiefsten von allen orientalischen christlichen Gemeinschaften stehenden Kirchen der Kopten und Abessinier. Beide haben zwar die Hauptwahrheiten des Christentums wenn auch in monophysitischer Entstellung bis heute bewahrt, doch treten dieselben hinter einem kraß ausgeprägten Aberglauben und jüdischen Glaubensvorstellungen stark zurück.[1] In der Neuzeit traten in Abessinien einige dogmatische Kontroversen hervor. Manche nahmen eine dritte Geburt Christi durch seine Salbung mit dem Heiligen Geiste bei der Taufe im Jordan an. Andere behaupteten, wegen der vergotteten Menschheit Christi müsse Maria gleich ihrem Sohne göttlich verehrt werden. Auch sei sie gleich ihm für die Sünde anderer gestorben.[2] Zur Hl. Schrift rechnen die Abessinier auch die sog. Apostolischen Kanones und andere nichtkanonische Bücher. Die sieben Sakramente nehmen sie an, doch gilt ihnen das Band der Ehe als löslich. Hinsichtlich des Ursprunges der menschlichen Seelen vertreten sie den sog. Traduzianismus, wonach die Seele des Kindes im Akte der Zeugung aus den Seelen der Eltern emaniert. Jüdische Speise- und Reinigungsvorschriften halten sie noch für verbindlich und teilen damit die Anschauungen der Kopten von der Gleichwertigkeit des Alten und Neuen Bundes.[3] Entsprechend ihrer Einteilung der Krankheiten in solche des Leibes, der Seele (Sünde) und des Gemütes (Trübsal), wenden letztere die hl. Ölung bei allen mit irgendeiner dieser Arten Behafteten an, also auch bei Pönitenten, Betrübten usw. Ja sie nehmen sogar Salbungen mit dem Krankenöle vor, um das Eingehen des bösen Geistes in einen Menschen zu verhindern.[1]

[1] Von besonderem Einflusse ist hier die Kirchenordnung des Königs Zara Jakob (1434—1468) geworden, welcher 1442 zu Florenz eine Union mit der römischen Kirche — allerdings nur für kurze Zeit — geschlossen hatte. Vgl. darüber A. Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a Jakob, in: Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1884, phil.-hist. Klasse II 1—79.

[2] Magazin für neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaft Basel 1834, 286.

[3] Kirchenlexikon I² 71. W. Werner, Lehre und Geschichte der abessinischen Kirche, in: Zeitschrift für die gesamte kath. Theologie 1852, 354 ff. Weitere Literatur bei Kattenbusch 218 f. Über das Glaubensleben der Abessinier Ausführliches bei E. A. Münzenberger, Abessinien und seine Bedeutung für unsere Zeit (hrsg. von J. Spillmann, Freiburg 1892) 61 f., 107 ff., 119 ff.

[4] Kirchenlexikon VII² 1011. H. Denzinger, Ritus Orientalium (Würzburg 1863) I 189. Beth 414 ff. bietet recht gute neuere Beobachtungen. Schade, daß sein protestantischer Standpunkt so aufdringlich hervortritt. — Die bei den Abessiniern, kaum aber noch bei den Kopten, übliche Beschneidung ist wohl mehr als Landessitte, denn als religiöser Gebrauch anzusehen. Ein Dekret des S. Ufficio vom 22. Aug. 1637, bestätigt am 20. Jan. 1666, verwarf sie. — Über die äußere Abhängigkeit der abessinischen von der koptischen Kirche s. Echos d'Orient 1907 X 138 f. Silbernagl-Schnitzer, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients (Regensburg 1904) 295 f.

Ein ähnliches Bild religiöser Stagnation wie die Nachkommen der Ureinwohner Ägyptens[1] und des Landes Habesch bieten, wenn auch ohne das Beiwerk des Aberglaubens und jüdischer Satzungen, die schismatischen Syrer. Nach Jakob Baradaï, dem im sechsten Jahrhunderte wirkenden erfolgreichen Erneuerer ihres Kirchenwesens,[2] werden sie auch Jakobiten genannt. Sie sind bis auf den heutigen Tag der im fünften Säkulum angenommenen monophysitischen Irrlehre treu geblieben, wenn sie auch nichts mit Eutyches gemein haben wollen und ihn sogar als Ketzer verdammen. Von einer Entwicklung des Dogmas kann bei ihnen ebensowenig wie bei den Kopten, mit denen sie stets in Verbindung geblieben sind, die Rede sein. Theologische Spekulation blieb ihnen seit dem Schisma fremd. Nicht einmal zu einer vollständigen Verarbeitung und systematischen Darstellung ihrer religiösen Anschauungen haben sie sich durchgerungen, über die denn auch heute nicht einmal die Bischöfe und Gelehrten wissenschaftlich befriedigende Rechenschaft abzulegen vermögen. Das Fehlen der Predigt und der religiösen Unterweisung der Gemeinden fördert und befestigt nicht unwesentlich diese starre dogmatische Genügsamkeit und Verschwommenheit, der geistige Tiefstand des Volkes aber empfindet bei seinem echt orientalischen trägen Beharrungsvermögen gar nicht mehr die Unsicherheit und Haltlosigkeit seiner Glaubenslehre. Ein inhaltsreiches und scharfumrissenes Bild der religiösen Anschauungen der Jakobiten läßt sich daher gar nicht entwerfen. Wir müssen uns begnügen, zu sagen: Neben den monophysitischen Irrlehren in der Christologie vertreten sie den Ausgang des Heiligen Geistes nur aus dem Vater. Sie leugnen die Existenz des Fegfeuers und glauben, daß die Seligen erst nach dem allgemeinen Gerichte in den Himmel eingehen, — Sonderanschauungen, welche wohl auf griechischem Boden[3] gewachsen und herübergenommen sein dürften. Die Siebenzahl der Sakramente ist ihnen bekannt. Ihr Symbolum ist das Nicaeno-Constantinopolitanum.[4]

Auch die an sich intelligenten, regsamen und gebildeten Armenier haben seit dem fünften Jahrhundert dogmatische Arbeit nicht mehr geleistet. Zwar haben sie sich hinsichtlich der Verbreitung von Religiosität durch Katechismen, Kalender, Erbauungsschriften usw. mit Erfolg große Mühe gegeben, aber an eine Entfaltung, an eine geistige Zergliederung und tiefe Erfassung der Lehre haben sie sich niemals herangemacht. Die alte Grundlage ihres Glaubens, die drei ersten allgemeinen Konzilien, ist stets gewahrt geblieben. Darüber hinaus hat sich ihr theologisches Denken und Grübeln eigentlich nie erstreckt. Alles, was sich mit Hilfe dieser drei ökumenischen Synoden nicht bestimmen läßt, bleibt der armenischen Kirche heute noch als irrelevant unentschieden.

---

[1] Der Name Kopte lautet arabisch Qobt. Dies ist eine fehlerhafte Aussprache für Qibt, enthalten in Αἴ-γυπτ-ος. Beth 127 verweist noch auf einen Zusammenhang mit der heutigen Stadt Kuft, dem alten Karawanenknotenpunkte und Zentrum des Landes. Ob mit Recht?

[2] Über ihn s. H. G. Kleyn, Jacobus Baradeiis, De Stichter der syrische monophysietische Kerk (Leiden 1882).

[3] Vgl. darüber Kattenbusch 222 ff.

[4] Zum Ganzen Revue de l'Orient chrétien 1905 X 113—34. Dagegen Acta Sanct. ed. Bolland. Iun. V 107*—56* und Kirchenlexikon XI² 1127. Silbernagl-Schnitzer 312. — Nicht einmal Männer wie Dionysius Bar Salibi († 1171) und Gregor Abu'l-Faradsch Barhebraeus († 1264) hatten das Volk für längere Zeit zu heben vermocht.

In diesen Fragen hat dann die Spekulation und Subjektivität des Einzelnen volle Freiheit und uneingeschränkten Spielraum. Die armenischen Grunddogmen sind Trinität und Inkarnation. Hinsichtlich der Sakramente ist man bis heute in Schwankung. Die ursprüngliche Siebenzahl ist bei einem Teile der Gläubigen der Fünfzahl gewichen, indem Krankenölung und Ehe nicht als solche anerkannt werden. Die letzte Ölung wird nämlich nie an Kranke erteilt, sondern nur an verstorbene[1] Kleriker. Mit deren Leiche wird eine Prozession an sieben Stationen vorüber zur Kirche veranstaltet, woselbst dann die Salbung mit dem Myron erfolgt. Eine Ohrenbeichte ist nicht in Übung. Die Buße besteht vielmehr in einer allgemeinen Erklärung und Anklage des Pönitenten als Sünder und zwar vor dem Empfange der hl. Kommunion sowie in der daraufhin erfolgenden Lossprechung.[2] Das Symbol der Armenier hat eine besondere Färbung und Fassung.[3]

In den zuletzt genannten Punkten und Gebräuchen zeigt sich deutlich der enge Zusammenhang zwischen der armenischen Kirche und der ihr auch geographisch nahegelegenen nestorianischen.[1] Denn die **Nestorianer** kennen ebenfalls kein Fegfeuer, keine Ohrenbeichte, und wenn sie auch sieben Sakramente aufzählen, so haben sie doch zumeist an die Stelle der Buße und letzten Ölung zwei andere gesetzt. Überhaupt ist ihre Sakramentenlehre sehr schwankend und unbestimmt, was allerdings angesichts ihres frühen Ausscheidens aus der Großkirche (wohl schon vor Nestorius) nicht befremden kann. In Christus nehmen sie zwar zwei Naturen und zwei Personen an, doch wollen sie Nestorius von Konstantinopel nicht als ihren Stifter anerkennen. Nicht sie seien seiner Lehre, sondern er sei der ihrigen gefolgt. Der allerseligsten Jungfrau erkennen sie nur die Bezeichnung „Christusgebärerin" (*Χριστοτόκος*) zu. Auch gebrauchen sie keine Bilder in ihren Gotteshäusern außer demjenigen Christi und des Kreuzes.[5]

Vergleicht man, wenn auch nur in kurzem Überblicke, die im vorstehenden besprochenen schismatischen Kirchengemeinschaften des Orients, so

---

[1] Ein ähnlicher Brauch findet sich bei den Kopten. Auch diese salben die Toten, aber nicht mit dem eigentlichen Krankenöle, sondern nur mit dem Öle, welches aus den vor Heiligenbildern brennenden Lampen entnommen ist; vgl. Denzinger a. a. O. I 189. Beth 418 unterläuft wohl eine Verwechslung.

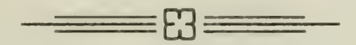
[2] Beth 398 ff. Vacant-Mangenot, Dictionaire I 1888—1968 (wohl zurzeit die beste Darstellung der armenischen kirchlichen Verhältnisse). M. Abeghian, Der armenische Volksglaube (Jenaer phil. Dissertation 1899). Für die ältere Zeit s. S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien (Freiburg 1903). Vgl. auch H. Gelzer, in: Herzog-Haucks Realenzyklopädie für prot. Theologie II³ 63—92.

[3] Bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (2. Aufl., 1877) § 70. Dazu F. J. A. Hort, Two Dissertations (Cambridge 1876) 116 ff. Die Formel reicht vielleicht ins vierte Jahrhundert zurück.

[4] Daß Armenien in seinem Buchschmucke auf direktem Wege von Persien abhängig wurde, hat unlängst gezeigt J. Strzygowski, Kleinarmenische Miniaturmalerei, in: Atlas zum Katalog der armenischen Handschriften (Königl. Universitätsbibliothek, Tübingen 1907, Veröffentlichungen I).

[5] F. X. Funk im Kirchenlexikon IX² 177 ff. Kattenbusch 226 ff. J. Labourt, Notes sur les schismes de l'église nestorienne du XVIe au XIXe siècle, in: Journal Asiatique 1908 I 227—35. — Über die bis zum Jahre 1665 nestorianisch, dann aber monophysitisch gesinnten Thomaschristen an der Malabarküste s. W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen (Gütersloh 1877). Silbernagl-Schnitzer 317 ff. — Auch die Nestorianer haben, gleich den Armeniern, ein besonderes Symbolum. Es wurde erstmals veröffentlicht von C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols (Christiania 1866) I 116 ff.

erscheinen sie ebenso verschieden an dogmatischem Gehalte wie an Zahl und innerer Kraft. Mit Ausnahme der griechisch-orthodoxen, welche in einzelnen Punkten Auffassungen des abendländischen Protestantismus auf sich hat einwirken lassen, sind sie sozusagen vollständig in jener dogmatischen Denkweise und Stimmung geblieben, in welcher sie sich einst von der Hauptkirche getrennt hatten. Wie versteinerte Gebilde und Ruinen einer längst untergegangenen Zeit ragen sie so in die Gegenwart hinein. Sie hatten alle ein eigentümliches Geschick. Von dem Rebstocke der Gotteskirche empfingen sie lebenspendenden Saft und gelangten so zu Fortschritt und gedeihlicher Entwicklung. Da trennten sie sich, ihr Interesse mißverstehend und ihre Eigenkraft überschätzend, von der Quelle ihres Lebens und hemmten damit ihre weitere Entfaltung. Gott der Herr aber ließ sie trotz der mangelnden Lebenszufuhr nicht alsbald und völlig zugrunde gehen. Er ließ sie vielmehr in einem unfertigen und unausgereiften, fast erstarrten und einer reicheren Lebensführung unfähigen Zustande fortbestehen. Dieser sollte alle diejenigen schrecken, welche die herrlich entwickelte und kraftstrotzende Gestalt der wahren Kirche geschaut und getrunken haben von dem beseligenden Tranke ihrer Wahrheit. Er sollte zugleich zeigen, daß ein langdauerndes armseliges und krüppelhaftes Leben unter Umständen eine härtere Strafe sei als alsbaldiger Untergang und Tod.



Sabatier, sein Itala-Sammelwerk und dessen Neubearbeitung.

Von Pfarrer Jos. Denk, München.

In den Jahren 1743—49 erschien in Reims, der ehemaligen Krönungsstadt der französischen Könige, ein Riesenwerk gelehrter Forschung und des echten, sprichwörtlichen Benediktinerfleißes, gigantisch in seinem Folioformat, ebenso großartig in seinem Plan wie in seiner Ausführung. Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Italica betitelte sich das Werk und an seiner Stirnseite trug es in schlichter, monumentaler Größe den Namen seines Schöpfers: Opera et studio D. Petri Sabatier. Einige

Lebensdaten

dieses phänomenalen Gelehrten dürften den geehrten Lesern von „Theologie und Glaube" nicht unlieb sein. Pierre Sabatier, geboren zu Poitiers 1682, legte am 30. Juni 1700 im Benediktinerkloster Saint-Faron zu Meaux die feierlichen Gelübde ab, wurde zwei Jahre später in die durch ihre Gelehrtenrepublik weltberühmte Benediktinerabtei Saint-Germain des Prés bei Paris an die Seite Ruinarts und Massuets berufen zur Mitarbeit an den Benediktinerannalen, bis er nach geraumer Zeit vom Generalobern der Maurinerkongregation beauftragt wurde zur l'édition de l'ancienne version Italique (Lettre de D. Sabatier à D. Calmet).

Nach 20jähriger, intensiver Arbeit traf Sabatier ein schwerer, selbstverschuldeter Schlag. Gegner der Bulle Unigenitus wie die meisten seiner Ordensgenossen, mußte er Paris verlassen und, des Jansenismus verdächtig, 1727 seinen unfreiwilligen Aufenthalt in St. Nicaise zu Reims nehmen. Dieser

Domizilwechsel, weit entfernt seinen Arbeitseifer zu lähmen, bot ihm willkommene Gelegenheit, die dortigen Klosterbibliotheken für sein Werk emsigst auszunützen. Dank der Munifizenz des Duc d'Orléans, der sich unähnlich seinem Vater mit dem Studium der hl. Schrift beschäftigte, konnte der Druck 15. Februar 1737 beginnen; der zweite Band war fast vollendet, als Sabatier lebensgefährlich erkrankte. Sein auferbaulicher Tod erfolgte zu St. Nicaise am 22. März 1742. Noch stand der dritte Band, der das Neue Testament enthalten sollte, aus, und Sabatier war es unter den heftigsten Körperschmerzen ein wahres Herzensbedürfnis, die Obsorge für die Vollendung des Riesenwerkes seinen Ordensobern und seinen Mitbrüdern dringend ans Herz zu legen. Nach vielen Schwierigkeiten war der Druck des dritten Bandes am 5. Mai 1749 vollendet. Das ganze Werk, anfänglich so wenig begehrt, hatte einen ungeheuren Erfolg. Die Auflage von 1000 Exemplaren à 100 Livres = ca. 100 Mk. war rasch vergriffen, und bereits 1751 erschien bei Didot in Paris ein Nachdruck à 250 Livres. (Nach Mangenot in der Revue des sciences ecclésiastiques 1888.)

Tendenz seines Werkes.

Unentschieden ist noch immer die Frage, ob zur Zeit des hl. Hieronymus nur eine oder mehrere, selbständige lateinische Bibelübersetzungen existierten. Sabatier hatte bei seinem grandiosen Sammelwerk eingestandenermaßen die Absicht, diese eine vorhieronymianische Übersetzung zu finden und in ihrer ursprünglichen Fassung wiederherzustellen. Aber diese Theorie beeinträchtigte keineswegs die Nützlichkeit seiner eminenten Arbeit. Das bezeugte ihm auch Bentley, der sich auf das lebhafteste für das Zustandekommen des Werkes interessierte. „Vos vero utcumque de his iudicatis, inceptum opus strenue exsequimini: nihil enim de vestrae editionis utilitate pretioque decedet, sive unius Italae sive variarum interpretationum leipsana protulisse videatur." In diesem Werke nun trug er mit staunenswertem Fleiße die Trümmer der lateinischen Bibelübersetzungen aus Handschriften, vor allem aber aus den Werken der Väter zusammen, indem er neben die Vulgata, wo er es konnte, den vorhieronymianischen Text einer Handschrift, darunter aber die Zitate der Väter und Varianten aus Handschriften stellte. (Nach Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1899.)

Mit diesem Werk, fährt Corssen fort, ist eine Grundlage für die Forschung geschaffen, für deren Erneuerung die Stunde wohl noch lange nicht geschlagen hat, und Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament, Göttingen 1909, Seite 127, charakterisiert den Sabatier kurz und bündig als „älteres Hauptwerk der Italatextveröffentlichungen, noch immer nicht ersetzt, namentlich nicht für das Alte Testament".

Notwendigkeit einer Neubearbeitung.

Dezennienlange Lektüre aller Kirchenväter bis Isidor von Sevilla und darüber hinaus, wie sie Migne in seiner Series PL. in den ersten hundert Bänden abgedruckt hat, genaue Durchforschung sämtlicher selbständiger Italatexte des Alten und Neuen Testamentes, wie sie der Thesaurus-Index Seite 58—60 verzeichnet, und eine eingehende, kritische Prüfung des bei allen Mängeln doch unvergleichlichen Sabatierwerkes in Tausenden von Arbeits-

stunden, dazu die wiederholte Beobachtung, wie die so wertvollen, textkritischen und exegetischen Notizen eines hl. Hilarius und Ambrosius, Hieronymus und Augustin und so vieler anderer ganz unbenützt in den Werken dieser Geistes- und Kirchenfürsten verborgen liegen, alle diese Momente bestimmten mich, in Herders Biblischer Zeitschrift Bd. VI (1908) zwei Aufsätze erscheinen zu lassen, von denen der eine sich mit „Burkitts These: Itala Augustini = Vulgata Hieronymi – eine textkritische Unmöglichkeit" beschäftigt, der andere „Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle" betitelt ist. Die Quintessenz des ersten Aufsatzes zeigt klipp und klar den Irrtum Burkitts; denn Augustin schreibt im Jahre 427, also vor nahezu 1500 Jahren, in den Retractationes II 37 „ceremoniae, quod nomen non est in usu sanctarum litterarum". Also die altlateinischen Bibelübersetzungen, Augustins Itala voran, kennen und haben ceremoniae nicht in ihrem Wortschatze, während es Hieronymus 61 mal gebraucht. Tertullian allerdings muß es in seiner afrikanischen Bibelübersetzung gehabt haben; denn in seinen Bibelzitaten aus den Propheten begegnen wir dem Worte 5 mal. Doch ein stringenter Beweis für eine ursprüngliche Vielheit der Italafassungen im weitesten Sinne, wenn solche Wortunterschiede gemacht werden! Solche und ähnliche Binsenwahrheiten werden sich in den Prolegomena der Neubearbeitung zu Dutzenden mit Hunderten von Belegen finden.

Eine Forderung in meinem zweiten Aufsatze: „Alle Stellen, übersichtlich gruppiert, die sich durch ihre Zitierweise oder durch ihre auffallenden Titel vom gewöhnlichen Gebrauch unterscheiden, gehören in die Prolegomena des neuen Sabatier" hat das uneingeschränkte Lob Prof. Eb. Nestles gefunden, der auf dem Gebiete der Bibelforschung eine Auktorität ersten Ranges und ein unbestechlicher Kritiker ist. Ich übergehe das Detail des allegierten Aufsatzes; die Biblische Zeitschrift ist doch jedem Theologen zugänglich.

Mehr wird die Leser die

Einteilung des Riesenstoffes

interessieren. Drei Bände in Großquart-Format und Druck des Thesaurus linguae Latinae, der Band à 100 Bogen = 1600 Oktavseiten; je die linke Seite dreispaltig, enthaltend den griechischen Text nach Swete, Tischendorf und Nestle, Augustins Itala nach der (z. Z. besten) Maurinerausgabe, ohne das Wiener Corpus zu ignorieren, endlich die authentische Vulgata-Ausgabe (Sixtina-Clementina) des römischen Stuhles in der über alles Lob erhabenen, gewissenhaften Edition von P. M. Hetzenauer (1906). Vis-à-vis, auf der rechten Seite, wo nötig in extenso oder in Zusammenfassungen, wenn sich das Zitat bei fünf oder sechs Autoren gleichlautend wiederholt, selbstverständlich in historischer Ordnung, die sogenannten Testes. Zu diesen zählen alle selbständigen Italatexte wie Ambrosianus, Lugdunensis, Monacensis, Vindobonensis des Alten Testamentes und die Codices a—w des Neuen Testamentes. Diese stehen immer an erster Stelle, ihnen reihen sich an die Bibelzitate aller Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bis Isidor Hispalensis oder noch besser Beda Venerabilis, auf den P. Denifle schon in seinen Aufsätzen über die Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts im vierten Bande des Archivs für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1888 Seite 479 als einer überaus reichen Italaquelle ausdrücklich aufmerksam gemacht, die aber Sabatier nicht berücksichtigt hat. (Anm. 2.)

Für den verhältnismäßig seltenen Fall, daß Augustin versagen sollte (nach P. de Lagardes Zählung 13 276 alttestamentliche Zitate und 29 540 neutestamentliche), wird der fehlende Bibelvers in erster Linie den ältesten Italahandschriften des 4.–5. Jahrhunderts entnommen, in zweiter Linie den ältesten Kirchenvätern wie Ambrosius, Hilarius, Lucifer, eventuell Hieronymus, also der sogenannten europäischen Gruppe; die afrikanische Italafassung figuriert nur in den Testes.

Die textkritischen Varianten stehen immer bei ihren Textworten in Klammern, ebenso orthographische Varianten aus der Zeit des Autors; dagegen haben orthographische Varianten aus der Zeit des oder der Schreiber, dann Schreibfehler (Hör- oder Lesefehler) in Gruppen übersichtlich geordnet, ihren Platz im Separatbande unter einem bestimmten Paragraphen.

Es ist begründete Aussicht, daß sämtliche Bibelzitate mit den maßgebenden ältesten Handschriften der selbständigen Italatexte und Kirchenautoren aufs sorgfältigste vor dem Drucke kollationiert werden. Für die Abkürzung der Autornamen und Schrifttitel ist der Thesaurus-Index maßgebend, ohne daß ich mich sklavisch daran binde.

Der neue Sabatier wird das Zitatenmaterial in absoluter Vollständigkeit bringen und in dieser Beziehung die allerstrengste Kritik befriedigen. Zur Ausarbeitung des Werkes steht über eine halbe Million Zettel, ca. eine Million Bibelbelege enthaltend, zur Verfügung. Dieses Zitatenmaterial ist nicht aus den Indices (und wären sie auch die besten), sondern selbständig von mir aus den Texten, unter steter Kontrolle nach den Handschriften (wie früher bemerkt) aufs genaueste erhoben.

Um jeder kleinlichen oder unfairen Kritik von vornherein zu begegnen, bürge ich für die exakteste Vollständigkeit mit meiner wissenschaftlichen Ehre und mit meinem priesterlichen Ehrenwort dafür, daß ich mir per fraudem (vielleicht durch Abschreiben oder Verschweigen fremder Leistungen) meine eigene Arbeit in keiner Weise erleichtere.

Zu diesen drei Textbänden kommt noch ein dünnerer Separatband, der zu jedem benutzbar, die Prolegomena in ca. 100 Paragraphen enthält und einen vollständigen Wortindex der sämtlichen Italafassungen, vielleicht in konkordanzartiger Form, so daß jeder Neufund auf Italagebiet (und wenn die Zeichen nicht trügen, stehen wir noch vor namhaften, überraschenden Bereicherungen) und in bisher verschollenen Vätertexten sofort als solcher erkannt und entsprechend gebucht werden kann.

In fünf, spätestens sieben Jahren (also 1910 mit 1916) würde der neue Sabatier Deo adiuvante (und das soll keine banale Phrase sein) fix und fertig der wissenschaftlichen Welt zur Kritik und Benützung vorliegen.

Tendenz meiner Neubearbeitung.

Im Gegensatz zu Sabatier halte ich an der ursprünglichen Vielheit der altlateinischen Bibelübersetzungen fest, glaube und habe es seinerzeit zu beweisen, daß Itala bei Augustin kein Phantom, sondern eine sehr reale Größe ist, und bin der unbeirrten Überzeugung, daß die Vulgata Hieronymi, die der große Gelehrte im Auftrage und nach detaillierter Weisung des Papstes Damasus geschaffen hat, für das Alte Testament eine stärker, für das Neue Testament eine schwächer retouchierte Itala ist, deren Heimat wir nicht im

prokonsularischen Afrika, auch nicht in Mailands Kirchenprovinz, sondern einzig und allein im römischen Sprengel, am Sitze der Apostelfürsten Petrus und Paulus, zu suchen haben und sicher finden werden. Auch hier wird sich erfüllen: Ubi Petrus, ibi Ecclesia.

Zur gefälligen Beachtung. Vorstehendes wurde zum Teil verwertet in dem Vortrage, den Professor Weyman auf der heurigen Generalversammlung der Görresgesellschaft in Regensburg über die vom Unterzeichneten geplante Neuausgabe der altlateinischen Bibel gehalten hat. Während Weyman seinen Vortrag in den Historisch-politischen Blättern zum Abdruck bringt, hat er mir bereitwilligst zugestanden, meine Notizen anderweitig zu veröffentlichen. Mit gütiger Erlaubnis hochverehrlicher Redaktion darf ich es in „Theologie und Glaube" tun. J. D.

Beiträge zur Hagiologie.

Nach orientalischen Quellen.

Von Divisionspfarrer Dr. H. Goussen, Düsseldorf a. Rh.

I.

Die ältesten Akten über die hl. Afra.

§ 1.

Über die Gesamtakten der hl. Afra († unter Diokletian etwa 304) hat schon Tillemont im V. Bande seiner „Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des VI premiers siècles, Paris 1698, p. 609, Note XXIV „Sur les actes de Ste. Afre" gewissenhaft alles zusammengetragen und geprüft, was für und gegen deren Echtheit gesagt werden kann und gesagt werden muß. Demgemäß ist der erste Teil, die Narcissus- und Konversionsgeschichte, auf jeden Fall ganz unecht, und der zweite Teil, die eigentliche Passion, ist von ungeschickter Hand überarbeitet. Ein Brief der Augsburger Kirche vom Jahre 1087 an Berengar (s. Tillemont l. c. p. 610) beweist, daß man dort mit dem, was man über die hl. Afra hatte, d. h. den bekannten Gesamtakten, bereits damals wenig zufrieden war. Eine kritische Ausgabe der Passion dieser Martyrerin bot dann Ruinart in seinen bekannten „Acta martyrum sincera", vgl. die Regensburger Ausgabe, 1859, p. 482–85.

Ruinart hält die Passion der Heiligen für „ex Actis publicis concinnatam". Das ist jedenfalls zu weit gegangen; allein man kann unbedenklich zugeben, daß sie nach einer alten und guten Vorlage komponiert ist, eine Vorlage, die sich, wie gezeigt werden wird, bis auf den heutigen Tag erhalten hat. So behält denn in der unlängst entbrannten Afrakontroverse das besonnene Urteil Duchesnes recht gegen die polternde Hyperkritik eines Krusch; vgl. dessen „Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquorum aliquot", Hannover 1896, und „St. Afralegende" in N. Archiv d. Gesellschaft f. älteste deutsche Geschichtskunde XXIV, 1898, S. 287–337, und dawider Duchesne in Bulletin critique, 1897, p. 304 u. 305, sowie Duchesne, La passion de Ste. Afra in Anal. Bolland. 1898, pp. 433–37. Eine neue kritische Ausgabe (nach Ruinart) von der Passio sanctae Afrae

martyris Augustanae von Vielhaber steht in den Anal. Bolland. 1907 pp. 59–61.

Altarmenische Martyrien- und Homiliensammlungen („Djarentirs") sind es, die uns seltsamerweise die ältesten Akten der berühmten Augsburger Martyrerin bewahrt haben, während die Synaxarien und Kalendarien jener Kirche nicht einmal den Namen unserer Heiligen kennen. Der armenische Text dieser alten Akten, die ursprünglich aus dem Griechischen übersetzt sein müssen, – Afra heißt da z. B. Afras vom griechischen Genetiv der ursprünglichen Überschrift –, wurde von den Mechitharisten auf San Lazzaro in dem Werke „Leben und Martyrien der Heiligen",[1] Bd. I, Venedig 1874, S. 146–48, veröffentlicht. Folgendes ist eine möglichst wortgetreue Übersetzung davon:

§ 2.

Martyrium der heiligen Afra.

In einer Stadt, deren Name Augsburg (Augusta) war, befahl der Präses, die Christen zu ergreifen und herbeizuführen, damit sie den schmutzigen Götzen opferten. Und auf ihrem Wege ergriffen die Häscher ein Hurenweib vom Markte und führten sie zum Präses, während er den Göttern opferte. Und da der Präses sie sah, wollte er sie zuerst mit schmeichelnden Worten dazu bringen, daß sie opfere. Doch das Weib kam der Aufforderung nicht nach, sondern sprach mit Freimut: Ich bin Christin. Und da der Richter sah, daß sie die Befehle des Kaisers verachtete, spricht er zu ihr: Welches ist dein Name? Und sie sagt: Ich bin Christin und mein Name ist Afra. Der Richter sagt: Welches Standes bist du? Afra sprach: Ich bin schlechten Standes wegen meiner unreinen Werke, aber dennoch bin ich eine Freie. Der Richter spricht: Welcher Art ist dein Leben? Afra sagte: Von satanischem Werk; vordem Dirne. Nun aber durch Christi Gnade, die in mir aufgegangen ist, bin ich zur Vernunft gekommen. Der Richter sagt: Nun wohl, weil du zur Vernunft gekommen bist, komm, opfere den gütigen Göttern gemäß dem Befehle der Kaiser! Afra sprach: Es gibt nichts Obszöneres als eure Götter. Denn wenn ich früher das Schimpfliche trieb, schaute ich auf die Schamlosigkeit, die bei ihnen gefunden wird. Dieweil sie nun Komplicen obszöner Werke sind, wandte ich mich von ihnen ab und eilte zu meinem keuschen Lehrer Christus hin, der die Wurzeln der Sünden ausreißt. Denn ich hörte von ihm: „Wer ein Weib anschaut in Begier nach ihr, hat bereits im Herzen mit ihr Ehebruch getrieben" (Matth. 5, 28).

Der Richter spricht: Komm, opfere den Göttern, damit ich dich nicht wegen deines Blasphemierens schlimmer Tortur unterwerfen und dich so mit Zerstörung deines Jugendreizes um das süße Leben bringen muß. Afra sagte: Ich glaube an Christus, der wegen seiner großen Menschenliebe auf mich

---

[1] Vgl. Conybeare, The armenian Apology and Acts of Apollonius and other monuments of early Christianity, London 1896. Conybeare bietet die Übersetzung von 11 Stücken aus dem Armenischen, doch ist die Auswahl wenig glücklich getroffen. S. 221 bemerkt er in einer Note zu den von ihm übersetzten Akten des hl. Theodor Stratelates: „His Acts — die des hl. Theodor Tiro — are not, so far as I know, preserved in Armenian." Und doch stehen sie in der betreffenden armenischen Sammlung kurz vorher, nämlich I, S. 545—49. Diese armenische Rezension ist die beste, die wir von diesen Akten haben; Delehaye hat sie in seinem Werke „Les légendes grecques des Saints militaires", Paris 1904, leider nicht gekannt. Dazu liegen noch zwei andere Theodorstücke armenisch gedruckt vor.

schaute, daß er meinem Körper Standhaftigkeit gegen deine Folter verleihe, damit ich durch gute Werke meinen Schmutz ausfülle. Denn durch schmutzige Werke stieß ich Gott zurück und betrübte ich die Engel des Himmels. Also befiehl, meinen Leib um Christi willen zu foltern, damit ich Gott versöhne und die Scharen der Engel erfreue. Denn ich hörte vom Herrn, der sagte: „Amen, ich sage euch, daß Freude sein soll vor Gott und seinen Engeln wegen eines Sünders, der Buße tun wird" (Luk. 15, 7). Und als der Richter dies vernahm, sagte er: Bearbeitet das Gesicht der da kräftig mit Backenstreichen und sprecht (dabei): „Widersetze dich nicht den Befehlen des Kaisers!" Und sie schlugen sie heftig. Und es weinte die ganze Menge, und unter Tränen sagten sie: Du richtest ungerecht und* gegen das Gesetz, und die Schönheit unserer Stadt traktierst du mit Backenstreichen (Var.* handelst gegen das Gesetz, die Schönheit unserer Stadt richtest du zugrunde). Und der Richter sprach verwundert: Warum widersetzt ihr euch den Befehlen der Kaiser? Und die Menge schrie und sagte: Wir bitten dich, zerstöre nicht ihren Liebreiz.

Der Richter sprach: Siehst du, Afra, wie die ganze Stadt deinetwegen weint, so sehr lieben sie dich. Afra sagte: Wegen meiner vielen Unzucht waren die Söhne des Teufels, die meine Komplicen waren, in Freude, während die Engel sich betrübten ob meiner schmutzigen Werke; jetzt weinen jene, während die Engel im Himmel jubeln wegen meines Glaubens an Gott und meiner guten Werke. Nun wohl, was immer du tun willst, tue alsbald, bin ich doch Christin. Denn es ist geschrieben: „Götter, die Himmel und Erde nicht gemacht haben, sollen zugrunde gehen!" (Jer. 10, 11). Der Richter sprach: O du Unverschämte, komm, opfere den Göttern, wo nicht, so schwöre ich beim Sieg und beim Glück des Kaisers und aller Götter: Ganz allmählich durch Feuer reibe ich dich auf zum warnenden Beispiel für die Christen! Afra sagte: Ich beschwöre dich bei deinem Kaiser, daß du meinen Leib zu verbrennen befehlest, dieweil ich ihn durch Unzucht besudelt und durch Sünden befleckt habe. Wie Eisen (Var. eine Bildsäule), das (die) uralt und rostig geworden ist, erneuert wird und (wieder) Glanz bekommt, ebenso auch mich befiehl durch Feuer zu verbrennen, damit ich meinen Leib als reines und unbeflecktes Opfer Christo darbringe!

Der Richter sprach: Sieh da, du hast dich darauf versteift, schlimm zu sterben, und hast gewollt, daß ich durch Feuer deine Reize zerstöre. Afra sagte: Jawohl, ich habe mich verhärtet und an Christus habe ich geglaubt, auf daß ich meine Schönheit als Brandopfer Christo darbringe. Und verwundert über die Standhaftigkeit ihres Bekenntnisses, wie sie die Kaiser und ihre Verordnungen verachtete, gab der Richter sofort Befehl, ihr Füße und Hände zu binden und sie aus der Stadt hinauszuschleppen bis zum Flußufer und sie dort nach und nach mit grünem Holze lebendig zu verbrennen. Und nachdem die Henker diesen Befehl empfangen, erfüllen sie (ihn) sofort. Und so legte die heilige Magd Christi Zeugnis ab im wahren Bekenntnis zum Vater und zum Sohne und zum Hl. Geiste, denen Ehre und Macht in Ewigkeit, Amen!

§ 3.

In diesen armenisch erhaltenen Akten unserer Heiligen fehlt also, abgesehen von der theologisierenden Redseligkeit der bekannten lateinischen Akten, der Hauptstein des Anstoßes für kritische Gemüter, daß nämlich „der Richter

spricht wie ein christlicher Priester: meretrix quae est non potest dici christiana" (s. Krusch in Arch. usw. S. 290), sowie das für Augsburg etwas zweifelhafte Kapitol, vgl. Allard, La persécution de Dioclétien, Paris 1900, S. 436, Anm. 2. Mit Bezug auf die Notiz im Martyrol. Hieron. VII Id. Aug. in provincia Retia civitate Augusta Afrae „Veneriae" könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht aus dem anstößigen „Veneriae" (= Venusdirne) die Mutter der Heiligen, „Hilaria", in den lateinischen Akten frei erfunden worden ist? Diesen Frauen dann noch einige (drei) Mägde beizugeben, darauf mochte es schließlich dem lateinischen Legendenschreiber auch nicht ankommen. Die „ehrwürdigen" Namen der drei Mägde sind nämlich mehr als verdächtig, sie passen weit eher auf mittelalterliche Nonnen als auf frühere öffentliche Sünderinnen.

II.

Die Passion der Märtyrer von Kolossä.

§ 1.

Zu den bemerkenswertesten Stücken der armenischen Sammlung der „Leben und Martyrien der Heiligen" gehören unstreitig die kurzen Akten der Märtyrer von Kolossä; sie stehen wiederum im ersten Bande dieser Sammlung, und zwar Seite 144 – 45. Freilich kann's der Verfasser in den ersten, einleitenden Sätzen wieder einmal nicht ohne Übertreibungen und Anachronismus tun, wiewohl es anderseits gewiß ist, daß wie Antiochien für Syrien, so Ephesus für Kleinasien ein Brennpunkt apostolischer Mission und schon frühe tief eingreifenden und alles umgestaltenden christlichen Wirkens war. Das Prestige des Christentums war seit des hl. Paulus eifriger Tätigkeit dort gesichert.

Archäologisch interessant in diesen Akten ist die Erwähnung eines (des?) Heiligtums des phrygischen Mondgottes Mēn, vgl. Ramsay, „The historical geography of Asia Minor, London 1890, p. 135 und 137 – 38. Wahrscheinlich hieß der kurz vorher erwähnte Artemistempel so im Volksmunde mit Wahrung seines alten ursprünglichen Namens. Theodoret von Kyros gibt in der Einleitung zu seiner Erklärung des Briefes an Philemon die christlich archäologisch interessante Notiz, daß zu seiner Zeit zu Kolossä das Haus Philemons noch bestand, vgl. Theodoreti opp. tom. III, Halae 1771, p. 711.

§ 2.

Das Martyrium des Archippos und Philemon.[1]

Die heiligen Märtyrer Christi waren aus der Stadt Kolossä (und) waren Schüler des heiligen Apostels Paulus geworden in den Tagen des gottlosen Kaisers Nero. Und es geschah, als der Apostel und Evangelist Johannes in die Stadt Ephesus kam, verfolgte er dort die Dämonen, und er erschütterte die Altäre der Artemis und machte den Götzentempel von Grund auf zunichte. Und die dämonendienerischen Menschen, die im Götzenirrtum verkommen waren, hatten keinen Ort (mehr), ihre Dämonenopfer darzubringen. So gingen sie alsdann nach der Stadt Kolossä, um das Fest des Gestirns zu feiern, weil

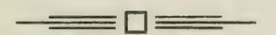
[1] Ein griech. unveröffentlichtes Martyrium dieser Heiligen steht im Cod. Mosq. 376 (11. Jahrh.), ff. 101ᵛ—103; vgl. Röm. Quartalschrift XI. (1897), S. 115.

sich (dort) noch ein Tempel und Altar der Artemis befand. Während die nun ihr unreines Opfer feierten, verweilten der heilige Archippos und Philemon und die andere Menge der Christen in der Kirche im Gebete zu Gott, um ihre Gelöbnisse darzubringen. Und unerwartet stürzten die Scharen, die gekommen waren, den Götzen zu opfern, von Rachsucht getrieben, auf die Kirche los, drangen hinein und ergriffen den heiligen Archippos. Und sie führten ihn gefangen vor das Tribunal des Richters Androklitos und klagten ihn hart an. Er aber, vom Heiligen Geiste erfüllt, fing vor dem Verhöre des Richters an, ihre Gottlosigkeit und die Ohnmacht der eitlen Götzen offenzulegen. Der Richter spricht: Es hilft dir nichts, das Wort vorweg zu ergreifen; denn wenn du nicht den Göttern opferst, kannst du nicht am Leben bleiben. Und er drängte und preßte Archippos, den Götzen zu opfern. Aber dieser verhöhnte nur noch mehr ihren Götzendienst.

Alsdann gab er Befehl, ihn mit doppelten Eisenfesseln zu binden und vor die Pforte des Heiligtums zu führen, welches das des Men hieß. Und dort marterte man ihn heftig mit den verschiedensten Foltern, und man drängte (ihn) den Götzen zu opfern. Doch der Heilige ließ nicht nach, den Richter und seine Götter mit Tadel zu überhäufen.

Dieser, nur noch mehr erzürnt, gab Befehl, und man führte ihn aus der Stadt Kolossä eine Miglie weit hinaus auf sein Landgut, das Archippiana hieß. Dort machte man eine tiefe Grube bis zur Größe eines halben Mannes und man steckte ihn in die Grube und machte ihn mit Steinen fest bis zum Gürtel, wobei man ihm die Hände auf den Rücken band. Und man befahl den Kindern aus der Schule, daß sie mit eisernen Griffeln die Schädeldecke seines Hauptes bis ins Gehirn hinein durchbohren sollten. Endlich steinigte man ihn am selben Orte, bis er den Geist aufgab. Und von dort zogen sie hin, ergriffen Philemon und töteten ihn. Doch eine gewisse fromme Frau, namens Sophie, ließ durch gottesfürchtige Männer den Leib der Heiligen aufheben und setzte (sie) in einem Grabe an ehrenvollem und heiligem Orte bei.

So vollendeten die heiligen Märtyrer Christi – am 25. November – zu Ehren Christi, Gottes in Ewigkeit, Amen.



Der Deutsche Bund für weltliche Schule und Moralunterricht.

Von Dr. Hermann Müller, Professor der Theologie, Paderborn.

1. Der achte ordentliche Gesellschaftstag der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur, der vom 8. bis 10. Juni 1905 in Jena tagte, hatte sich, nachdem bereits dem Berliner Gesellschaftstag (Oktober 1901) die Frage der Bildung einer Liga für Moralunterricht vorgelegt worden war, wiederum auf Antrag des Dr. Rudolf Penzig-Charlottenburg mit der Frage zu beschäftigen, ob und event. in welcher Form eine Vereinigung für Moralunterricht zu gründen sei.[1] Nach einer ziemlich eingehenden Diskussion stimmte der Ge-

[1] Vgl. Ethische Kultur 1905, Nr. 15, S. 119 f., Nr. 16, S. 126 f. Zu den Bestrebungen der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur vgl. die orientierenden Mitteilungen in W. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. 2. Auflage. Paderborn 1909, S. 90 ff.

sellschaftstag dem Grundgedanken, eine eigene Liga für Moralunterricht zu begründen, zu und wählte ein Aktionskomitee, das die Angelegenheit weiter verfolgen sollte. Schon am 5. November 1906 konnte sich der „Deutsche Bund für weltliche Schule und Moralunterricht" im Logenrestaurant zu Charlottenburg definitiv konstituieren.[1]

Die Mitgliedschaft des Bundes ist nicht auf die im Deutschen Reiche Wohnenden beschränkt. Jede mündige Person, die die Zwecke des Bundes billigt, kann Mitglied sein. Auch Vereinigungen können als „körperschaftliche Mitglieder" beitreten. Der Eintretende hat sich nach eigenem Ermessen mit einem Jahresbeitrage einzuschätzen.[2] Bereits im Juni 1906 – also noch vor der definitiven Konstituierung – zählte der Bund gegen 400 Mitglieder, darunter als „körperschaftliche Mitglieder" zwei Lehrervereinigungen und zwei Freidenkergesellschaften. In der ersten Hälfte des Jahres 1907 waren es 800, und davon gehörte ein gutes Viertel dem aktiven Lehrerstande an. Im Oktober 1907 zählte man 950 Mitglieder; Ende 1908: 1286; Anfang 1909: 1450 (die korporativen Mitglieder, zahlreiche Lehrer- und Freidenkervereine und Freireligiöse Gemeinden sind in dieser Zahl nicht inbegriffen). Das Jahr 1908 hatte dem Bunde 450 neue Mitglieder zugeführt.

Der Vorstand des Bundes besteht aus drei Vorsitzenden (Dr. Arthur Pfungst-Frankfurt a M., Dr. Rudolf Penzig-Charlottenburg, Prof. Dr. Bruno Meyer-Berlin), zwei Schriftführern (Lilli Jannasch-Berlin und Elsbeth Levy-Wilmersdorf), zwei Kassenführern und acht Beisitzern (darunter Prof. Dr. Waldeyer-Berlin, Prof. Dr. von Liszt-Charlottenburg, Pfarrer Steudel-Bremen, Prof. Dr. Gurlitt-Steglitz). Für die am 13. Dezember 1909 im Saal 109 des Berliner Rathauses stattfindende Generalversammlung steht u. a. die Wahl des Vorstandes auf der Tagesordnung.

2. Aus den Satzungen teilen wir folgende Bestimmungen mit:

§ 1. Der Bund erstrebt die Verwirklichung der weltlichen Schule und die Einführung eines rein menschlich-natürlichen Moralunterrichts.

§ 2. Der Bund bestimmt seinen Standpunkt genauer dahin: a) Er hält die Religion für keine Angelegenheit des Staates, der weltliche Geschäfte hat. b) Die Schule als Staatsanstalt hat daher mit der Religion als solcher nichts zu tun. c) Dies bedeutet keinerlei Gegnerschaft gegen die Religion an sich und gegen die besonderen Religionsvorstellungen Einzelner und ganzer Gemeinschaften. d) Auch bleibt Verständnis und gerechte Würdigung der Religionen, ihrer Lehren und Gebräuche, wie sie von der Schule in ihrem kulturgeschichtlichen Unterricht angestrebt werden muß, ein unumgängliches Erfordernis für die richtige Beurteilung der zeitigen Kulturlage und für den Frieden des Gemeinschaftslebens.

§ 3. Dagegen liegt es im höchsten Interesse des Staates und der bürgerlichen Gemeinschaft, schon die Jugend zu verständigem Erfassen ihrer natürlichen Menschen- und staatlichen Bürger-Pflichten anzuhalten. Hierzu gehört auch die Bekanntschaft mit Natur und Gestaltung der Beziehungen von Mensch zu Mensch und des Einzelnen zur Gesamtheit. Dies, unter dem Namen

[1] Für unsere Ausführungen sind besonders die Mitteilungen, Flugschriften und Flugblätter des Bundes benützt worden.

[2] Satzungen § 6 u. 7.

„Moral" oder „Sittenlehre" zusammengefaßt, bedarf einer selbständigen, nachdrücklichen und systematischen Behandlung in der öffentlichen Schule.

§ 4. Diese rein menschliche Sittenlehre hat gegenüber der als göttliche Forderung vorgetragenen den Vorzug, schlechthin auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen und sich veränderten Kulturzuständen anpassen zu können. Die religiös begründete Sittenlehre ist dagegen immer nur für die Bekenner der betreffenden Religion verbindlich.

§ 5. Der Bund wird sein Ziel in Wissenschaft und Leben vorzubereiten und durch methodische Vorarbeit, Lehre und werbende Tätigkeit zu erreichen suchen.

3. Das von dem Bunde veröffentlichte Flugblatt Nr. 8 „Für die Kinder – das Beste" läßt einen Blick in die Tendenzen dieser Vereinigung tun. „So anspruchslos unser eigenes Leben sein mag, für unsere Kinder machen wir Ansprüche! Und keine kleinen! Leider, leider aber in einem Punkte noch lange nicht genug! Für das leibliche Gedeihen und für die Bildung des Verstandes sorgen wir vortrefflich – aber wo bleibt die Willensbildung? Die Erziehung meine ich, im eigentlichen Sinne, die Hilfe zum Ausbau eines festen, guten Charakters! Davon, und nicht von dem bißchen Geld, auch nicht allein von ihrem Wissen und Können hängt das Glück unserer Kinder ab! Wer sorgt denn dafür? . . . Wer hilft denn dem Kinde von seinem sechsten bis zum vierzehnten, ja bis zum achtzehnten Lebensjahre ein guter, starker, edler und hilfreicher Mensch zu werden und ein nützlicher Staatsbürger?? ‚Ja, dafür muß doch die Schule und der Religionsunterricht sorgen!' höre ich manchen rufen . . . Erzieht denn unsere Schule? Kein ernsthafter Pädagoge wagt es, ja zu antworten. Bildet der Religionsunterricht Charaktere fürs Leben? Der Religionsunterricht führt am Leben vorbei, nicht ins Leben hinein . . . Was wir brauchen, ist die Erziehungsschule, die die Gesinnung, den Charakter der Jugend bildet, veredelt. Nicht auf konfessioneller, sondern auf weltlich menschlicher Grundlage muß diese Erziehungsschule sich aufbauen. Nicht Jenseits-, sondern Diesseitsglaube soll in unserer Jugend gefestigt werden! D. h. sie soll erkennen und verstehen lernen, wie jeder Einzelne am Fortschritt und an der Veredelung des Zusammenlebens mitarbeiten kann, wie jeder dadurch sein und der anderen Glück aufbaut."

Wir wollen nicht darauf hinweisen, daß auch das Ziel der christlichen Schule auf die Stärkung des Willens, auf die Veredelung und Hebung des Charakters, auf die Erziehung zum sittlich-selbständigen Menschen hinausläuft. Wir wollen uns auch nicht auf die Erziehungsresultate einer wahrhaft christlichen Schule hier berufen – wir brauchen uns ihrer wahrhaftig nicht zu schämen. Zumal nicht angesichts der „Erfolge", die die „weltliche" Schule aufzuweisen hat. Es liegt uns nur daran, über die Bestrebungen der uns an dieser Stelle beschäftigenden Organisation zu orientieren.

Das charakteristische Moment, das sich immer wieder in den im einzelnen voneinander abweichenden Darstellungen geltend macht, ist die entschiedene Abweisung jeder religiös begründeten Moral und jeder religiös begründeten Pädagogik. „Daß die Moral – wie wir sie verstehen – von allen mystischen und mythologischen, konfessionellen und religiösen Voraussetzungen unabhängig sein soll, das dürfte den Anhängern unserer

Bewegung zur Genüge bekannt sein."[1] In den Ausführungen über „Umfang und Methodik des Moralunterrichts"[2] stellt Dr. R. Penzig für die Methodik des Moralunterrichts folgende Hauptgrundsätze auf: „Eine absolute Moral gibt es nicht. Darum ist Moral nichts Festes und Fertiges, das nur gelehrt zu werden brauchte. Vielmehr: Nichts steht fest, alles fließt und entwickelt sich. Autoritäten sind nur Hilfskonstruktionen zu selbständigem Aufbau einer sittlichen Welt. Wer sittlich werden will, muß die gesamte sittliche Welt in sich entdecken. Aber anderseits: Autoritäten (Sitte, Gesetz, sittliche Persönlichkeiten der Vergangenheit, Lehrer, Eltern) verdienen, wenn auch nicht blinde Unterwerfung und Gehorsam, so doch Ehrfurcht und Achtung. Die bestehenden sittlichen Normen haben eine große Wahrscheinlichkeit verhältnismäßiger Richtigkeit und Vernünftigkeit für sich. Darum darf Kritik an ihnen nur nach strengster Selbstprüfung und mit aufrichtiger Bescheidenheit geübt werden. Wer den ‚ungeschriebenen Gesetzen' seines Innern folgen will, die vielleicht einmal die Sittlichkeit der Zukunft sein werden, muß auf die Anklage, daß er, wie Sokrates, die Jugend verderbe, und auf den Giftbecher gefaßt sein. Aus dem Vorhergehenden folgt: Moralunterricht übermittelt nicht fertigen Lernstoff, feststehende Werturteile, kurz die Moral als göttlicher oder menschlicher Weisheit letzten Schluß, sondern sie gibt der Jugend Rohmaterial zur eigenen Verarbeitung."

Freilich liest man auch zuweilen ein freundliches Wort über die Religion. Wo es sein muß, betont man sogar mit Emphase, man kämpfe „für die sittliche und religiöse Gesundung unserer Jugend".[3] Aber man gibt alsdann dem Worte „Religion" einen anderen Sinn. Wer in der Religion nur „die sittlich-fromme Willensergebung des Individuums in den Gemeinschaftswillen der Menschheit"[4] erkennt, hat es allerdings leicht mit der Aufgabe, auch im weltlichen Moralunterrichte „religiöse" Bestrebungen zu finden. Der allgemeine Sprachgebrauch zwingt uns indes, nur da von Religion zu sprechen, wo eine feste und zweifellose Überzeugung von einem außer und über aller Weltlichkeit stehenden, persönlichen Gotte herrscht, der die Welt geschaffen hat, sie leitet und lenkt, sie am Ende der Zeiten richten wird in Majestät und Gerechtigkeit. Man muß den Worten ihre Bedeutung lassen.

Daß der Bund entschieden gegen die konfessionelle Schule Stellung nimmt, ergibt sich aus seinem Verhältnis zur Religion ohne weiteres. In der Versammlung, die von der damals noch „Deutsche Liga für weltliche Schule und Moralunterricht" genannten Vereinigung am 28. Februar 1906 zu Charlottenburg abgehalten wurde, sprach es der Bremer Pfarrer Steudel klar aus:[5] „Grundsätzlich müsse der konfessionelle Unterricht in jeder Gestalt von der Schule getrennt werden. Möge die Staatsregierung erwägen, daß sie mit der Unterstellung der Schule unter die Kirche für die Erreichung politischer Zwecke einen viel zu hohen, sittlich gar nicht zu rechtfertigenden Preis zahle."

[1] Dr. J. Lewy, „Die Scheu vor dem Ausdruck Moralunterricht". In: Weltliche Schule, Nr. 8, 1908, S. 30.

[2] Weltliche Schule, Nr. 11, 1908, S. 42 f.

[3] R. Penzig in „Deutsche Liga für weltliche Schule und Moralunterricht", Nr. 3/4, 1906, S. 11.

[4] Ebenda Nr. 2, 1906, S. 6.

[5] Deutsche Liga für weltliche Schule und Moralunterricht, Nr. 2, 1906, S. 8.

Auch die Simultanschule darf in den Kreisen des Bundes nicht auf eine besondere Freundschaft rechnen. Es kann „auch die Simultanschule, die mit ihrem konfessionell getrennten Religionsunterricht wenigstens teilweise eine Konfessionsschule bleibt, in keiner Weise als die endgültige Lösung der Schulfrage gelten, sondern höchstens als eine erste Etappe auf dem richtigen Wege".[1]

Aus dem Vorstehenden mag sich hinlänglich ergeben, wie entschieden und kräftig dieser Deutsche Bund für die „weltliche" Schule eintritt. Was es des näheren mit dem „Moralunterricht" auf sich hat, den man an die Stelle des Religionsunterrichts zu setzen sucht, wird vielleicht später einmal bei einer anderen Gelegenheit dargelegt werden.[2]

4. Über die Mittel, die man teils ergriffen, teils ins Auge gefaßt hat, um die Bewegung zugunsten der weltlichen Schule auszubreiten und zu vertiefen, hat sich Dr. Penzig, der eifrigste Vorkämpfer des Bundes, in Nr. 3 4 der zwangslosen Mitteilungen der „Deutschen Liga für weltliche Schule und Moralunterricht" (Oktober 1906) ziemlich ausführlich ausgesprochen. In vielen Städten sind schon Ortsgruppen gegründet, die das Feuer der Begeisterung für die Bundesidee wachhalten und weitertragen sollen. Es werden Propaganda-Vorträge gehalten, für die Dr. Penzig selbst seine Kraft und Zeit oft zur Verfügung stellt; er sprach z. B. am 22. September d. J. in Leipzig über „Religion und Kind", am 24. in Dresden über „Kirche, Staat, Schule", am 27. in Plauen i. V. über „Religionsunterricht und Erziehung", am 29. in Gera über „Die Sünden der Kirche an den Kindern". Im Monat März 1909 sprach derselbe Redner über ähnliche Themata in Hannover, Cöln, Düsseldorf, Krefeld, Frankfurt a. M., Heidelberg, Wiesbaden, Stuttgart, München, Augsburg. Ferner werden Flugblätter in Tausenden von Exemplaren über ganz Deutschland verbreitet; im Jahre 1907 wurden etwa 12000 Flugschriften verteilt, im Jahre 1908 56000, „ungerechnet die zahlreichen Drucksachen, die Freunden und Gesinnungsgenossen auf direkte Anfragen vom Büreau aus übermittelt wurden".[3] Man denkt an die Einrichtung eines zentralen Preßkomitees für die Propaganda in der Presse. Man befürwortet und fördert die Abfassung geeigneter Hilfsbücher, die Bildung privater „Moral-Unterrichtszirkel", die Ausbildung sog. „Morallehrer".

5. Es ist ein Irrtum, wollte man den „Deutschen Bund für weltliche Schule und Moralunterricht" als die einzige große Organisation Deutschlands ansehen, die prinzipiell gegen die christliche Schule Front macht. Um das Gebiet der parteipolitischen Organisation zu übergehen, genüge es, an das sog. „Weimarer Kartell" zu erinnern. Im Dezember 1907 haben nämlich Vertreter und Mitglieder folgender Vereinigungen: Bund freireligiöser Gemeinden Deutschlands, Bund für persönliche Religion (Kassel), Deutscher Bund für weltliche Schule und Moralunterricht, Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur, Deutscher Monistenbund, Freidenkerbund, Freie ethische Gesellschaft (Jena), Giordano Bruno-Bund, Jungdeutscher Kulturbund und Kartell der

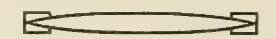
[1] A. Döring, „Ein Wort für die weltliche Schule". In: Deutsche Liga für weltliche Schule und Moralunterricht, Nr. 3 4, 1906, S. 13.

[2] Vgl. Friedr. Schneider, „Über Moralpädagogik." In: Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft, 2. Jg., H. 7, S. 193—205 und H. 8, S. 225—31. Hub. Gerigk oben S. 360—71.

[3] Weltliche Schule, Nr. 12, 1909, S. 45.

freiheitlichen Vereine Münchens — zu Weimar ein Kartell geschlossen.[1] Sie haben einstimmig beschlossen, an der Verwirklichung folgender Forderungen mit gemeinsamen Kräften zu arbeiten: 1. freie Entwicklung des geistigen Lebens und Abwehr aller Unterdrückung; 2. Trennung von Kirche und Staat; 3. Trennung von Kirche und Schule. Man sieht: es fehlt der christlichen Schule in Deutschland nicht an organisierten Gegnern. Aber es dürfte keine Vereinigung geben, die so zielbewußt an der Arbeit ist, der christlichen Schule ihren Charakter zu nehmen und ihr Fundament zu untergraben, wie der Deutsche Bund für weltliche Schule und Moralunterricht. Deshalb glaubten wir in diesen Blättern besonders auf ihn hinweisen zu sollen.

Die Zeiten sind ernst und schwer. Von allen Seiten steigen Sturmvögel auf und künden das Losbrechen eines gewaltigen Orkans, der über die christliche Schule dahinfahren wird. Möchten die Katholiken Deutschlands und ihre Seelsorger die Zeichen der Zeit beobachten und verstehen! Möchten sich alle christusgläubigen Deutschen zu einer festen Phalanx zusammenschließen, die die christliche Schule schützt und hütet! Deutschland wird nur dann christlich bleiben, wenn die deutsche Schule christlich bleibt. Wahrlich: „Die Freunde der christlichen Schule und Bekenner der christlichen Weltanschauung werden gut tun, diese Bewegungen und Bestrebungen sorgfältig im Auge zu behalten."[2]



Über Diasporakirchen.

Von W. Uhde, Architekt, Unterbarmen.

Seit etwa einem Dezennium ist auf allen Gebieten der Baukunst und des damit auf das engste verknüpften Kunstgewerbes ein erfreulicher Aufschwung zu verzeichnen. Es wurde auf diesen weiten und wichtigen Gebieten schon manches geschaffen, was eine Besserung gegen das früher Geleistete darstellt, wenn auch noch vieles zu verbessern ist.

Das Bestreben, an Stelle des als schlecht Erkannten etwas Besseres zu bringen, setzte in Deutschland zuerst auf dem Gebiete des Kunstgewerbes ein, sehr beeinflußt von anderen Ländern, namentlich von England, wo eine klare Erkenntnis vom Wesen und Zweck der angewandten Künste bereits lange Zeit vorhanden war und wo durch tüchtige Künstler gute Werke geschaffen wurden. Die Bewegung, welche klar erkannt hatte, daß mit dem alten Schlendrian langer Jahre gebrochen werden müsse, zeigte wohl zuerst in Deutschland auf der Ausstellung in Darmstadt im Jahre 1901 ihre Leistungen in Architektur und Kunstgewerbe. Wenn diese Ausstellung besonders auf letztgenanntem Gebiete das Beste zeigte, so war doch auch in den dort aufgeführten Einfamilien-

[1] Vgl. z. B. Das freie Wort, 7. Jg., 1907/08, Nr. 19, S. 758—60; Ethische Kultur 1908, Nr. 1, S. 1 f.; Annuaire illustré de la Libre-pensée, Brüssel, 1909, S. 17; Der Freidenker, 1908, Nr. 1, S. 1—3. Merkwürdigerweise stimmt die Aufzählung der im Weimarer Kartell zusammengeschlossenen Verbände nicht in allen Berichten überein. Wir legten oben die Angaben der Ethischen Kultur zugrunde.

[2] † Bischof W. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. 2. Auflage. Paderborn 1909. S. 121.

häusern das Streben klar zu erkennen, die Stilnachahmung mit Verwendung einer unverstandenen Ornamentik aufzugeben.

Diese Nachahmung vergangener Stile für alle Bauaufgaben und meist am unrechten Platze, die planlose Verwendung und Anhäufung von Architekturmotiven sowie von Ornamenten, z. B. die Übertragung von Säulenstellungen als Fensterumrahmungen nach italienischer Art sogar auf Arbeiterhäuser, alles in Zement gebildet, hat dazu geführt, daß lange Zeit hindurch Stadt und Land in grauenerregender Weise verwüstet, daß ästhetische Werte vernichtet oder beeinträchtigt, ganze Gegenden auf lange Zeit verunziert wurden.

Es wird bei späterer Gelegenheit darauf zurückgekommen werden, welche Ursachen dazu führten, daß die gute Kunst früherer Zeiten so gänzlich mißverstanden werden konnte und daß sie in so verkehrter Weise bei Schöpfungen der letzten Jahrzehnte verwertet wurde. Darauf möge jedoch schon jetzt hingewiesen werden, daß jede unserer großen Kunstperioden, von der altchristlichen begonnen bis in die jüngste Zeit der Ausläufer des Barocks, man nennt sie auch die Biedermeierzeit, es verstanden hatte, den künstlerischen Ansprüchen, die man an jedes Bauwerk stellen muß, in intimster Weise gerecht zu werden.

Erst mit Beginn der 60er Jahre setzte jene Parvenuarchitektur ein, die leider noch heute in Stadt und Land wuchert und die traurigsten Werke schafft, nicht nur im Wohnungsbau, sondern auch auf dem Gebiete der Monumental-Baukunst.

Es soll nicht Zwek dieser Ausführungen sein, auf den Profanbau einzugehen, der am meisten unter dem Unverstand und dem Unvermögen der in falschen Bahnen wandelnden ungeschulten Bauleute und solcher, die sich dafür halten, zu leiden hat, sondern es soll die Tatsache beleuchtet werden, daß auch die Werke kirchlicher Kunst in vielen Fällen nicht gebildet wurden, wie dieses in den früheren großen Kunstperioden der Fall war, deren Werke heute noch zum Herzen jedes fühlenden Menschen sprechen.

Besonders das Gebiet des Kleinkirchenbaues, das bei den Diasporakirchen naturgemäß am meisten vertreten ist, zeigt sehr oft nicht das Gepräge eines guten geschmackvollen Bauens. Doch sollten gerade diese Bauwerke sich auszeichnen vor allen übrigen, zunächst nach ihrer Zweckbestimmung, als Wohnungen Gottes, dann aber auch, weil sie häufig fast die einzigen hervorragenden Gebäude der Ortschaften oder Kleinstädte sind. Erst in jüngster Zeit sind durch das Gesetz gegen die Verunstaltung der Landschaften weitere Kreise dafür interessiert worden, daß vieles gebessert werden muß, soll unser Vaterland den Ruf eines schönen Landes behalten, welches versteht, die Denkmale der Kunst auch in rechter Weise auszubilden und zu erhalten. Vieles ist vernachlässigt worden und nicht mehr zu verbessern, aber noch manches von dem bestehenden guten Alten läßt sich erhalten und das Neue auf Grund der klaren Erkenntnis, wie geschaffen werden muß, in bester Weise erstellen.

Die Baudenkmale vergangener Jahrhunderte zeigen meist in bester Weise das, was auch heute anzustreben ist, besonders auch das Gebiet des Kleinkirchenbaues ins Auge gefaßt. Es wird heute viel von Volkskunst und Heimatskunst geredet und geschrieben. Wir verlangen mit Recht, daß sich das Bauwerk dem Gepräge der heimatlichen Landschaft und besonders

seiner näheren Umgebung anpaßt. Hierfür ein Beispiel: Flache Linien der Landschaft verlangen, daß sich auch die Gebilde menschlichen Schaffens in ihren charakteristischen Linien (bei der Kirche sind es die Dach- und Turmsilhouetten) anpassen bezw. unterordnen. Die vielen alten guten Bauwerke im Norden Deutschlands, besonders die Backsteinbauten der norddeutschen Tiefebene zeigen eigenartige stumpfe Turmlösungen und ruhige Dachlinien, der ganze Bau paßt sich dem Landschaftsbilde an. Ganz naturgemäß, mit feinstem künstlerischen Gefühl geschaffen, sind dagegen die Türme in gebirgiger Gegend, besonders in der Schweiz, mit spitzen Helmen geschaffen und zeigen aufstrebende Richtung wie die Linien der Umgebung. Es ist bei diesen Vergleichen an die Dorfkirchen oder die Kirchen der Landstädte gedacht, die einen ganz anderen Charakter zeigen sollen wie die Stadtkirchen. Jene treten kaum in Beziehung zu den Linien der Landschaft. Sie haben sich in die Städtebilder einzufügen, in welchen sie markante und hervorragende Punkte bilden. Oftmals zwischen hohen Mietskasernen eingeklemmt, behaupten sie ihr Ansehen, wenn sie in ruhigen, wohl abgewogenen Baumassen als möglichst geschlossene Körper dastehen. Die Hallenkirchen des westfälischen Landes zeigen hierfür die besten Beispiele.

Ganz anders verhält es sich mit der Landkirche. Sie behauptet sich gegenüber den meist niedrigen Häusern der Umgebung auch bei geringerer Höhenentwicklung des Schiffes und des Turmes. Je ruhiger die Baumassen, um so größer und Ansehen gebietender erscheint der Bau. Ganz verkehrt ist es, die Stadtkirche mit ihrem sehr detaillierten Grundriß, ihrem reichen Schmuckaufwand und ihrer gesteigerten Höhenentwicklung einfach entsprechend zu verkleinern und auf das Land zu setzen. Dadurch kommen die sogenannten „völlig stilechten" Kirchen auf das Land mit dem ganzen Apparat von Fialen, Wimpergen, Kreuzblumen, Giebelverzierungen usw., Schmuckelemente, die man ganz wohl an die Stadtkirche bringen kann, die aber bei der Landkirche, wenn sie an allen Bauteilen gleichmäßig verwandt werden, fremd anmutende Gebilde bleiben und Sinn und Herz fühlender Menschen kalt lassen, wenn nicht abstoßen. Dabei soll jedoch nicht vor der Anwendung des konzentrierten Schmuckes an einzelnen Bauteilen gewarnt werden. Es wird der Architekt denselben gerne an den Portalen 2c. in entsprechender Weise verwenden.

Die Landkirche darf in das Bild der Landschaft keine Disharmonie bringen, sondern muß sich in dasselbe einfügen. Das wird in erster Linie erreicht durch ein gutes Zusammenstimmen der Baumassen, aber nicht durch einen übermäßigen Aufwand von Detailformen und Schmuck. Es braucht dabei wohl nur auf die interessanten Kirchensilhouetten mancher westfälischer Städte: Paderborn, Münster, Soest 2c. und auf viele kleinere Ortschaften hingewiesen zu werden, um das Gesagte zu erläutern.

Bei dem Bau der Diasporakirchen kommt meist hinzu, daß die zum Bau verfügbaren Mittel gering sind. Trotzdem sollen schöne und weiträumige Kirchen geschaffen werden.

Um verhältnismäßig billige Kirchen zu schaffen, ist die Wahl der Baumaterialien sehr zu überlegen. Der mit der Projektierung beauftragte Architekt wird sein Augenmerk darauf zu richten haben, daß er die in der Nähe des Bauortes befindlichen Baumaterialien für den Kirchenbau ausnutzt. Damit wird nicht nur Geld gespart, sondern es erscheint der Bau auch nicht als Fremdling seiner Umgebung gegenüber, das heimische Material macht auch

den Bau bald heimisch. Gute Bruchsteinlager des Ortes oder der Umgebung sind auszubeuten und das Material in technisch einwandfreier Weise (gutem Verband ꝛc.) zu benutzen. In Schiefergegenden, z. B. im bergischen Lande, wird man einen guten deutschen Schiefer verwenden, etwa Moselschiefer, und das Dach in guter deutscher Art und Technik eindecken. Keineswegs verwende man importierte Materialien, etwa den in der Farbe dem deutschen Material nachstehenden, an Qualität nicht überstehenden englischen Schiefer. Auch vermeide man die Surrogat-Materialien, Zementziegel usw., deren tote Farbe niemals eine intime Wirkung abgibt. Werden Ziegel verwandt, so sehe man ab von den sogenannten Falzziegeln, man verwende das Hohlziegel- oder das Pfannendach, vermeide aber zu grelle Farben, wähle auch nicht die glasierten Ziegel, da die Glasur niemals eine gute Farbenbildung, welche die Moose im Laufe der Zeit bei jedem unglasierten Ziegeldache hervorrufen, zuläßt.

Eine Hauptfrage beim Bau einer neuen Kirche ist die der Platzaufteilung, und schon bei dieser ist der Architekt heranzuziehen. In zweifacher Hinsicht werden hier oft große Fehler gemacht. Einmal dadurch, daß das Gebäude in die Mitte des Grundstücks gelegt wird, obwohl zu dieser Wahl nichts drängte. Dadurch wird aber der Platz meist in häßlicher Weise verstümmelt und ist schlecht ausgenutzt. Dann aber geschieht es häufig, daß das Gelände in seinen natürlichen Erhöhungen und Vertiefungen zu wenig ausgenutzt wird. Der Platz wird vor der Bebauung mit vielen Mitteln sorgfältig eingeebnet und dabei auch seines natürlichen Schmuckes, der Bäume und Hecken, beraubt. Das in die Mitte eines größeren Platzes gestellte Bauwerk wirkt klein und entbehrt der Intimität, welche so manche alte Dorfkirche auszeichnet, die bei geschickter Ausnutzung des Geländes und des Bauplatzes, umgeben von der alten Kirchhofsmauer, umrahmt von prächtigem Baumbestand, sich vorzüglich einfügt in die Umgebung und gleichsam mit ihr verwachsen erscheint. Wie ein Bild einen Rahmen haben muß, so muß auch ein Bauwerk eine passende Umgebung haben.

Gleich hier möge darauf hingewiesen werden, wie erbärmlich häufig das dünne Eisenwerk der Einfriedigungsgitter bei vielen neueren Anlagen wirkt. Häßlich in der Erscheinung – ein gutes Schmiedestück ist ja auch heute noch selten zu haben – erfüllt es nicht einmal den Zweck, das Grundstück in guter Weise abzuschließen. Jedermann kann in den Garten hineinsehen, und von einem wirklich behaglichen Aufenthaltsort kann nicht die Rede sein. Weit besser erfüllt die Mauer den Zweck, den Garten gut abzuschließen. Als Material verwende man den Bruchstein, der mit offenen Fugen gemauert wird, damit die Schlingpflanzen und der Efeu einen Halt finden. Keineswegs verwende man grellfarbige Verblendziegel, sondern putze die Mauerflächen oder führe sie mit den gewöhnlichen gutgebrannten Handstrichsteinen auf. Eingänge werden mit Holztoren oder mit gut durchgeschmiedetem Eisenwerk geschlossen.

Die Mauer bringt auch einen guten Übergang zwischen Kirche und Pfarrhaus zuwege und ist ein vorzügliches Mittel, eine gute Baugruppe herzustellen. Vom Pfarrhaus einige Worte: Man berücksichtige, daß dasselbe nicht über die Kirche in seiner ganzen Erscheinung dominieren darf, wie das bei den zwei- und dreistöckigen Pfarrgebäuden leicht der Fall sein kann. Der Raumbedarf läßt sich auf dem Lande, wo die Bodenpreise nicht bestimmend

sind, gewöhnlich im Erdgeschoß und dem bequem und gut ausgebauten Dachgeschoß befriedigen. Die gefürchteten schrägen Räume des Dachgeschosses lassen sich mit leichter Mühe umgehen. Das Wohnen im Erdgeschoß, bei dem englischen Landhause fast stets gewünscht, ist dazu ungleich bequemer wie das Wohnen in zwei und drei Obergeschossen. Das breit und behaglich gelagerte Pfarrhaus wirkt aber weit besser im Rahmen des Gesamtbildes als das auf kleiner Basis stehende mehrstöckige Haus. Es fügt sich dem Bilde um so besser ein, je vorsichtiger man war bei der Wahl der Materialien. Backsteinrohbauten sind meist vom Übel, wenn für einzelne Gegenden, z. B. für die norddeutsche Tiefebene, auch entsprechend behandelte Backsteinrohbauten sich gut ausnehmen können. Nicht genug kann gewarnt werden vor der Verwendung von grellfarbigen Verblendsteinen, vor Eindeckung der Dächer mit Zementziegeln und Auskleidung der Kehlen mit Zink. Dagegen möge besonders das steile deutsche Dach empfohlen sein, eingedeckt mit Schiefern oder Pfannen, alle Kehlen sorgfältig mit demselben Material handwerksgemäß ausgekleidet.

Ist die Platzfrage gelöst, so geht es an die Grundrißgestaltung der Kirche. Hier werden die örtlichen Bedürfnisse bestimmen, mit denen der Architekt rechnen muß. Meist verbieten die vorhandenen geringen Mittel beim Bau der Diasporakirchen von selbst eine weitläufige Grundrißanlage und übermäßige Höhenentwicklung, oft nur zum Besten der Sache. Ein gewissenhafter Architekt läßt es sich angelegen sein, auch mit geringen Mitteln Mustergültiges zu schaffen, und weiß, daß gerade die einfach gegliederten weiträumigen Anlagen die besten Wirkungen abgeben und den Zweck in bester Weise erfüllen.

Die Stilfrage sollte dabei gar nicht die Rolle spielen, wie es oft der Fall ist. Es ist das Bestreben ernst schaffender moderner Architekten, aus dem Zweck und dem Bedürfnis heraus Neues zu schaffen. Daß dieses ohne Anlehnung an die Stile früherer Jahrhunderte möglich ist, zeigen heute schon viele moderne Profanbauten, haben die Ausstellungen der letzten Jahre in Dresden, Stuttgart, Darmstadt und München für den Innenbau bewiesen. Die neuere Zeit strebt nach einem bestimmten künstlerischen Ausdruck auch für ihre größeren Bauwerke nach dem Gesichtspunkte: Das Alte erfassen und durchdringen, Neues aber schaffen.

Bei dem modernen Gotteshause hat sich das Programm insofern nicht geändert, als im wesentlichen die Stellung von Altar und Kanzel heute ebenso die Raumdisposition bestimmt wie in den früheren christlichen Zeiten. In allen Stilperioden wurden neben dunkel und drückend wirkenden Kirchenräumen, in denen starke Stützen eng aufeinander rückten, helle und weiträumige Anlagen geschaffen, je nachdem der schaffende Künstler es vermochte. So sind z. B. aus der spätromanischen Zeit im Dome in Münster i. W., aus der gotischen Zeit in der Wiesenkirche in Soest neben vielen anderen herrlichen Kirchen uns weiträumige luftige Anlagen mit prächtiger Innenwirkung erhalten. Im Zeitalter des Barocks zeigen besonders die Kirchen der Franziskaner, die wesentlich Predigtkirchen waren, ungemein weiträumige, meist einschiffige Anlagen, dazu geschaffen, vielen Gläubigen Platz zu geben und allen den Blick auf Altar und Kanzel zu sichern.

Merkwürdig muten dagegen oft heute nach strengsten Prinzipien der romanischen Stilperiode gebaute Kirchen mit engster Stützenstellung an, durch

welche der Hälfte der Gläubigen der Blick auf Kanzel und Altar gesperrt wird. Dabei wird zu häufig vergessen, daß auch in der romanischen Kunst die Baumeister bemüht waren, weiträumige Anlagen zu schaffen. Es war die meist noch unentwickelte Wölbtechnik, welche diese Bestrebungen hemmte.

Wird besonders für kleinere Anlagen als Programmforderung aufgestellt, daß fast alle Gläubigen Altar und Kanzel sehen sollen, so fallen von selbst die für kleine Verhältnisse ganz ungeeigneten dreischiffigen Anlagen mit Querhaus usw. fort, und es werden weiträumige einschiffige oder zweischiffige (meist unsymmetrische) Anlagen geschaffen, die eine vorzügliche Innenwirkung gewährleisten.

Für die Berechnung der für die Gläubigen erforderlichen nutzbaren Kirchenfläche kann als Anhalt dienen, daß man für einen Stehplatz 0,30 qm (Erwachsene und Kinder im Mittel gerechnet) annimmt. Für einen Sitzplatz ca. 0,50 qm. Das letztere Maß kann heruntergehen bis auf ca. 0,40 qm für Landkirchen, wenn an Raum gespart werden soll.[1]

Für die Höhenentwicklung des Innenraumes läßt sich allgemein nur sagen, daß hier meist sehr gespart werden kann, besonders wenn die Verhältnisse dazu drängen. Eine bescheidene Höhenentwicklung kommt bei kleinen Grundrißabmessungen der Innenwirkung zugute. Querschiffe lege man nur an, wenn größere Anlagen geschaffen werden müssen. Der dadurch gewonnene Raum ist für Kinderplätze sehr gut zu verwerten, dann dürfen die Querschiffsarme aber auch nicht zu kurz gewählt werden.

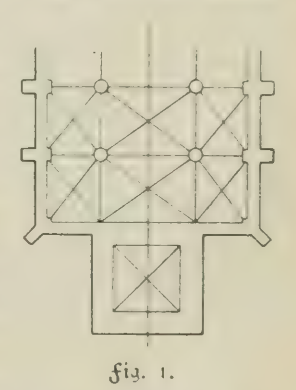


Fig. 1.

Neben der Anlage der Schiffe spielt die Stellung des Turmes eine wichtige Rolle für das Bild der Kirche. Der Westturm der mittelalterlichen Kirchen hatte fast ausnahmslos die Spannung des Mittelschiffes zur Breite (Fig. 1). Dadurch war besonders bei basilikalen Kirchenanlagen ein guter Abschluß des Mittelschiffes und ein guter Anschluß an den Turm gewährleistet. Da heute bei selbst kleineren modernen Kirchenanlagen oft große Mittelschiffsspannungen gefordert werden, wie sie im Mittelalter häufig nicht einmal bei großen Kirchenbauten vorkamen, empfiehlt es sich oft schon aus ökonomischen Gründen, den Westturm rechteckig zu lösen, ihn jedenfalls zum Kircheninnern als nutzbaren Raum zuzuziehen (Fig. 2).

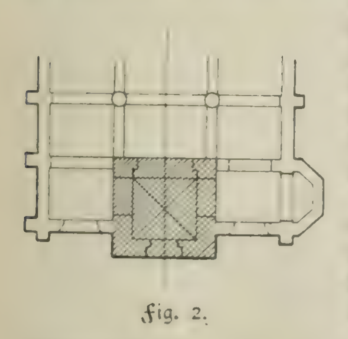


Fig. 2.

Dann sollte aber auch der seitlich gestellte Turm mehr verwandt werden, der oft das Gesamtbild malerisch gestaltet. So kann der Turm bei der zweischiffigen Kirche am Westende das Seitenschiff decken (Fig. 3), oder er

[1] Vgl. O. Hoßfeld, Stadt- und Landkirchen. Verlag von W. Ernst u. Sohn, Berlin W., auf welches vorzügliche Buch hier besonders hingewiesen sein möge.

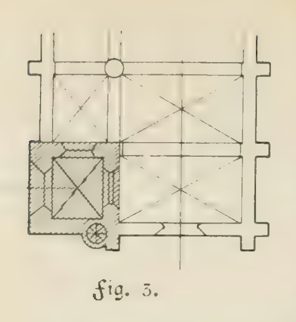


Fig. 3.

steht am Kreuzarm, oder in der Ecke zwischen Chor und Kirchenschiff (Fig. 4). Es wird im letzteren Falle dann im untersten Geschoß die Sakristei ganz oder teilweise untergebracht, eine gute Verstrebung des Turmes ist durch die Schiffs- und Chormauern gegeben, deren Wände zum Teil gleichzeitig Turmwände sind, kurz, eine rationelle Turmanlage ist gewährleistet, und es zeigen besonders in Süddeutschland viele Kirchen alter und neuer Zeit diese Turmlage. Eine besonders im Norden Deutschlands oft angewandte Turmart ist der Chorturm, wobei das Chorjoch die Basis des Turmes bildet, die Apsis sich dann an den Turm anlehnt, wenn nicht der Chor etwa rechteckig geschlossen wird, wie es bei kleineren Anlagen am vorteilhaftesten ist. Kleinere Treppentürme im Westen lassen sich auch zur Belebung der Westfront gut ausnutzen. Sie dienen als Zugänge zur Orgelbühne oder zum Turm.

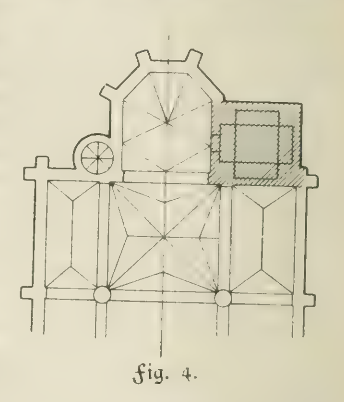


Fig. 4.

Alle kleineren Anbauten, Sakristeien und Kapellen, sollen in möglichst einfachen Grundformen mit einfachsten Dächern gebildet werden. Sind sie zu sehr detailiert, so sehen sie neben der Masse des Hauptschiffes zu kleinlich aus. Verzwickte Dachlösungen geben Schnee- und sogenannte Wassersäcke.

Die Sakristei muß räumlich ausreichend angelegt sein. Man gebe ihr möglichst Südlage, damit die Sonne in den Raum dringen kann, rücke die Fenster zweckmäßig (nicht unbedingt in die Mitte der Wand), damit die Paramentenschränke 2c. Platz haben, sorge vor allem auch für Wandschränke und Nebenräume. Auch architektonisch darf der Raum nicht zu kurz kommen. Zeigt doch z. B. schon eine einfache Balkendecke, bei welcher die Balken farbig gestrichen, die Zwischenfelder weiß gelassen wurden, daß das übliche Schema vermieden wurde.

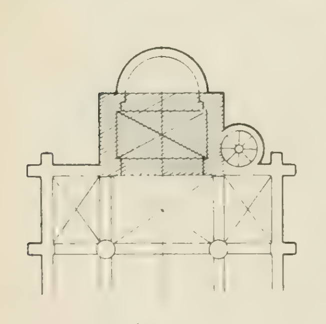
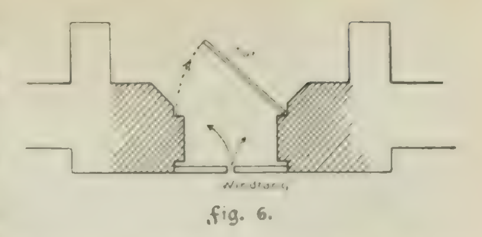


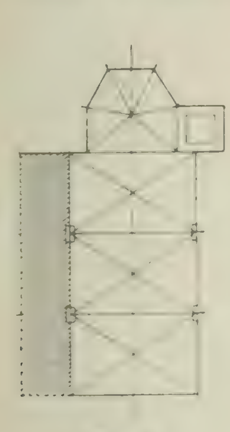
Fig. 5.

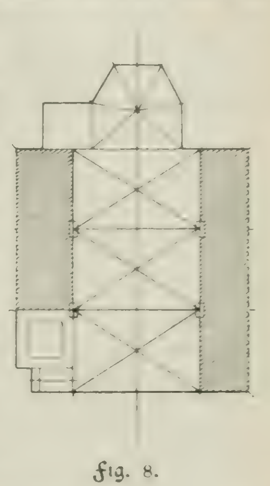
Von den vielen Einzelheiten der Kirche seien die Eingänge besonders erwähnt. Man tut gut, wie auch das schon erwähnte Buch von Hoßfeld rät, dabei die Vorschriften zu beachten, welche bei den Bauten der preußischen Staatsbauverwaltung im Interesse der Verkehrssicherheit erlassen sind, obwohl die Anwendung dieser Bestimmungen nicht unbedingt gefordert wird. Verkehrt ist aber die Anlage zu großer Einzelöffnungen bei kleineren Kirchen. Es sind oft wahre Scheunentore angelegt, welche die Mauerflächen zerreißen und ein häßliches Bild geben. Man wähle dafür event. mehrere Öffnungen, auf die richtigen Stellen verteilt.

Windfänge kann man unter Ausnutzung der Mauerstärken so anlegen, daß sie nicht das Innere versperren (Fig. 6). Während dabei die Haupttür nach außen aufgeht, schlagen die Windfangflügel in die Laibung der Türöffnung.


Fig. 6.

Einige Worte über Teilkirchenbauten, die oft unter dem Drucke dringender Bedürfnisse nötig werden. Die Tatsache, daß manche dieser Anlagen in ihrem halbfertigen Zustande ein schlechtes Bild in ihrem Inneren und Äußeren abgeben, muß Anregung geben, darüber nachzudenken, wie man vergrößerungsfähige Kirchen bauen sollte, die auch in ihrer ersten Anlage praktisch und ästhetisch befriedigen. Beliebt ist es, zunächst den Chor und das Querhaus zu bauen, später beabsichtigt man dann das Langhaus zu errichten. Gerade diese Kirchen wirken aber im unfertigen Zustande am häßlichsten. Es empfiehlt sich da als bessere Lösung, ein volles Langhaus zu bauen und die Kirche später als zwei- oder dreischiffige Anlage auszubauen. Beim Bau der Teilkirchen muß natürlich hierauf von vornherein Rücksicht genommen werden, es sind die Scheidebögen im Mauerwerk vorzusehen ꝛc. (Fig. 7 und 8). Auch hier kommt die schon oben erwähnte vorteilhafte Lage des Chorturmes der Gesamtanlage zustatten, da der Turm keiner der späteren Erweiterungen im Wege steht.


Fig. 7.


Fig. 8.

Am Schlusse der Ausführungen mag noch die künstlerische Tätigkeit des Architekten erwähnt werden. Ist der Grundriß, sind die Schnitte festgelegt worden, so stimmt der Architekt die Baugruppen und bringt die Einzelheiten in künstlerische Beziehungen zueinander. So wird er die Fensteröffnungen in das richtige Verhältnis zur Masse des Mauerwerkes setzen, wägt die Höhe des Turmes ab zur Schiffs- und Dachhöhe usw. Keineswegs aber wird ein ausgereiftes Werk entstehen, wenn stümperhaftes Halbkönnen sich zu schaffen unterfängt. Nicht nur die Gesamtanlage, sondern auch das unscheinbarste Detail des Inneren und Äußeren verlangt liebevollste Durcharbeitung, soll das Ganze eine reife Arbeit werden.





Zu Jo. 2, 4.

Von C. Pieper, Oberlehrer, Hamm i. W.

Heft 7, S. 564 f. von „Theologie und Glaube" brachte einige Bemerkungen zu Jo. 2, 4: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι*; sie waren veranlaßt durch eine Notiz der „Germania" vom 9. Mai 1909, 1. Beiblatt zum 2. Blatt. Der Verfasser des Artikels, J. Schäfers, betonte gegenüber dem Schreiber der Notiz in der „Germania", daß die Übersetzung der griechischen Worte „was habe ich mit dir zu schaffen?" eine Stütze finde im Kommentar zum Johannesevangelium des Bar Hebraeus. Es ist vielleicht für die Leser dieser Zeitschrift nicht ganz uninteressant zu erfahren, wie einer der ältesten Kirchenväter die Stelle aufgefaßt hat. Bei dem um 140 in Kleinasien geborenen, späteren Bischof von Lyon, Irenäus, lesen wir im dritten Buche seines häresiologischen Werkes „Adversus haereses" c. 17, 7 (in der Ausgabe von W. Harvey Bd. 2, S. 88; in der von Migne übernommenen Massuetschen Einteilung c. 16, 7): „Praecognita sunt enim omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore. Propter hoc properante Maria ad admirabile vini signum, et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus repellens eius intempestivam festinationem, dixit: Quid mihi et tibi est mulier? nondum venit hora mea; exspectans eam horam quae est a Patre praecognita." Auf deutsch: „Vorgesehen ist alles vom Vater, vollbracht aber wird es vom Sohne, wie es angemessen und folgerichtig ist, zu passender Zeit. Deshalb hat auch, als Maria hindrängte zu dem Wunderzeichen des Weines und vor der Zeit teilhaftig werden wollte des Abkürzungsbechers, der Herr, ihre unzeitige Eile zurückweisend, gesagt: Was ist mir und dir, Weib? Noch nicht ist meine Stunde gekommen; indem er die vom Vater vorgesehene Stunde abwartete." Die in vorstehenden Worten vom hl. Irenäus gegebene Interpretation der Worte Jo. 2, 4 ist eine Bestätigung der auch von Schäfers betonten, neuestens von Bartmann (Christus ein Gegner des Marienkultus? Freiburg 1909, S. 65 ff.) eingehend begründeten Auffassung, „daß die Worte Jesu einen Eingriff in seine messianische Wirksamkeit ablehnen wollen".

Missionstheoretisches.

Von Dr. Max Meinertz, Universitätsprofessor in Münster i. W.

1. In der Zeitschrift „Theologische Rundschau" (XII [Tübingen 1909] 287—99; 319—40) bietet R. Günther aus Marburg eine gute Übersicht über die Kontroverse zwischen Troeltsch, Warneck und Bousset, von der auch in meinem Aufsatze „Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission" (Theologie und Glaube 1909, 616) die Rede war. Als Fazit ergibt sich ihm aus dieser Kontroverse, daß für eine missionsgeschichtlich und missionstheoretisch orientierte Betrachtung die eigentlichen Gegensätze zwischen alter und

(27. 11. 09.)

neuer Missionsauffassung nicht in den missionstechnischen Fragen liegen. Ganz richtig ist dieses Urteil freilich nicht. Aber soviel ist zuzugeben, daß die wesentlichen Differenzen in der religiösen Grundanschauung zu suchen sind. Günther nennt folgende: die Bestimmung des Offenbarungscharakters der christlichen Religion; die Beurteilung des religiös-sittlichen Standes der außerchristlichen Völker; der Gegensatz in der inhaltlichen Bestimmung des missionierenden Glaubens; die Auffassung des Missionszieles.

Es ist nun beachtenswert, daß Günther, obwohl er prinzipiell auf seiten der „neuen“ Missionsauffassung (als Konsequenz der Grundanschauungen des „modernen Humanitätschristentums“) steht, in der genannten Kontroverse Warneck weit mehr recht gibt als Troeltsch und Bousset. Dabei fällt er mehrere interessante Urteile, die ich zur Ergänzung meines Aufsatzes mitteilen möchte.

Den spezifischen Offenbarungscharakter in der „altsupranaturalen Form“ lehnt G. ab. Gleichwohl muß er zugeben, „daß nur ein Christentum, das eine qualitativ einzigartige Offenbarung kennt, missionsfähig im eigentlichen Sinne und das heißt unverkürzt und ungebrochen, lebendig und erobernd sei“.

Die Mission wird mit Recht dabei verharren, „daß sie prinzipiell nicht Erhebung und Aufrichtung, sondern Rettung und Bekehrung zu bringen habe. Es wird auch der Zweifel erlaubt sein, ob eine nur bedingt notwendige Aufgabe ebensoviele wertvolle und willige Missionskräfte finden und zu ebensolchen Entsagungen und Opfern befähigen wird wie eine unbedingte“.

Von einer unbeschränkten Missionspflicht könne man nur dann reden, wenn das moderne Christentum imstande sei, „in die Formen des neuen Glaubens unverkürzt die Kräfte des alten zu übernehmen, ohne die es nicht einmal in der Heimat dauernd propagandafähig und gemeinschaftbildend und auf die Dauer auch schwerlich gegen die Einflüsse des Monismus widerstandsfähig wäre“. Freilich dürfe man bei diesen Kräften nicht an solche Grundtatsachen des Christentums denken, wie es die wesentliche Gottessohnschaft Jesu, sein sühnendes Leiden und seine leibliche Auferstehung seien. Dann wäre ein solcher Versuch von vornherein vergeblich. Doch G. glaubt einen Ausweg zu finden und es als seine Erfahrung aussprechen zu dürfen, „daß der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus nicht an diese Formulierungen, überhaupt nicht an einzelne Heilstatsachen gebunden ist. Das ursprüngliche und unerschöpfliche Missionsmotiv liegt in der durch Christus empfangenen Seligkeit, die unmittelbar zur Mitteilung an andere drängt, und wo diese wirklich erfahren wird, da ist auch zeugungskräftiger Missionsglaube.“

Die Missionsaufgabe darf ideell nicht eingeschränkt werden. „Der Universalismus des Christentums ist tatsächlich durchbrochen, wenn der Glaube an seine Bestimmung für die Gesamtmenschheit hinfällt“.

2. Es mag hier gestattet sein, ein Wort zur Verteidigung meines Buches „Jesus und die Heidenmission“ (Neutestamentliche Abhandlungen, Heft 1—2; Münster i. W. 1908) zu sagen und zu zeigen, wie wenig sachlich und ungerecht von mancher Seite die allerdings nicht immer leichte Kunst der Kritik geübt wird. Nösgen hat im Theologischen Literaturblatt (Nr. 32 vom 6. Aug. 1909) mein Buch in einer Weise besprochen, die den Protest geradezu herausfordert. Ich hatte den Eindruck, daß er das Buch nur oberflächlich angesehen und dann sein Referat in griesgrämiger Stimmung niedergeschrieben hat. Es ist jedem Kritiker natürlich unbenommen, von der Meinung des Autors abzuweichen. Wenn Nösgen mit der Einteilung des Stoffes nicht einverstanden ist, so ist das sein gutes Recht. Da er aber seine abweichende Ansicht nicht begründet, halte ich einstweilen mit einer ganzen Reihe von angesehenen Gelehrten meine Stoffverteilung für berechtigt.

Starkes Verwundern erregt aber folgende Behauptung: „Zuweilen stimmt M. auch Ansichten zu, die mit seinen Grundanschauungen unvereinbar sind." Dieser Vorwurf wird dreifach belegt: a) ich spräche „von einer Entwicklung Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten vom Partikularismus zum Universalismus des messianischen Heils" (S. 165 f.). - - Ich traute meinen Augen nicht, als ich das las. Denn wer mich nicht mißverstehen will, kann, so scheint es mir, bei ruhiger Lektüre diese Ansicht aus meinen Worten unmöglich herauslesen. Ich möchte die in Frage stehenden Sätze ohne jeden Zusatz (nur mit zwei Sperrungen) einfach hierhersetzen: „Und die evangelischen Berichte lassen den Gedanken von einer Entwicklung aus dem Partikularismus zum Universalismus nicht im geringsten aufkommen. Von vornherein sind weltweite Gedanken intensiver und ausdrücklich universaler Art zu finden. Von diesem Gesichtspunkte aus ließe sich — menschlich betrachtet — höchstens das zugeben, was Wendt über die Idee vom gegenwärtigen Gottesreiche sagt: Wenn wir uns nicht ohne Not von der sicheren Basis unserer evangelischen Überlieferung entfernen wollen, so müssen wir antworten: diese Entwicklung lag vor seinem Auftreten." — b) Ich spräche von einer Änderung des Planes Jesu. Auch hier erlaube ich mir, meine Worte von S. 165 zu wiederholen: „Man kann sogar noch weitergehen und eine Änderung des ursprünglichen Planes annehmen. Denn der Widerstand des Volkes ist die Veranlassung zu seiner Verwerfung geworden und hat somit auch die Stellung Jesu zu den Heiden modifiziert. Jedoch ist nicht zu bezweifeln, daß Jesus von vornherein die heidnische Menschheit in seinen Gedankenkreis eingeschlossen hat." Vgl. auch S. 80: „Gewiß war der Unglaube Israels die Veranlassung, daß Jesus den Bruch vollzog. Insofern kann man sagen, daß er den Plan Jesu änderte. Jesus mußte aber — rein menschlich gesprochen — diese Notwendigkeit von vornherein zum Bewußtsein kommen. Aber auch im Falle der gläubigen Annahme wäre die Tatsache der Allgemeinheit des Gottesreiches bestehen geblieben." — Ich glaube damit deutlich genug und ohne Verletzung meiner „Grundanschaunngen" gesagt zu haben, inwiefern von einer Änderung des Planes Jesu die Rede sein kann. — c) Ich identifizierte die beiden Gleichnisse Mt. 22, 11 ff. und Lk. 14, 16 ff. Man kann darüber freilich geteilter Ansicht sein, und die Gelehrten beider Konfessionen stimmen tatsächlich nicht überein. Was aber die von mir abgelehnte Trennung mit den „Grundanschauungen" zu tun hat, ist schlechterdings nicht einzusehen. N. erklärt nun: „Abweichungen der beiden Relationen, die sich allein aus der Tendenz der beiden Evangelisten erklären und in dieser ihre Veranlassung haben würden, können nur angenommen werden, wenn man diesen bewußte Änderungen der von ihnen gehörten oder ihnen überlieferten Worte des Herrn zutrauen und damit der Ablehnung der sachlich treuen apostolischen Berichterstattung volles Recht zuerkennen will." Das ist eine arge Übertreibung des Tatbestandes sowie eine seltsame Verkennung der Art der evangelischen Berichterstattung.

Die beiden letzten Paragraphen meiner Arbeit (§ 8: Die Stellung der einzelnen Evangelien; § 9: Der Missionsbefehl und die weitere Entwicklung) nennt N. „an sich nicht uninteressant". Nur werde bei mir „nicht recht klar, was diese beiden Untersuchungen noch für die Lösung des zur Beantwortung vorliegenden Problems beitragen sollen". Daß N. nun mein Buch fachmännisch beurteilen will und so wenig tief in das Problem eingedrungen ist, finde ich sehr bedauerlich. Hätte er mein Buch eingehend studiert, so hätte ihm wenigstens das Problem klar werden müssen. Ich glaube, daß die Darstellung des johanneischen Gedankens in § 8 auch vom Standpunkte N.s aus nicht gleichgültig ist; daß die Behandlung der universalen Gedanken in der Kindheitsgeschichte für Jesu Auffassung auch einiges zu bedeuten hat (hat doch Spitta neuerdings in seinem Buche: Jesus und die Heidenmission, Gießen 1909, 34 ff. die

universale Tendenz der Kindheitsgeschichte wieder zu bestreiten gesucht); daß die Auffassung Harnacks von der Grundtendenz der einzelnen Evangelien in diesem Zusammenhange eine Kritik notwendig erfordert.[1] Und daß die älteste Geschichte des Urchristentums gegen die Geschichtlichkeit des Missionsbefehles im Munde Jesu als Hauptargument von einer großen Anzahl von Kritikern angeführt wird, hätte N. schon auf S. 202 meiner Arbeit lesen können. Somit sind die beiden Paragraphen nicht nur „nicht uninteressant", sondern meine Untersuchung wäre unvollständig geblieben, wenn ich sie fortgelassen hätte.

Nun fährt N. aber zum Schlusse seiner Besprechung mit geradezu beleidigenden Worten fort: „Und darin tritt dem Leser noch einmal eine Schwäche der ganzen Arbeit recht deutlich hervor, ihre fischblütige, kein warmes sachliches Interesse bekundende Behandlung dieser für jeden wahren Jünger des Herrn am Herzen liegenden Frage. Nur kühl wissenschaftlich wird jedes Pro und Kontra erwogen, eine innerliche Beteiligung an der Feststellung der Geschichtlichkeit des Befehles Christi und an der Aufhellung der dunkeln Punkte seiner Auffassung von seiten der ersten Jünger wie auch des Paulus tritt nirgends hervor. Dadurch verleidet die Schrift selber dem Leser das Versenken in ihre Lektüre."

Diese Auslassung hat mich eben wegen ihrer unbeschreiblichen Ungerechtigkeit geradezu empört. Unbeabsichtigt spendet N. mir allerdings ein Lob, indem er meine sachliche und ruhige Polemik anerkennt. Tatsächlich habe ich auf einen vornehmen Ton in der Polemik großen Wert gelegt. Was mir aber alle übrigen Rezensenten,[2] unbeschadet ihrer grundsätzlich oft diametral entgegengesetzten Auffassung, ausdrücklich als Empfehlung aussprechen, hat N. schwer mißfallen. Ich beruhige mich dabei, daß man heute Gott sei Dank sonst allgemein zu der Erkenntnis vorgedrungen ist, daß in der Polemik sachliche Ruhe leidenschaftlichen Anklagen vorgezogen werden muß.

Sachliche Polemik ist bei N. gleichbedeutend mit „fischblütiger, kein warmes sachliches Interesse bekundender Behandlung", ja er wagt es anzudeuten, daß ich dadurch ein Haupterfordernis eines „wahren Jüngers des Herrn" vermissen lasse. Diesen Vorwurf hätte ich von orthodox-protestantischer Seite am allerwenigsten erwartet. Aber auch hier kann ich mich damit beruhigen, daß insbesondere zwei Autoritäten auf dem Gebiete der Mission, die dem grundsätzlichen Standpunkte von N. nicht fernstehen, Warneck und Bornhäuser, den entgegengesetzten Eindruck von meiner Arbeit empfangen haben,[3] abgesehen davon, daß gerade aus den Kreisen der praktischen Missionstätigkeit heraus freundlich geurteilt worden ist. Bornhäuser nennt mein Buch eine „äußerst erfreuliche Erscheinung", und Warneck begrüßt es „mit ungeteilter Freude". Ja er tut mir sogar die Ehre an, zu erklären, er verzichte jetzt auf seinen Plan, die Stellung Jesu zur Heiden-

[1] H. J. Holtzmann, der überhaupt trotz des abweichenden Standpunktes mit großer Objektivität mein Buch besprochen hat (Theol. Literaturzeitung 1908 [Nr. 16] 468), bemerkt gerade hierzu: „Nicht zu übersehende Beiträge zur biblischen Theologie bietet ferner ein der Darstellung der synoptischen Evangelien gewidmeter Abschnitt mit einem Anhang über Johannes."

[2] Vgl. z. B. Holtzmann a. a. O.; Bornhäuser, Theolog. Literaturbericht (von Jordan) XXXII (1909) 124: „. . . in ruhiger und besonnener Abwägung der Gründe und in klarer Anordnung des Ganges wird das aufgeworfene Problem allseitig untersucht." Warneck, Allgemeine Missionszeitschrift XXXV (1908) 258: „Die Polemik ist in sehr würdiger Weise geführt, die Widerlegung oft feinsinnig und meist schlagend, die Exegese gekünstelte Aus- und Einlegungen ablehnend. Am eingehendsten beschäftigt sich unser Autor mit Harnack, Berechtiges oder teilweise Berechtigtes seiner Ausführungen anerkennend, meist natürlich ihn widerlegend, aber selbst wenn ein Anflug von Ironie je und je mit unterläuft, niemals verletzend."

[3] Vgl. die vorige Anmerkung.

mission in einer Monographie zu behandeln, da die Arbeit „inhaltlich im wesentlichen meinen eigenen Standpunkt vertritt". Dieses Urteil einer anerkannten Autorität zeigt, was von N.s „fischblütiger" Kritik zu halten ist.

So kann ich mich damit zufriedengeben, daß ich das unbillige Urteil des in mancher Hinsicht um die Wissenschaft verdienten Rostocker Gelehrten mit dem Ausdrucke des Bedauerns als Entgleisung zurückweise.

Ein interessanter Katechismus aus dem Jahre 1771.

Von Diodor Henniges O. F. M., Wiedenbrück (Westf.).

Die wackeren Söhne des seraphischen Vaters, die jahrhundertelang in der Grafschaft Ravensberg die alleinigen Vertreter des geistlichen Standes waren, haben sich um die Erhaltung des katholischen Glaubens daselbst unsterbliche Verdienste erworben. Das Hauptkloster, von dem die Missionare ausgingen in die fernsten Gegenden, um den dort zerstreuten Gläubigen die Tröstungen des katholischen Glaubens zu bringen, war Bielefeld. Von hier aus siedelten sie sich an in Herford, Stockkämpen, Vlotho, zeitweilig auch in Minden, auf den adligen Gütern in Catenhausen, Brincke, Holtfeld, Uhrendorf, Milsen. Das Bielefelder Franziskanerkloster, 1498 gegründet (in der Stadt 1509 bezogen), erhielt 1672 offiziell Pfarrechte über die in der Grafschaft wohnenden Katholiken, nachdem es deren Seelsorge bereits seit den Tagen der Reformation besorgt hatte. Tatsächlich aufgehoben ward das Kloster am 1. September 1829. Es war schon von der französischen Regierung dem Untergang geweiht; aber auf Bitten der Stadt ließ König Friedrich Wilhelm III. es einstweilen bestehen.

Als Pfarrer gaben die Franziskaner im Jahre 1744 einen Katechismus heraus, approbiert von Jo. Christ. Goetze S. Theol. Dr., Cap. Regius et Bibl. Reg. Praef., Lipsiae, und von einem anderen Leipziger Theologen Ludwig Ligertz. Im Jahre 1771 erschien er in zweiter vermehrter Auflage unter dem Titel: „Catechismus oder Catholische Glaubens-Lehr in kurzen Fragen und Antworten zum Unterricht der Jugend, und allgemeinen Besten verfasset, und zu Leipzig dem Druck übergeben von einem Priester Ord. S. Franc. Strict. Obs. Prov. Saxoniae S. Crucis. (Bezieht sich auf die erste Auflage.) Bielfeld Im Verlag des Kgl. privilegierten Buchdruckers Fr. Wilh. Honäus. Für die Cath. Jugend daselbst. 1771." Die 2. Aufl. ist approbiert vom Generalvikar in Paderborn J. A. Dierna 5. XII. 1770 und vom Guardian des Bielefelder Klosters Attilan Cramer, sowie vom Lektor der Hl. Schrift Winand Wessels, beide zu Bielefeld 1. XII. 1770.

Dieser Katechismus verdient wegen seiner eigenartigen Anlage eine nähere Besprechung. Während heutzutage fast alle Katechismen sachgemäß drei Hauptteile haben: von dem Glauben, den Geboten und den Gnadenmitteln, enthält dieser fünf Hauptstücke:

I. Von dem Christlichen Glauben und denen Glaubens-Regeln (S. 5—19).
II. Von der Christlichen Hoffnung (S. 20—31).
III. Von der Liebe, und denen zehen Gebotten Gottes, auch von der wahren Kirche, und Gebotten derselben (S. 32—57).
IV. Von denen heiligen Sacramenten (S. 58—110).
V. Von der Christlichen Gerechtigkeit (S. 110—128*).

Als Anhang folgen: Nützlicher Gesang von den fürnehmsten Glaubens-Articeln. Dann das Vaterunser, der englische Gruß, das apostolische Glaubensbekenntnis, die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote der Kirche, endlich eine Formel zur Erweckung der drei göttlichen Tugenden und der Reue. Ganz am Schluß finden sich zwei Tabellen,

die erste enthält die arabischen und römischen Ziffern bis 1000 (M), die andere das Einmaleins.

Eigenartig wie die Anordnung ist auch die Durchführung dieser Hauptstücke. Jedes Hauptstück hat zur Unterabteilung verschiedene „Lehren". Das I. hat 3 Lehren:

1. Von dem Christlichen Glauben. Hier wird erklärt, was der Glaube ist, worauf er sich gründet, wann man ihn erwecken muß, wann er verloren geht; sodann wird dargetan, daß man ohne den Glauben nicht selig werden kann. Nachdem die Eigenschaften des Glaubens besprochen sind, wird nachgewiesen, daß solch ein fester und starker und begründeter Glaube nur bei den Katholiken anzutreffen ist. Endlich werden die Stücke angeführt, die jeder glauben muß „aus Notwendigkeit des Mittels", und jene, die man annehmen muß aus „Notwendigkeit des Gebots". Die 12 Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses werden der Einfachheit halber in drei zusammengezogen: von Gott Vater, Sohn und Hl. Geist.

2. Von Gott und etlichen anderen Glaubensarticfeln. Hier wird dargestellt die Lehre von Gott, von der hhl. Dreieinigkeit, von dem Werk, das hauptsächlich dem Vater zugeschrieben wird, der Schöpfung der unsichtbaren und sichtbaren Welt. Bei der Erschaffung des Menschengeistes wird die Unsterblichkeit betont, und mit Rücksicht darauf die einstige Bestimmung des Menschen erklärt. Hierauf wird die Erlösung der Seele durch Christi Opfertod dargelegt und im Anschluß daran die Lehre über die Person Christi.

Das II. Hauptstück behandelt in zwei Lehren die christliche Hoffnung.

1. Lehr. Von der Christlichen Hoffnung insgemein. Was wir hoffen müssen, ersehen wir am besten aus dem Vaterunser, das nun kurz erklärt wird; daran schließt sich die Erklärung des englischen Grußes und des hl. Rosenkranzes.

2. Lehr. Von der Anruffung der Heiligen. Hier wird gezeigt, wie die Verehrung derselben der Gott schuldigen Ehrfurcht durchaus keinen Abbruch tut; im Gegenteil werde Christus von Katholiken, die die Heiligen verehren, mehr geehrt als von solchen, die diese Lehre verwerfen; denn der Katholik ehre Christus nicht nur in seiner Person, sondern auch in seinen Freunden, in seinen Bildern. Da ihr Hauptgottesdienst im heil. Meßopfer bestände, schätzten sie auch Christi Verdienste höher ein als die Protestanten. Wenn wir die Heiligen anriefen, dann setzten wir sie nicht an Christi Stelle, sondern an unsere eigene. Die Heiligenverehrung sei nicht befohlen, auch nicht verboten, aber sehr nützlich. An diese Lehre schließt der Verf. passend die Lehre von den Reliquien. (Act. 19, 11; 4. Reg. 13, 21.)

Das III. Hauptstück hat vier Lehren.

1. Lehr. Von der Liebe und denen zehen Gebotten insgemein. Nachdem Wesen und Einteilung der göttlichen Liebe erklärt sind, wird gefragt: Wann ist man schuldig, die vollkommene Liebe zu erwecken? In der Antwort heißt es: 1. Wann einer zu seinem völligen Verstand kommen ist. 2. Öfters im Leben. 3. Wann man in Todesgefahr gerathet, oder am Ende des Lebens. 4. Wann man außer der Beichte muß gerechtfertigt werden. Heutzutage wird mit Recht nur 4. als unumgänglich notwendig betrachtet. Die Liebe zu Gott geht verloren durch jede Todsünde. Um zu erkennen, wie man sich gegen die Liebe verfehlen kann, werden nun die 10 Gebote durchgenommen in Lehre 2.

Lehr 3. Von der wahren Kirche, und dem Fasten. Zunächst wird erklärt, was die Kirche ist, dann werden die vier Kennzeichen besprochen, die die wahre Kirche haben muß. Während in den jetzigen Katechismen besser auseinandergehalten wird die Notwendigkeit dieser Kennzeichen für jene Kirche, die sich als die allein wahre betrachtet, und die Wirklichkeit, daß diese Kennzeichen tatsächlich in der katholischen Kirche vorhanden sind, wird in dem Bielefelder Katechismus beides zusammengeworfen. Da man der

wahren Kirche gehorsamen muß, so kann sie auch Gebote aufstellen, und sie hat es getan in den fünf Geboten der Kirche; diese werden aber erst in der 4. Lehre behandelt. In Lehre 3 bespricht der Verf. das Fasten- und Abstinenzgebot sehr ausführlich von S. 49—55. Er erwähnt, daß an einigen Orten Mittwoch und Freitag gefastet würde, an anderen, so hierzulande, Freitag und Samstag. Er versteht darunter aber die Enthaltung von Fleischspeisen. Die fünf Gebote der Kirche haben in diesem Katechismus denselben Wortlaut wie im Paderborner.

Das IV. Hauptstück handelt in 8 Lehren von den hl. Sakramenten.

1. Von denen hl. Sakramenten insgemein. In den 7 anderen Lehren werden die 7 Sakramente besprochen, am ausführlichsten das Altars- und Bußsakrament.

Die 4. Lehre vom hhl. Altarssakrament wird in 6 Absätzen behandelt. Entsprechend der Umgebung, in der die Kinder, denen dieser Katechismus als Schulbuch gegeben war, lebten, ist hier besonders auf die Lehre der Gegner Rücksicht genommen. Es wird Abs. 1 nachgewiesen, daß im hhl. Altarssakramente der wahre Leib und das wahre Blut Christi zugegen seien unter den Gestalten von Brot und Wein. Es ist ausgeschlossen, daß Brot und Wein nur ein Zeichen oder Gedächtnis des Leibes und Blutes Christi sind, weil das den Worten der Einsetzung schnurstracks entgegen wäre. Christus hat seine Worte buchstäblich verstanden wissen wollen; sodann könnte sich niemand schuldig machen des Leibes und Blutes Christi, wenn beides nicht wirklich vorhanden wäre. Die Kirche hat von jeher festgehalten an der wahrhaften, wirklichen und wesentlichen Gegenwart Christi im hhl. Sakramente.

In Absatz 2 wird noch besonders gehandelt von der Gegenwart Christi im Sakramente außer der „Nissung". Christus sei nicht bloß zugegen im gläubigen Genusse, sondern sofort, nachdem das Wort der Wandlung gesprochen sei, und deshalb sei die Aufbewahrung des Sakramentes recht, sowie die Feier der Fronleichnamsprozession.

In Absatz 3 wird dargelegt die Lehre von der Wesenswandlung (Transsubstantiation).

In Absatz 4 wird bewiesen, daß die Kommunion unter einer Gestalt vollkommen genüge. Es wird hingewiesen auf Lk. 24, 30, wo der Heiland den Jüngern, die nach Emmaus gingen, nur das gesegnete Brot gegeben habe; und Act. 2, 42, wo gesagt wird, daß die Gläubigen mit den Aposteln verharrten in der Gemeinschaft des Brotbrechens. Schon in der ältesten Kirche hatte das Volk die Kommunion nur unter einer Gestalt empfangen; allerdings hätte P. Gelasius befohlen, dieselbe unter beiden Gestalten zu empfangen, um so die Manichäer, die den Wein für Drachengalle betrachtet hätten, von der Gemeinschaft der Gläubigen um so leichter zu trennen. Aber später hätte die Kirche aus sehr triftigen Gründen den Kelch für das Volk wieder abgeschafft.

In Absatz 5 wird gesprochen von der Vorbereitung zur hl. Kommunion.

Absatz 6 handelt vom hl. Meßopfer, das von jeher in der Kirche gefeiert worden ist.

5. Lehre handelt von der Buße und dem Ablaß. In den 5 Absätzen wird gehandelt: 1. Von der Buße. 2. Von der Vorbereitung zur Beicht (Gewissenserforschung). 3. Von Reue und Leid. Es wird hier die Frage gestellt: Wann ist man schuldig, die vollkommene Reue zu erwecken? Antw.: 1. Vor allem am End, und in Gefahr des Lebens; 2. wann man gröblich gesündigt, und ein anderes Sacrament einrichten, oder empfangen muß, und das Sacrament der Buß vorhero nicht könne empfangen werden. Bei 2 hatte der Katechet viel zu erklären, um alle Mißverständnisse zu beseitigen. 4. Von dem festen Vorsatz, der sich erstrecken muß über alle Todsünden, über alle Pflichten, über alle Zeiten. 5. Von der Genugtuung (Buße). In Absatz 6 wird ganz kurz ohne jede polemische Bemerkung der Ablaß besprochen.

6. Lehre handelt von der letzten Ölung; 7. von der Priesterweihe; 8. von der Ehe. Hier lautet die letzte Frage: Heißet es aber nicht, ein Bischof soll eines Weibes

Mann sein? Antw.: So heißet es freulich: aber der Apostel sagt nicht, daß der Bischof soll ein Weib haben, sondern er soll nur ein Weib gehabt haben, sonsten solle er zum Bischöflichen Ambt nicht zugelassen werden. (Gesperrt ist nichts, so daß man nicht sehen kann, ob der Verf., wie es richtig ist, den Nachdruck legte auf „eines", oder aber weniger korrekt auf „gehabt".)

Das V. Hauptstück handelt 1. Von der Christlichen Gerechtigkeit insgemein, die darin bestehe, daß der Christ durch Gottes Gnad das Böse lasse und das Gute würke. Es wird sodann die Notwendigkeit der Gnade betont und die Pflicht des Menschen, mit ihr mitzuwirken.

In der 2. Lehr werden die Arten der Sünden aufgezählt. a Erbsünde; sie ist jene Sünde, welche Adam als das Haupt des ganzen menschlichen Geschlechts, da er von der verbottenen Frucht gegessen, und wir alle in ihm begangen haben. Sodann wird der Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde erklärt; darauf werden kurz die 7 Hauptsünden, die 4 Sünden wider den Hl. Geist, die 4 himmelschreienden und zuletzt die 9 fremden Sünden aufgezählt.

Die 3. Lehr handelt von den guten Werken, namentlich vom Beten, Fasten, Almosengeben. Bei dieser Gelegenheit werden die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit namhaft gemacht und zum Schluß noch die 3 evangelischen Räte und die 8 Seligkeiten hinzugefügt, alles ohne jede Erklärung.

Die 4. Lehr zählt kurz die vier letzten Dinge auf.

Die 5. Lehr behandelt eingehend die Lehre vom Fegfeuer. Das Dasein eines Reinigungsortes wird bewiesen aus II. Makk. 12, 43 ff.; Lk. 12, 59; I. Kor. 3, 13; Apok. 21, 27. Es wird noch besonders hingewiesen auf den Glauben der hl. Väter an ein Fegfeuer.

* * *

Was diesen Katechismus auszeichnet, das ist seine knappe Kürze. Auf 123 Seiten in 12° bietet er alles, was in einem solchen Lehrbuch für die Jugend stehen muß. Für den Katecheten ist ein weiter Spielraum gelassen; oft begnügt sich der Verf. nur mit der Aufzählung der Punkte und überläßt es dem Erklärer, die nötigen Erläuterungen hinzuzufügen. Er scheint es mehr darauf abgesehen zu haben, die Kinder frühzeitig zum Denken anzuhalten, als ihr Gedächtnis übermäßig anzustrengen. Nur die Kontroverspunkte sind ausführlicher behandelt. Das war bedingt durch den Charakter der Gegend, in der die Kinder aufwuchsen Bielefeld war seit dem 30jährigen Kriege eine Hochburg des westfälischen Protestantismus; die Katholiken bildeten nur einen verschwindenden Bruchteil; damit nun die Kinder imstande wären, die am meisten angegriffenen Lehren der katholischen Kirche zu verteidigen, sind diese eingehend dargelegt, aus Schrift und Erblehre bewiesen. Wie lange dieser Katechismus in der Bielefelder Schule benutzt wurde, läßt sich schwer feststellen; daß er 1744 eingeführt wurde, ist wohl sicher; ob aber die Patres sich desselben bedienten bis zur Aufhebung des Klosters, konnte ich noch nicht ermitteln. Dieser Katechismus hat seine Fehler, zumal in der oft konfusen Einteilung; trotzdem ist es angebracht, in unserer Zeit, wo die Katechismus-Frage so sehr im Vordergrunde steht, ihn der unverdienten Vergessenheit zu entreißen. Man ersieht auch aus der Veröffentlichung dieses Büchleins, daß die Bielefelder Patres ihre Aufgabe, die Jugend zu unterrichten, ernst genommen haben. Das sei ausdrücklich hier festgestellt; zumal da später als ein Grund für die Aufhebung des Klosters oft angeführt wurde, die Patres vernachlässigten in unverantwortlicher Weise die Schule.

Zum Schluß sei noch mitgeteilt der „Nützlicher Gesang von den fürnehmsten Glaubens-Artickeln", nicht als Muster von Poesie, sondern als ein praktisches Beispiel, wie man in knapper Form den Kindern den gesamten Glaubensinhalt mitteilen kann.

Verse, mögen sie auch noch so schlecht sein, behalten große und kleine Kinder weit besser als lehrhafte trockene Prosa. (Ich behalte die alte Schreibweise bei.)

1. Edler Christ im Tauff gebohren, Christi Lehr versäume nicht,
Sonst ist all's mit dir verlohren, Wer nicht glaubt, ist schon gericht.
Bist erschaffen, Gott zu kennen, Lieben, dienen früh und spat,
Und den Himmel zu gewinnen, Dazu nötig Gottes Gnad.

2. Einen Gott mußt du bekennen, Der ein unerschaffner Geist,
In Gott drey Person'n sich nennen, Vatter, Sohn und Heilger Geist.
Alle drey gleich alt, weiß, heilig, Allenthalben ein Gott nur,
Gleich unendlich, mächtig, herrlich, Weil sie haben ein Natur.

3. Gott der Vatter hat gebohren Gott den Sohn von Ewigkeit,
Gott der Geist vor allen Jahren Kommt aus beyden jederzeit.
Gott hat all's aus nichts erschaffen, Alles herrschet, würkt, erhält.
Er kann lohnen, und auch straffen, Was geschicht auf dieser Welt.

4. Da wir durch die Sünd verdorben, Gott der Sohn Mensch worden ist,
Und für uns am Creutz gestorben, Dessen Nahm ist Jesus Christ,
Christus Gott und Mensch ist eben, Zwo Naturen, ein Person,
Als Gott hat ein Göttlich Leben, Als Mensch ist Mariä Sohn.

5. Vatter unser mußt du wissen, Auch den Glauben bis ans End,
Die Gebott mußt nicht vergessen, Noch die sieben Sacrament',
Wann die Tods-Stund ist verflossen, Eilt die Seel dem Richter zu,
Böse werd'n zur Höll gestoßen, Gute fahr'n zur Himmels-Ruh.

6. Den sein Sünde(n) hart beschweren, All' reumüthig beichten muß,
Sonst wird ihn Gotts Zorn verzehren, Nach den Tod gilt keine Buß.
Vor der Beicht dein Herz ergründe, Reu erweck, die Sünd verfluch,
Beicht vollkommen all dein' Sünde, Bett die Buß und thue genug.

7. Du must auch dann sein beflissen, Daß du hast der Sünden Scheu;
Spühren must' in dein'm Gewissen Ein rechtschafne wahre Reu.
Sprich: o Jesu! es ist mir leid, Das erzürnt dich, höchstes Gut.
Doch hoff auf dein Barmherzigkeit, Ach, wasch mich mit deinem Blut.

8. Jesus Christus läßt sich finden Ganz lebendig auf dem Altar,
Brot und Wein alsdann verschwinden, Nur Gestalt und Schein bleibt dar,
Wilst du wohl communiciren? Nüchtern sey und Sünden frey,
Thu dein' Seel mit Andacht zieren, Gott erkenn und dankbar sey.

9. Auch dein'n Leib am jüngsten Tage Gott erweckt zu seinem Lohn,
Der Mensch fahrt zur Höllen-Plage, Oder fahrt zur Himmels-Cron.
O Mensch! dies wohl lern, erwege? Glaub all's, weil es Gott gesagt,
Sünd und Irrthum meid, ablege, Oft die letzten Ding betracht.





I. Heft 19 der Acta Apostolicae Sedis bringt u. a. folgende Schriftstücke.

1. Acta Pii PP. X.

Ein auf S. 761–3[1] veröffentlichtes und vom 8. September 1909 datiertes Apostolisches Schreiben gibt die päpstliche Bestätigung der neuen **Konstitutionen der Kapuziner** (Fratres Minores S. Francisci Capuccini[2]). Der Hl. Vater schreibt u. a. von dem Kapuzinerorden: „Fratres Capulatos non uno successionis iure legitimos S. Francisci heredes et filios, veros Fratres Franciscales, proprii nominis Fratres Minores dicimus et habemus et ab omnibus haberi volumus, quales semper Romani Pontifices ipsos habuerunt."

S. 763 f. wird das Apostolische Schreiben abgedruckt, wodurch die (1891 errichtete) Apostolische Präfektur **Nildelta** zum Apostolischen Vikariat erhoben wird. Der Name und die Gebietsabgrenzung bleiben wie früher. Das Schriftstück ist datiert vom 17. September 1909.

2. S. Congregatio Concilii.

7. August 1909 (S. 767–71). Dem Bischof der Diözese Breda (Holland) wird auf sieben Jahre das Indult erteilt, daß die Priester seines Bistums für eine **Binationsmesse** ein Stipendium annehmen dürfen. Dieses Stipendium ist dem Bischof zur Verwendung in causas pias („praesertim in favorem sacerdotum pauperum, non exclusis Sacrum iterantibus, quatenus subsidio indigeant") zu überlassen.

H. Müller.

II. Biblica.

Vol. I n. 2 der **Acta Pontificii Instituti Biblici** (vgl. S. 571) bringt den Studienbetrieb regelnde allgemeine Bekanntmachungen, das Lektionsverzeichnis und Allgemeines über den Studienbetrieb des Institutes. P. Ehrle, der nach der Tagespresse ebenfalls an dem Institut lehren sollte, findet sich im Ordo lectionum nicht. Es kündigen Vorlesungen an die P. P. A. Fernandez, A. Deimel, H. Gismondi, H. Rosa, H. van Laak, L. Szczepanski, L. Fonck, L. Murillo, L. Méchineau, M. Chaine. Die Arbeiten des Institutes decken sich völlig mit den wissenschaftlichen Seminarübungen unserer Hochschulen. „Die oberste Regel, die bei allen Studien und Arbeiten des Institutes beobachtet werden wird, ist die, daß wir unter Vermeidung müßiger Streitereien in positiver und persönlicher Arbeit den Boden unseres Weinbergs bebauen und in dieser positiven Arbeit Schild und Waffen im Dienste der Wahrheit gewinnen" (S. 16).

N. Peters.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 1 (1909) vol. 1 zu ergänzen.

[2] Zu dieser Bezeichnung vgl. diese Zeitschrift S. 741.

III. Kirchenrechtliches.

1. S. Congregatio Concilii.

7. August 1909 (S. 766). Da die Kirche prinzipiell daran festhält, daß das Vermögen frommer Stiftungen Kirchenvermögen ist, muß der Bischof die **Legate ad pias causas** annehmen und bestätigen. Dementsprechend entschied die Plenarversammlung der S. C. C. auf eine Anfrage hin, daß „alle — Priester wie Laien —, denen Legate ad pias causas anvertraut worden sind, baldmöglichst davon den Bischof in Kenntnis zu setzen haben, da diesem die Oberaufsicht über die gute Verwaltung und sichere Erhaltung solcher frommen Stiftungen zusteht".

2. S. Congregatio de Religiosis.

30. Juli 1909 (S. 695—99). Vgl. diese Zeitschrift S. 742.

Instruktion, die Übernahme von Schulden und Vermögensverbindlichkeiten seitens religiöser Genossenschaften betreffend.

„Unter den Ursachen, die religiösen Gesellschaften großen Schaden bereiten, ihre friedliche Wirksamkeit stören und ihren guten Ruf gefährden können, steht voran die allzugroße Geneigtheit, mit der zuweilen Schulden kontrahiert werden.

So werden häufig ohne rechte Überlegung und in unangemessener Höhe Anleihen gemacht bald für den Neubau von Häusern, bald für Erweiterungsbauten, bald um unverhältnismäßig viele Novizen aufzunehmen, bald um den Werken des Jugendunterrichtes oder der Linderung der Not sich besser widmen zu können.

Das alles mögen an sich oder wegen der guten Absicht löbliche Werke sein. Da sie aber oft genug den Regeln christlicher Klugheit und geordneter Verwaltung widersprechen, können sie gleichwohl Gott nicht gefallen und auch den Mitmenschen auf die Dauer nicht von Nutzen sein. Überdies nimmt die beklagte üble Gepflogenheit, ohne gehörige Vorsichtsmaßregeln und oft ohne die Erlaubnis des Generaloberen oder des Apostolischen Stuhles Schulden zu machen, noch täglich zu. Um nun die religiösen Häuser in Zukunft vor Schaden durch derart leichtfertige Übernahme von Anleihen zu bewahren, hat unser Hl. Vater Pius X. nach reiflicher Erwägung aller besonderen und außerordentlichen, für öffentliche und private Vermögensstücke in Betracht kommenden Verhältnisse und nach eingehender Beratung mit den erlauchten Kardinälen aus der Congregatio de Religiosis in deren am 30. Juli 1909 im Vatikan abgehaltenen Plenarsitzung folgendes zu entscheiden, festzusetzen und vorzuschreiben geruht. Alle männlichen und weiblichen Orden, Kongregationen und religiösen Institute mit einfachen oder feierlichen Gelübden, alle Klöster, Kollegien und religiösen Häuser, einerlei ob sie exemt oder den Diözesanbischöfen unterstellt sind, haben sich nach diesem Dekrete zu richten.

I. Die Vorsteher (General-, Provinzial-, Bezirks-, Orts-Oberen) dürfen bedeutende Schuldverpflichtungen (debita notabilia) nicht übernehmen, weder direkt noch indirekt, weder formgerecht noch formfrei, weder gegen hypothekarische Sicherheit noch ohne solche, weder mit noch ohne Belastung der Einkünfte bezw. des Früchteertrages, weder durch eine öffentliche oder private Urkunde noch durch mündliches Übereinkommen:

a) ohne die vorher einzuholende Zustimmung des General-Rates (des sog. General-Definitoriums), wofern es sich um die General-Kurie handelt bezw. um solche Häuser, die der Jurisdiktion oder Leitung der General-Kurie unmittelbar unterstehen, oder

b) ohne vorherige Genehmigung des Provinzial-Rates oder Definitoriums und ohne gleichzeitige ausdrückliche Erlaubnis des Generaloberen und zustimmende Begutachtung des General-Rates oder Definitoriums, falls es sich um Schulden oder Verpflichtungen han-

delt, die von den Provinzial- oder Bezirksoberen kontrahiert bezw. eingegangen werden sollen; oder

c) ohne vorher eingeholte Billigung des örtlichen Rates des Klosters oder des sonstwie benannten, unter keinem Provinzial- oder Bezirksoberen stehenden Hauses und ohne gleichzeitige ausdrückliche Erlaubnis des Generaloberen, sowie seines Beirates oder General-Definitoriums. Ist der Orden in verschiedene Kongregationen verzweigt, die je einen eigenen Vorsteher, bezw. einen General- oder Quasi-General-Oberen haben, so soll die Erlaubnis dieses Vorstehers oder Oberen und seines Rates unbedingt erforderlich sein; oder

d) ohne vorherige Zustimmung des örtlichen Rates, wenn es sich um Klöster oder Häuser handelt, die unter keinem Generaloberen stehen, wobei jedoch die schriftliche Erlaubnis des Diözesanbischofs dort nicht fehlen darf, wo die Klöster und Häuser von dessen Jurisdiktion nicht exemt sind.

II. Bei der Übernahme von Schulden oder vermögensrechtlichen Verpflichtungen hat als bedeutendes Kapital (notabilis quantitas) zu gelten die Summe von über 400 bis 800 Mark, wenn es einzelne Klöster und Häuser betrifft, die Summe von über 800 bis 4000 Mark, wenn Provinzen oder Quasiprovinzen in Betracht kommen, die Summe von über 4000 Mark, wenn es sich um Generalate handelt. Beabsichtigt ein Ordenshaus, eine Provinz oder ein Generalat Schulden oder Verpflichtungen zu übernehmen, die den Wert von 8000 Mark übersteigen, so wird außer der Erlaubnis des nach obiger Festsetzung zuständigen Rates noch die Gutheißung des Apostolischen Stuhles erforderlich.

III. Es ist nicht gestattet, durch verschiedene, an sich geringere Schulden oder Verpflichtungen, wie immer sie auch eingegangen wurden bezw. in Zukunft eingegangen werden, die betreffenden, in vorstehendem Artikel ausdrücklich festgesetzten Summen zu überschreiten; alle einzelnen, wie immer entstandenen Schulden und vermögensrechtlichen Verpflichtungen wachsen zu einem Ganzen zusammen. Daher soll die Erlaubnis, neue Schulden und Verbindlichkeiten zu übernehmen, null und nichtig sein, falls die bisherigen noch nicht getilgt worden sind.

IV. Gleichfalls sollen die zur Kontrahierung von Schulden und zur Eingehung von vermögensrechtlichen Verpflichtungen über die Summe von 8000 Mark hinaus etwa gegebenen Apostolischen Indulte und Gutheißungen nichtig sein, wenn in dem Gesuche, worin ein Haus, eine Provinz, ein Generalat um die Erlaubnis einkommt, etwa noch bestehende anderweitige Schulden und Verpflichtungen verschwiegen werden.

V. Kongregationen und Institute mit einfachen Gelübden und andere religiöse Genossenschaften, die eines General-, Provinzial- und örtlichen Rates ermangeln, sollen binnen drei Monaten zur Überwachung der Vermögensverwaltung solche Räte einrichten. Selbständige Klöster und Häuser, die eines durch freie Wahl des örtlichen Kapitels eingesetzten Rates entbehren, sollen ebenfalls einen solchen innerhalb drei Monate sich wählen. Die Mitglieder des Rates sollen drei Jahre im Amte verbleiben; in Klöstern oder Häusern mit mindestens 12 aktiv Wahlberechtigten soll ihre Zahl 4 betragen, sonst wenigstens 2.

VI. Die Abstimmungen, von denen Artikel I handelt, sollen von Fall zu Fall vorgenommen werden; sie sollen stets geheim sein und entscheidende, nicht nur beratende Kraft haben; die Erlaubnis aber, die auf Grund der Abstimmung gegeben wird, soll niemals mündlich, sondern stets schriftlich gegeben werden. Die Verhandlungen des Rates sollen jedesmal unterschrieben werden und zwar sowohl von dem Oberen als von den einzelnen Räten.

VII. Unter schwerer Gewissenspflicht sind die Oberen gehalten, weder selbst noch durch den Vermögensverwalter noch auf eine sonstige Art Güter, Einkünfte, Gelder,

Rechtstitel, Schenkungen, Almosen oder sonstwie wirtschaftliche Werte, selbst wenn sie den Oberen um ihrer Person willen gegeben sein sollten, ganz oder teilweise ihren Räten zu verheimlichen; auch sollen sie über Schulden und Verpflichtungen, wie immer diese entstanden sein mögen, nicht schweigen; vielmehr sollen sie alles vollständig, genau, aufrichtig und getrenlich ihrem Rate zur Revision, Prüfung und Gutheißung anvertrauen; auch sollen ebenso alle Dokumente, welche die zeitlichen Güter bezw. die Vermögenslage betreffen, den Räten zur Prüfung vorgelegt werden.

VIII. Keine Gründung eines Klosters oder Hauses, auch keine Erweiterung oder Änderung soll vorgenommen werden, wenn das dafür erforderliche Geld fehlt und erst Schulden gemacht bezw. vermögensrechtliche Verbindlichkeiten eingegangen werden müßten. Selbst dann soll dieses Verbot gelten, wenn der Grund und Boden oder das Baumaterial, oder ein Teil des Gebäudes geschenkt oder kostenlos gebaut wird. Ebensowenig genügt das Versprechen eines oder mehrerer Wohltäter, Kapital, sogar in bedeutender Summe, hergeben zu wollen, da derartige Versprechungen oft nicht gehalten werden und dann die Gefahr eines ernsten materiellen und moralischen Schadens der Ordensleute zu befürchten steht.

IX. Sollen Kapitalien, Einkünfte und andere Erträge in einem sicheren, ehrenhaften und gewinnbringenden Unternehmen und zwar gerade in diesem oder jenem bestimmten und nicht in einem anderen Unternehmen angelegt werden, so ist hierfür gesetzlich in jedem Einzelfalle die Zustimmung des Rates erforderlich. Der Rat muß über die Form und die sonstige Lage des Unternehmens vorher genau unterrichtet werden. Das gleiche gilt unter Beobachtung aller übrigen Rechtsvorschriften auch von jeder Veränderung des Geschäftsunternehmens.

X. Was über den dreifachen Verschluß des Kassenbehälters und dessen Visitierung, sowie über die ordnungsgemäße Verwaltung des zeitlichen Gutes in den Konstitutionen der einzelnen religiösen Genossenschaften vielleicht in noch strengeren Anordnungen vorgeschrieben ist, soll genau in allen dieser Instruktion nicht widersprechenden Punkten beachtet werden. Und dort, wo bisher die Temporalienverwaltung durch eigene Statuten noch nicht geregelt ist, soll das sobald wie möglich geschehen unter Beachtung dessen, was in den „Normen"[1] cap. 6 gesagt ist, und was nicht nur auf die Ordensfrauen, sondern auch die männlichen Ordenspersonen Bezug hat, wie es in denselben „Normen" (nota in fine pag. 3) steht — immer natürlich unter Wahrung der Anordnungen dieser Instruktion.

XI. Grundstücke, Legate und sonstige Güter, mit denen Meßverpflichtungen verknüpft sind, sowie deren Erträge oder Einkünfte sollen auf keinen Fall mit Hypotheken bezw. vermögensrechtlichen Verbindlichkeiten irgendwelcher Art nicht einmal für kurze Zeit belastet werden. Desgleichen dürfen Gelder, die für Manual- oder andere Messen angenommen wurden, vor deren Zelebration auf keinen Fall und aus keinem Grunde weder ganz noch teilweise verausgabt werden; diese Gelder müssen unangetastet aufbewahrt werden. In diesem Punkte sollen die Oberen sowohl als die Ratsmitglieder besonders wachsam sein.

XII. Die bisher schon getroffenen Verordnungen des Apostolischen Stuhles bezüglich der Unveräußerlichkeit der Mitgift der Ordensfrauen (monialium et sororum) sollen getreu befolgt werden. Auf keine Weise und aus keiner Opportunitätsrücksicht soll es gestattet sein, derartige Mitgift-Kapitalien bei Lebzeiten der betreffenden Ordensfrauen anzugreifen — bei Vermeidung der gesetzlichen Strafen. Falls aus schwerwiegenden

[1] ‚Normae, secundum quas S. Congr. Epp. et Reg. procedere solet in approbandis Institutis votorum simplicium', Romae, 1902.

Gründen die Veräußerung auch einer einzigen Mitgift für durchaus angebracht erachtet würde, müßte die Genehmigung des Apostolischen Stuhles eingeholt werden.

XIII. Schenkungen sollen, auch wenn sie als Almosen oder Unterstützung gelten, nur unter den vom Apostolischen Stuhle vorgeschriebenen Bedingungen gemacht werden und zwar in solchem Maße, als es den einzelnen Konstitutionen entspricht oder es von den Kapiteln bezw. den Generaloberen mit ihren Räten bestimmt worden ist.

XIV. Alle Anordnungen vorstehender Instruktion gelten nicht nur für die Orden, Kongregationen und religiösen Institute der Männer, sondern auch für die der Frauen, (monialium et sororum). Wer diese Vorschriften verletzt, soll schwer bestraft werden, und wer sie etwa in solchen Punkten übertritt, die nach gemeinem Recht und nach vorliegender Instruktion die Gutheißung des Apostolischen Stuhes erfordern, soll ipso facto den für Veräußerer des Kirchengutes festgesetzten Strafen verfallen.

Irgendwelche gegenteilige Bestimmungen sollen der Ausführung nicht entgegenstehen.

Fr. J. C. Kard. Vives, Präfekt.
L. † S. D. L. Janssens O. S. B., Sekretär."

[J. Schulte.]

IV. Zur Liturgie.

Litterae Apostolicae.

26. Juli 1909 (S. 757—8). Die Sodalitas ab infante Iesu (nicht zu verwechseln mit dem Kindheit-Jesu-Verein), welche vor wenigen Jahren in Bethlehem bei den „Brüdern der christlichen Schulen" errichtet worden ist, wurde zu einer **Erzbruderschaft** cum facultate aggregandi erhoben. Sie pflegt das Gebet für alle Kinder und besonders für diejenigen, welche Schulen zu besuchen gezwungen sind, in welchen kein Religionsunterricht erteilt wird.

31. Juli 1909 (S. 759). Die „Bruderschaft von der Unbefleckten Empfängnis und den Verstorbenen", seit mehr als 400 Jahren in dioecesi Nuscana bestehend, wurde zu einer **Erzbruderschaft** honoris causa (sine facultate aggregandi) erhoben.

11. August 1909 (S. 760). Den Häusern der Genossenschaft der „Mägde Mariens" in Paris, Versailles und Toulouse wurde außer einem an bestimmten Tagen gewinnbaren vollkommenen **Ablaß** die Veraünstigung verliehen, daß jede an dem Hochaltar ihrer Kapellen für die Seelenruhe einer Schwester der Genossenschaft gelesene hl. Messe das einem Altare privilegiatum zukommende Privilegium genießen soll.

Paderborn. Dr. Alois Fuchs.





The Catholic Encyclopedia. An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the catholic church. Ed. by Charles G. Herbermann etc. In fifteen volumes. Vol. I: Aachen—Assize of Clarendon. Vol. II: Assizes of Jerusalem —Brownrigg. Alleinvertrieb für Deutschland und die österreichisch-ungarische Monarchie: Herder in Freiburg i. B. Geb. in Buckram-Leinen à Bd. 27,00 *M.*

Die große, auf 15 starke Bände berechnete Enzyklopädie, von der wir die beiden ersten Bände hiermit anzeigen, bezeichnet sich selbst als „internationales Nachschlagewerk über die Verfassung, Lehre, Disziplin und Geschichte der katholischen Kirche".

International ist es in seiner reichen und gediegenen Mitarbeiterliste; in diesen zwei Bänden sind neben vielen anderen Schriftstellern z. B. vertreten Brunetière, Cabrol O. S. B., Coppieters, De Smedt, Gietmann, Goyau, Jungnitz, Kirsch (Freiburg i. Schw.), Kurth, Ladeuze, Leclerq, Sauer, Schlager O. F. M., M. Spahn, Thurston S. I., O. Willmann. International ist es in der Auswahl und Behandlung des Stoffes; man überzeuge sich, wie zuverlässig dieses amerikanische Lexikon etwa über Aachen oder Austro-Hungarian Monarchy oder Berlin orientiert. International ist es auch und weitherzig in den reichlichen Literaturangaben. Als Hauptherausgeber zeichnet Charles G. Herbermann (New York); ihm stehen einige Mitherausgeber und ein auserlesener Stab von Mitarbeitern zur Seite.

Von der gewaltigen Größe des Unternehmens mögen folgende Zahlen einen Begriff geben. Da jeder Band etwa 800 Seiten fassen soll, ist das ganze Werk auf 12000 Seiten veranschlagt. Jede Seite bringt ungefähr 1250, das ganze Werk also 15 Millionen Worte. Dazu werden auf das gesamte Werk etwa 2000 Textbilder, Tafelbilder (zum Teil farbig) und Karten verteilt.

Es ist eine wahre Freude, die prächtig ausgestatteten schweren Bände bald hier bald da durchzumustern und überall die gleiche Sorgfalt und die gleiche Gediegenheit zu konstatieren. Die Detailkritik wird wohl an der einen oder anderen Stelle einen Wunsch äußern, sei es im Text oder in der Literaturangabe; sie wird wahrscheinlich sogar ein paar Druckfehler aufspüren: kein Nachschlagebuch kann diesem Verhängnis entgehen.[1] Aber jede besonnene und ernsthafte Kritik wird unumwunden und mit Freuden eingestehen müssen, daß mit diesem Lexikon den Ländern englischer Zunge eine Enzyklopädie allerersten Ranges geboten ist, die ausgezeichnet über sämtliche mit der katholischen Weltanschauung zusammenhängende Fragen Auskunft gibt.

H. Müller.

---

[1] Referent darf vielleicht an diesem verschwiegenen Plätzchen die Bitte aussprechen, in den späteren Bänden die Inhaltsangabe des Rückentitels mit der des Vorsatztitels, und beide bibliographisch genau mit dem tatsächlichen Inhalte übereinstimmen zu lassen, in der Art, wie wir es oben in der Überschrift dieser Besprechung angedeutet haben; also Aachen—Assize of Clarendon u. ä.

P. Ephrem Baumgartner O. M. Cap., Dr. theol., **Eucharistie und Agape im Urchristentum.** Eine literar-historische Untersuchung. XV u. 335 S. 8°. Solothurn 1909. Geh. 6,50 M.

Der Verfasser der vorliegenden Studie will den Nachweis liefern, daß es sich bei den urchristlichen Agapenfeiern der traditionellen Auffassung entgegen um eigene, von der liturgisch-eucharistischen völlig verschiedene und getrennte Liebesmähler handele. Diese Ansicht ist von P. Batiffol seit einem Jahrzehnt vertreten und verteidigt worden; ein gewandter Gegner erstand ihm in F. X. Funk, der in verschiedenen Aufsätzen (vgl. Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. Bd. III, Paderb. 1907, 1) die traditionelle Agapentheorie mit viel Geschick und Erfolg verteidigte. B. kommt nach eingehender kritischer Untersuchung des Quellenmaterials zu folgendem Resultat (333—35): Der eigentliche liturgische Gottesdienst wurde am Sonntagmorgen (mitternachts oder frühmorgens) gefeiert. Er bestand der Hauptsache nach aus dem Unterricht über die christlichen Wahrheiten (*διδαχή*) und dem eucharistischen Opfer (*κλάσις τοῦ ἄρτου*). Der Sonntagabend vereinigte die Gemeinde nochmals und zwar zu einem Liebes- und Freudenmahle, der Agape (*δεῖπνον κυριακόν*, coena dominica). Bei diesen Liebesmahlzeiten, nicht beim eigentlichen liturgischen Gottesdienst, hätten die charismatisch Begabten die Rolle gespielt, die ihnen nach 1. Kor. c. 12—14 zugekommen sein muß.

Mit viel Scharfsinn und großer philologisch-exegetischer Akribie sucht Verf. diese Aufstellungen zu beweisen. Doch hat auch seine Untersuchung m. E. die Kontroverse noch nicht endgültig entschieden. 1. Kor. 11, 17—34 interpretiert er folgendermaßen: Paulus tadelt die Korinther wegen eingeschlichener grober Mißbräuche bei den Liebesmahlen. Um ihnen das Beschämende ihres Handelns recht klarzumachen, zieht er zum Vergleiche die Einsetzung der Eucharistie heran: Christus hat sich selbst allen ohne Ausnahme zur Speise gegeben und Ihr, Korinther, wollt nicht einmal die Armen an Eurer irdischen Nahrung teilnehmen lassen! An den Vergleich anknüpfend, macht Paulus dann einige Bemerkungen über den unwürdigen Empfang der hl. Kommunion, um sodann am Schluß des Kapitels auf die Mißbräuche bei den Agapen zurückzukommen. Bei aller scharfsinnigen Argumentation scheint mir zum mindesten die These nicht bewiesen zu sein, daß die Eucharistiefeier durch den Text sogar ausgeschlossen sei. Die fünf Gründe, die B. S. 152 f. dafür beibringt, werden kaum allgemein überzeugen.

Als wichtigster, ja entscheidender Text gilt dem Verf. der Pliniusbrief. Daß nach diesem Briefe die Christen am Sonntag zweimal, und zwar zu verschiedenen Zeiten zusammengekommen sind, dürfte kaum in Abrede gestellt werden können. Die zweite Zusammenkunft wurde veranstaltet „ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium". Der Beweis dafür, daß es sich hier um eine gewöhnliche Mahlzeit, also um die Agape handelte, scheint mir durch die Ausführungen des Verf. erbracht zu sein (258—70; vgl. auch diese Zeitschrift S. 667). Damit wäre bewiesen, daß ums Jahr 95 in Kleinasien die Eucharistie von der Agape getrennt gefeiert wurde. Dieses Resultat wäre immerhin eine Art Bestätigungsbeweis für die Ergebnisse der anderen Untersuchungen. Überschätzt werden aber darf es keineswegs. Stimmt der Verf. hier doch selbst mit Funk und Belser überein, die im übrigen an der traditionellen Agapentheorie entschieden festhalten (vgl. S. 250).

Jedenfalls gewährt die Schrift einen guten Einblick in die Kontroverse; die neueste Literatur aller Länder darüber ist nirgends so vollständig verzeichnet und benutzt. Nebenbei gewähren die Ausführungen interessante Einblicke ins religiöse Leben der Kirche in ihren Anfängen. Schade, daß Verf. die zahlreichen fremdsprachlichen (lateinischen, französischen, englischen) Zitate nicht wenigstens zum Teil in sinngetreuer, glatter deutscher Übersetzung wiedergegeben hat. Dem Inhalt hätte es kaum zum Schaden gereicht, die Schrift aber wäre weit lesbarer geworden.

B. lehnt die Theorie von F. Wieland (Mensa und Confessio, München 1906), nach der sich erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Opfercharakter der heil. Eucharistie entwickelt hat, mit einer gewissen schroffen Schärfe ab, ohne auf Wielands Beweise einzugehen (vgl. S. 42 Anm. 1). Er selber gebraucht die Begriffe „eucharistisches Mahl" und „eucharistisches Opfer" promiscue. In der Gegenüber- und Gleichstellung des christlichen Hausgottesdienstes mit dem jüdischen Tempelgottesdienst, der in der Darbringung des täglichen Opfers bestand (Apg. 2, 46), sieht er einen Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür, daß unter der *κλάσις τοῦ ἄρτου* das unblutige Opfer des Neuen Bundes im Gegensatz zu den blutigen jüdischen Tempelopfern zu verstehen ist (vgl. 41 f.).

Münster i/W. Dr. Chrysostomus Schulte O. M. Cap., Lect. s. theol.

Dr. L. Heinrichs, **Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury,** neu dargestellt und dogmatisch geprüft; zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms (21. April). (= Forsch. zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. IX, 1.) XII u. 173 S. Paderborn, Schöningh. 5,60 M.

Verf. beabsichtigt neben der Darlegung eine „positive Vervollständigung" und „etwaige Weiterentwicklung des Genugtuungsgedankens in enger Fühlung mit Anselm" (Vorwort). Er unterscheidet in der Einleitung die Straftheorie (der Protestanten), die Sühnetheorie (mit dem Akzent auf dem Leiden) und die Genugtuungstheorie im eigentlichen Sinne (aktive Wiedergutmachung durch eine verdienstliche Leistung). Dann analysiert er die Schrift cur Deus homo, worin Anselm seine Auffassung dialogisch entwickelt. Weiter bespricht er den Ausgangspunkt dieser Theorie, das ewige freie Beseligungsdekret, das auch trotz der Sünde seine Erfüllung forderte, und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der Genugtuung oder des Wiederherstellungsdekretes. Woher die Anselmsche Kenntnis von diesem Urdekret? Nicht aus der Offenbarung, sondern aus der Vernunft; Heinrichs entwickelt im weiteren seine Gründe dafür (S. 43—65). Anselm faßt wie die ganze Scholastik die Visio beata als das letzte Ziel des natürlichen Verlangens des Menschen auf. (Vgl. die oben S. 670 f. von mir besprochene Schrift von Ligeard: La théologie scolastique). Heinrichs meint, zwei Fragen seien „streng zu scheiden: 1. hat der Mensch eine natürliche Neigung zum Übernatürlichen; 2. erkennt die Vernunft aus sich mit Sicherheit das übernatürliche Ziel". Er sagt mit Recht, die erste Frage würde von der ganzen Scholastik bejaht; tadelt aber Anselm, daß er auch die zweite bejahte. Aber das ist doch nur konsequent. Oder strebt der Mensch unbewußt nach seinem letzten Ziele, wohin ihn das natürliche Gottverlangen treibt? Der entscheidende Punkt war, daß Anselm und die Scholastik durchaus die Notwendigkeit der Gnade für die Erreichung dieses natürlich erkennbaren Zieles der unio cum Deo anerkannten. Der Zweckgedanke in der Schöpfung, vermöge dessen alle Dinge ihrem Ziele zustreben, führte z. B. den hl. Thomas dahin, auch den Menschen von Natur mit der Kraft des Intellektes wie des Willens auf Gott hingerichtet sein zu lassen. Den Mittelalterlichen war eben die Theorie von dem status naturae purae so unbekannt als Augustin und den Vätern überhaupt; er hat ja auch nur theoretischen Wert und wurde aus der Polemik gegen den Bajanismus geboren. — Wie denkt sich nun Anselm die wirkliche Wiederherstellung? Es muß die Sünde beseitigt werden, die der Gerechtigkeit entgegensteht, welche eine notwendige Bedingung der Seligkeit ist. Aber es muß ferner auch die subjektive Verantwortung für die Sünde von dem Menschen genommen werden; denn blieben sie, so könnte der Mensch, wenn auch Gott darüber in Gnade hinwegsehen und den Menschen selig machen wollte, doch nicht wahrhaft selig sein. Solange also der Ersatz für die Sünde nicht geleistet ist, bleibt der Mensch unglücklich; denn entweder will er ihn nicht leisten,

und dann ist er ungerecht und deshalb von der Seligkeit ausgeschlossen, oder er will es, kann es aber nicht, und dann ist er bedürftig, auch wenn er selig wäre aus schenkender Gnade. Es muß also nach Anselm ein Weg gefunden werden, auf dem der Mensch seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Seligkeit durch vollen Ersatz für die verletzte Ehre oder durch Genugtuung erreicht. Dieser Ersatz muß nun seiner Natur nach 1. eine überpflichtige Leistung sein, 2. von größerem Wert als die geraubte Ehre. Gott darf also das Werk in keiner Weise schon fordern können, und der Ersatz muß gänzlich, vollständig sein. Seinem Wesen nach ist er Ersatz von Ehre durch eine sittliche Leistung, nicht durch einfache Übernahme einer Strafe, eines Leidens. Wohl sagt Anselm: Entweder Genugtuung oder Strafe, aber das soll keineswegs (so macht es Heinrichs wahrscheinlich; denn klar hat es Anselm nicht ausgesprochen) heißen, Gott könne nicht einfach durch Barmherzigkeit Vergebung eintreten lassen, er müsse Genugtuung fordern (eine furchtbare Vorstellung von Gott!), sondern der Satz: aut satisfactio aut poena gilt nur für den Fall der positiven Verweigerung des Ersatzes. Schon das Ersetzenwollen aber ist ein Teil der Genugtuung und befreit von Strafe. Aber Gott wollte eben den Menschen in die Lage setzen, daß er vollen Ersatz leisten konnte. Gerade weil er barmherzig war, nahm er das ganze Elend und den ganzen Mangel von ihm und gab im Gottmenschen das volle Vermögen genugzutun, die fordernde Gerechtigkeit zufriedenzustellen. So ist die Barmherzigkeit die Formalursache der Genugtuung durch Christus, die Gerechtigkeit deren Materialursache. Diese Genugtuung nun leistet der Gottmensch für den Menschen, der dafür gänzlich unfähig ist, durch sein Lebensopfer, das überpflichtig, weil nicht durch die Sünde verdient und überwertig ist, weil die Zerstörung des Lebens Christi eine größere Sünde ist als alle Sünden der Welt (!). Deshalb muß die Darbringung dieses Lebens alle geraubte Ehre weit überwiegen.

Heinrichs versucht hier die Theorie Anselms zu verbessern, indem er darauf hinweist, daß im Gottmenschen eine sündelose menschliche Natur von der göttlichen Person auf Gott bezogen und dieser freiwillig untergeordnet werde. Wohl weiß er, daß keine geschaffene Natur Gott etwas Überpflichtiges bieten kann, aber er meint, im Gottmenschen sei das möglich, wofür auf Scheeben, Dogm. III. n. 1306 verwiesen wird. In die Genugtuung Christi an sich ist der Tod nicht notwendig eingeschlossen, weil kein Leiden, nur Ersatz an Ehre gefordert wird. Aber dieser Tod lag in der Konsequenz seines verdienstlichen Lebens. „Welcher Mensch, wenn er den Unschuldigen verurteilte, um den Schuldigen zu befreien, würde nicht selbst verurteilenswert zu nennen sein?" fragt Anselm. Er löst diesen Widerspruch auf: Gott befahl dem Erlöser ein gerechtes Leben, aus diesem folgte für ihn der Tod, den Gott nicht wollte, weil er unschuldig war. Christi Tod aber ist für uns ein Beispiel des Starkmutes. So ist der Tod gerechtfertigt. „Gott fordert vom Menschen strenge Genugtuung. Aber erstens fordert er sie, damit der Mensch eine vollkommene Glückseligkeit genieße, ohne Mangel wie ohne Makel, zweitens fordert er sie in der Voraussicht, daß die Menschheit sie entrichten könne; drittens endlich fordert er sie, ohne deshalb den Tod des Unschuldigen für den Schuldigen zu fordern" (S. 144). Die logische Ordnung der Genugtuungsmomente gestaltet sich nach Heinrichs Erklärung folgendermaßen: 1. Gottes fordernde Gerechtigkeit wird befriedigt durch die affektive Genugtuung (durch den Wunsch der Gefallenen, Ersatz leisten zu können). 2. Dann tritt die schenkende Liebe ein und bietet effektiv dessen Möglichkeit in Christo. Aber dann waren wir schon vor Christi Tode erlöst durch unsere affektive Selbstgenugtuung? Was der Verf. hierauf antwortet, befriedigt nicht recht. Er faßt die menschliche Selbsterlösung als conditio sine qua non der Erlösung durch Christus, nicht als gleichwertigen Ersatz, den ja erst Christus

leistete. In der objektiven Erlösung kommt aber alles von Gott, er tut den ersten wie den zweiten Schritt bedingungslos — aus Gnade!

„Die formelle Entehrung der Sünde wurde durch die im Kreuzopfer sich aussprechende persönliche Unterordnung unter Gott aufgewogen; die sachliche Entehrung des positiv sittlich schlechten Aktes durch das positive, Gott wohlgefällige Werk des Kreuzopfers; die Strafe der Sünde endlich in den äußeren Leiden, in denen dies Lebensopfer dargebracht wird" (S. 170). Sympathisch berührt die Hervorhebung der Liebe Gottes vor der Gerechtigkeit. Anselm erscheint in der Darstellung des Verf. in einem durchaus günstigen Lichte, und Gott ist nicht der blutdürstige Privatmann, der nach Rache für verletzte Ehre dürstet, sondern der gütige Gnadengott, der die Menschen wieder in Barmherzigkeit zu sich erhebt. Daß dieses auf einem etwas umständlichen Wege geschieht, auf dem eine fictio iuris nicht ganz umgangen werden kann, liegt an der Theorie der überpflichtigen Handlungen, die noch keiner ganz annehmbar durchgeführt hat. Es ist eben schwer, Gott gegenüber einen absoluten Rechtstitel geltend zu machen. Es ist aber weiter auch schwer, auf den actus purus etwas Außergöttliches bestimmend einwirken zu lassen, wovon er abhängig würde. Und endlich ist es noch einmal schwer, den Unveränderlichen in die Veränderlichkeit des geschöpflichen Tuns und Verhaltens hinabzuziehen. Der absolute unveränderliche Gott kann nach außen nur wirken als Gebender, Schenkender, nicht als Empfangender.

Am Ende gibt der Verf. zwei Punkte an, worin ihm die Anselmsche Theorie verbesserungsbedürftig erscheint. Es muß ein formeller Ersatz für die formelle Abwendung von Gott gesucht werden. Er liegt in der Hinwendung der menschlichen Natur auf Gott durch die freie Annahme der Menschheit seitens des Logos. Zwar wäre diese Natur, weil Geschöpf, Gott schon verpflichtet, „aber in jedem Augenblick war er berechtigt, den Grund zu dieser persönlichen Unterordnung, seine geschöpfliche Wirklichkeit zu beseitigen. Jeder Augenblick seiner geschöpflichen Wirklichkeit ist, wie eine virtuelle Neuaufnahme der menschlichen Natur, so auch eine virtuelle Neuhinwendung derselben auf Gott" (S. 165). Das wird mancher Leser als eine kühne Konstruktion ansehen. — Ferner will Verf. dem Leidenstode, der bei Anselm nur materielle Bedeutung hat, als formelles Moment werten, als persönliche Ehrung Gottes. Auf diese Weise „würde es sich um eine vollkommene und allseitige Genugtuung handeln, die alle verschiedenen in der Sünde enthaltenen Momente in ihrer formellen Eigenart berücksichtigt". Wir raten dem Verf., nachdem er sich einmal so gründlich in die schwierige Materie eingearbeitet hat, zu dem Versuche, in einer kürzeren Monographie mit klarer, durchsichtiger Darstellung und konkreter Sprachweise eine Theorie vorzulegen, in welcher die Hauptgedanken von Anselm, Thomas und Skotus mit einigen anderen zu einer höheren Einheit verbunden sind. Das Ziel, auch nur etwas die wichtige Frage gefördert zu haben, ist verlockend.

B. Bartmann.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Eine kurze wuchtige Zurückweisung der gegen Holzhey, v. Hummelauer, Lagrange, Peters und Zanecchia gerichteten Schrift F. Eggers Absolute oder relative Wahrheit der Hl. Schrift (s. S. 745) liefert C. Holzhey mit der Broschüre **Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der Hl. Schrift?** (München, Lentner, 0,90 ℳ). H. schließt: „Solange in den Herzen der Vertreter traditioneller Harmonistik noch die verschwiegene Hoffnung lebt, vielleicht doch noch einmal der unbotmäßigen Astronomie ein: sta terra! entgegenrufen zu können, so lange wird auch der Widerstand gegen die viel weniger handgreiflichen Ergebnisse wissenschaftlicher Exegese nicht erlahmen. Indessen: Labor improbus omnia vincit!“ (S. 48).

Es ist dem Ref. eine Freude, das schöne Werk anzuzeigen: **Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente.** In Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke herausgegeben von H. Greßmann (1. Bd.: Texte, 2. Bd.: Bilder. Je 7,20 ℳ. Tübingen, Mohr). Alttestamentler, Assyriologe und Ägyptologe haben sich hier die Hand gereicht und ein Werk geschaffen, das ich in der Hand auch jedes katholischen Theologiestudierenden und jedes Priesters sehen möchte. Für Studenten ist es an erster Stelle bestimmt und füllt hier in der Tat, nicht nur in der Phrase, eine schmerzlich empfundene Lücke aus. Das Buch wendet sich aber auch an den weiteren Kreis derer, die für das Alte Testament und den Zusammenhang der altisraelitischen Religion und Literatur mit dem geistigen Leben des alten Orients interessiert sind. In Anbetracht des an erster Stelle ins Auge gefaßten Leserkreises konnte der Herausgeber, obgleich auch der Fachmann oft nach dem Buche greifen wird, mit dem Abdruck der bloßen Übersetzung der Texte ohne die Originale sich begnügen. Fingerzeige für weitere Belehrung bringen die reichen Literaturangaben. Als Ziel hat vorgeschwebt Zuverlässigkeit, Objektivität und relative Vollständigkeit. Deshalb werden dem Leser vor allem nicht in aufdringlicher Weise subjektive Hypothesen serviert wie anderwärts, sondern lediglich mit ganz kurzen sachlichen Erläuterungen versehene Materialien, deren Deutung der eigenen Geistesarbeit überlassen wird. Das Buch enthält babylonisch-assyrische Texte, nordsemitische (darunter auch schon die Inschrift des Königs Zakir und zwei Papyri von Elephantine) und ägyptische Texte. Die letzteren hat Ranke, die übrigen Ungnad übersetzt. Die Auswahl der Texte muß vom alttestamentlichen Standpunkte aus als eine sehr gute bezeichnet werden. Der Kodex Hammurabis ist ganz abgedruckt. Insbesondere sei auch darauf hingewiesen, daß die für den heute im Vordergrunde des Interesses tretenden Zusammenhang des israelitischen Prophetismus mit den ägyptischen Prophezeiungen in Betracht kommenden ägyptischen Texte hier zum erstenmal zusammen veröffentlicht sind. Der älteste dieser Texte, die Prophezeiungen eines ägyptischen Priesters unter König Snefru (um 2950

v. Chr.) ist hier zum erstenmal übersetzt. Auch die 274 Bilder des zweiten Bandes sind gut ausgewählt; die Hinzufügung eines von Greßmann verfaßten beschreibenden Textes war erwünscht und nachahmenswert. Alles in allem: G. hat durch dieses Werk der alttestamentlichen Wissenschaft einen großen Dienst erwiesen. Das Buch sei aufs wärmste empfohlen. Die Wucht des hier zusammengetragenen Materials wird den lernbegierigen Leser materiell besser belehren, als viele Dutzend von Schriften des letzten Dezenniums zusammengenommen, — auch über das, was der alttestamentlichen Forschung heute vor allem nottut.

Vor vier Jahren kündigte der frühere Rabbiner Jak. Fromer mit viel Selbstbewußtsein eine Realkonkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur an (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1905, S. 349–56), die er allein in 10–15 Jahren liefern wollte. Im letzten Sommer ließ er dann im Selbstverlage ein Buch erscheinen (Der Organismus des Judentums), in dem er sich mit einer Ausgabe des babylonischen Talmud begnügen zu wollen erklärt, dessen Text in seinem „brauchbaren" Teile figniert, vokalisiert und mit einer wortgetreuen und einer sinngemäßen Übersetzung versehen werden solle; der unbrauchbare Text solle nur durch ein Resumé wiedergegeben werden. Die Bearbeitung des so gebotenen Materials für die Realkonkordanz wollte er großmütig anderen überlassen. Dem Zwecke der Aufklärung der durch die Vermeidung der Versendung von Rezensionsexemplaren des Buches F.s an die Fachpresse irregeführten öffentlichen Meinung der literarischen Welt über den Wert dieser Pläne und über die Persönlichkeit ihres Autors ist die „dem tapfern und edlen Ritter Don Quixote de la Mancha" gewidmete Schrift von Lazarus Goldschmidt **Eine talmudische Realkonkordanz** geweiht (Berlin, M. Poppelauer, 1.50 ℳ). Die Kritik F.s durch den bekannten Talmudisten ist für den Kern eine vernichtende. Er zeigt, daß F. nicht die Qualifikation hat, um auch nur seinen beschränkten Plan in ersprießlicher Weise ausführen zu können, und daß sein Buch wertlos ist. Die geplante Talmudausgabe ist damit ebenso tot wie die „Realkonkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur".

In seiner hübschen Inauguraldissertation von Freiburg i. Schw. behandelt ein junger Gelehrter E. Mader S. D. S. (Rom) **Die Menschenpfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker** (Herder, 5.60 ℳ; Bibl. Stud. XIV, 5. u. 6. H.). Aus seinen Resultaten sei herausgehoben: Es ist ungerecht, die Menschenopfer als legitimen Jahwekult auszugeben, weil der orthodoxe Jahwismus sie stets perhorreszierte. Auch bei den Völkern des Zweiströmelandes sind die Menschenopfer sicher nachweisbar und bei keinem anderen Volke des Altertums trotz moderner Ableugnung so gut dokumentiert wie bei den Ägyptern. In ägyptischem Einfluß sieht M. deshalb, unseres Wissens dies zum erstenmal behauptend, die Wurzel des Molochdienstes der Hebräer. Jephtes Opfer wird richtig als wirkliche Schlachtung der Tochter Jephtes erklärt, I. Kön. 16, 34 als Bauopfer, wie es S. 27 dieser Zeitschrift durch Ref. geschehen ist, dessen Abhandlung dem Verf. freilich entgangen ist.

Neben G. Sternbergs treffliche Schrift Die Ethik des Deuteronomium von 1908 tritt als willkommener Beitrag für das noch so sehr der Beackerung bedürftige Feld der alttestamentlichen Ethik die schöne Arbeit M. Wieners (Düsseldorf): **Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit.** Schriften der Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judentums I, H. 3 u. 4 (Berlin, Mayer u. Müller, 3,00 ℳ). Der Standpunkt des Verf. ist der verständig konservative, der auch für das begründete Neue Raum hat. Auch derjenige, der hier und da Fragezeichen anbringt, wird das gut geschriebene Buch nicht ohne reiche Anregung aus der Hand legen. Insbesondere findet der Apologet des A. T. gegenüber so mancher rein entwicklungsschematischen Konstruktion viel Gutes. Besonders gelungen ist die Behandlung der Stellung der Propheten zum Opfer.

Ob der Prophet Osee das Bild von der Ehe für Jahwes Verhältnis zu Israel wirklich zuerst gewählt hat oder nicht vielmehr auf einem bereits geläufigen Bilde aufbaut? Der alte Gottesname ba'al (1. = Herr, 2. = Gemahl) legte dies Bild doch sehr nahe, ebenso die alte semitische Vorstellung, daß der Ba'al eines Landes als Herr des Wassers das Land befruchtet.

P. Rießler-Tübingen (**Schulunterricht im A. T.,** Theol. Quartalschr. S. 606—7) erklärt die Bilder in Js. 50, 4—6 wie A. Klostermann (s. S. 220 dieser Zeitschr.) vom Schulunterrichte. 50, 4 liest er לְעוֹת = um befähigt sein nachzusprechen (vgl. arab. laġa = reden) statt לָעוּת und tilgt אֶת־יָעֵף, das er für einen verkannten aramäischen Infinitiv (אֶתְיָעֵף = sich abzumühen) hält, als Glosse zu dem seltenen לָעוּת. Ref. konjiziert לְעַנּוֹת.

A. van Hoonacker-Löwen (**L'Ébed Jahvé,** Revue biblique S. 497—528) legt in Anlehnung an Condamin einen neuen Rekonstruktionsversuch der in das deuterojesajanische Buch aufgenommenen Ebed-Jahwe-Lieder vor. Er ordnet 49, 1—3; 51, 16; 49, 4—7; 50, 4—9; 49, 8—26; 51, 1—3; 50, 10; 51, 4—10; 48, 21; 51, 12—52, 12; 42, 1—7; 52, 13—53, 12.

Durch das bekannte geographische Mosaik von Madaba angeregt, schenkt uns R. Horning-Straßburg ein dankenswertes **Verzeichnis von Mosaiken aus Mesopotamien, Syrien, Palästina und dem Sinai** (Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. S. 113—50) mit reichen Literaturangaben.

Gegen die mythologische Erklärung der Phrase „Land, da Milch und Honig (= Götterspeise) fließt", wendet sich S. Kraus-Wien (**Honig in Palästina,** ebendas. S. 151—64), an der Hand der rabbinischen Quellen Palästinas alten Reichtum an Fruchthonig darlegend.

Das Resultat der Abhandlung P. Dhormes O. P., **La conception du divin dans la religion assyro-babylonienne** (Revue des sciences philos. et théol. 470—89) ist: Die assyrisch-babylonischen Götter sind in der Natur zerstreute, aber vorzüglich am Himmel lokalisierte unsterbliche, gute höhere Wesen, an die der Mensch in der Not sich wendet, Verzeihung für seine Fehler von ihnen erbittend. Die Magie kämpfte gegen die niederen Dämonen, die Ursache des Übels; die Religion wendete sich mit kindlichem Vertrauen an die Schutzgötter. „Der Bewohner Chaldäas hat es allezeit begriffen, daß die Macht nichts ist ohne die Gerechtigkeit und die Güte."

J. C. Matthes-Hilversum veröffentlicht in seinen wertvollen **Bemerkungen zu dem hebräischen Texte Jesus Sirachs und seiner neuesten Übersetzung** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. S. 161—76) als Ergänzung seiner in Verbindung mit Dyserinck 1908 herausgegebenen holländischen Übersetzung Einzelauseinandersetzungen mit Smend zu 93 Stellen.

W. Schröder, **Gen. 49, 10, Versuch einer Erklärung** (ebendas. S. 186—98) will שֵׁלָה (Gen. 38, 5) lesen und dann den ganzen Stichos „bis daß Sela kommt" als Glosse tilgen. Der Herausgeber deutet dagegen in einem Nachwort die „Interpolation" von Nebukadnezzar, der Juda das Zepter aus der Hand genommen habe. Vgl. übrigens S. 221—22 dieser Zeitschrift.

Von der Anschauung geleitet, das Pasek zeige in metrischen Stücken auch die Zäsur an, untersucht E. Sachße-Bonn **Die Bedeutung des Pasek für das Metrum des ersten Psalms** (ebendas. S. 199—204).

M. Klöppel, **Jahwes Allmacht und Gerechtigkeit in den Reden Hiobs** (ebendas. S. 204—14) zeigt, daß es in der Absicht des Dichters lag, mit besonderer Betonung auf die Allmacht und Gerechtigkeit Jahwes hinzuweisen. So erkläre es sich auch, daß er

die doch von Deuterojesajah sehr urgierten Eigenschaften der Treue, Liebe, des Verzeihungswillens und der Heiligkeit zurückstelle, ebenso Jahwes Helfer- und Erlösertaten.

K. Marti, **Ein altpalästinensischer landwirtschaftlicher Kalender** (ebendas. S. 222—29) behandelt den von uns S. 393 schon erwähnten Fund Macalisters in Gezer, ein Faksimile beifügend. Er glaubt, daß die Tafel zum Privatgebrauch bestimmt gewesen sei und reiht ihn in die „Literaturgattung" der landwirtschaftlichen Kalender ein.

Wie immer anregende **Miszellen** bietet E. Nestle (ebendas. S. 230—34) zu Gen. 14, 23; Num. 21, 15; Jos. 19, 29. 36; 1 Sam. 5, 9; 9, 3; 10, 2. 12; 1. Kön. 22, 38; Os. 1, 3 (בַּת דִּבְלָיִם = Dattelntochter, d. i. ganz billig erworben).

N. Peters.

Neues Testament.

Evangelienharmonie. Die heiligen vier Evangelien übersetzt, chronologisch zusammengefügt und mit textkritischen, sprachlichen und sachlichen Erklärungen versehen von Theodor Heusser, Pfarrer a. D. I. Bd. XXIII u. 232 S. II. Bd. 421 S. Gütersloh 1909, Bertelsmann. 10 ℳ. — Diese fleißige Arbeit, Resultat eines 30jährigen Studiums, bedeutet einen erfreulichen Fortschritt auf dem Gebiete der Harmonistik. Der Verf., evangelischer Pfarrer, ein christus- und bibelgläubiger Mann, steht bez. des Umfangs des Kanons der hl. Schriften und des Inspirationsbegriffs auf dem Standpunkt der katholischen Kirche. — In Bd. 1 folgt nach einer übersichtlichen, sehr praktischen Einteilung des Stoffes (Vorgeschichte, Wirken und Leiden Christi) eine „Ausführliche Inhaltsangabe zur Evangelienharmonie" (IX—XXIII). Die einzelnen Ereignisse stehen in chronologischer Ordnung auf der rechten Seite, links die Fundstellen bei den einzelnen Evangelisten (hie und da auch Apg. u. I. Kor.). Es folgt die eigentliche Evangelienharmonie. Die Übersetzung aus dem griech. Texte stellt die Parallelstellen der vier Evangelien (zuweilen auch Apg. u. I. Kor.) nebeneinander. Sie hätte unbeschadet der Genauigkeit manchmal etwas weniger wörtlich sein dürfen. Die Parallelen aus dem A. T. befinden sich in Fußnoten. — Der II. Band bringt unter „Begründung der Evangelienharmonie" (1—122) eine Reihe von Aufsätzen (37) über Einleitungsfragen, exegetische und chronologische Schwierigkeiten, um die synoptische Zusammenstellung zu begründen. Man muß seinen Ausführungen im wesentlichen zustimmen. Auf eine eingehende Polemik gegen die Ansichten der modernen negativen Kritik inbezug auf Echtheit usw. der hl. Schriften läßt er sich mit Recht nicht ein. Hie und da kann der Katholik seine Ansichten nicht teilen. Die Vulgata ist fleißig benutzt, was Verf. auch in der Vorrede betont. — Inbezug auf den griech. Text, den er übersetzt, ist er weder Westcott noch Tischendorf einfach gefolgt, sondern hat neben Westcott (Cod. B.) die Ausgabe von Weymouth, die auf einer Reihe der besten Editionen beruht, benutzt. Wo beide voneinander abweichen usw., hat Verf. selbst nach vernünftigen textkritischen Grundsätzen sich entschieden (s. II. Bd. 124 ff.) auf Grund des in Tischendorfs Ed. octava critica maior gegebenen textkritischen Apparats. Textvarianten (in deutscher Übersetzung), textkritischen Apparat und innere Gründe für die Entscheidung bringen S. 123—95. Es folgen alttestamentliche Zitate im N. T. und ein ausführliches alphabetisches Register S. 195—380.

Jesus und die Menschen seiner Zeit, herausgegeben von Paul Cremer, Berlin. 478 S. Gütersloh 1909, Bertelsmann. — Paul Cremer veröffentlicht 10 Aufsätze von 6 Pfarrern, in denen dargestellt wird, wie Christus während seines irdischen Wandels mit den verschiedenen Menschen seiner Zeit und seines Landes verkehrt hat. Sein Verhältnis zum Vorläufer, zu seinen Landsleuten, seinen Familienmitgliedern, den Parteien,

sein Verkehr mit den Armen, Kranken, Gefallenen, Jüngern, Kindern und Heiden wird sehr anschaulich, in durchweg edler, warmer, zuweilen dramatisch bewegter Darstellung vor Augen geführt. Die Verfasser stehen auf gläubigem Standpunkte. Verschiedene Ansichten muß der katholische Leser ablehnen.

Couard, **Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel.** 144 S. Gütersloh 1909, Bertelsmann. — Die Schrift ist sehr praktisch angelegt, um einen weiteren Kreis von Gebildeten für diese interessanten Sagen zu interessieren. Sie bietet nicht eine wörtliche Übersetzung der apokryphen Evangelien und Apg., die mühsam zu lesen wäre, sondern gibt die in denselben enthaltenen Sagen in gedrängter, aber sehr lesbarer Darstellung, unter Ausschluß alles spezifisch Theologischen. Sie enthält altchristliche Sagen über das Leben Jesu (1—33), der Apostel (33—129) und im dritten Teile auch jüdische Sagen über das Leben Jesu (130—44).

Der Stammbaum Mariens nach Lukas in seiner ursprünglichen Gestalt und Bedeutung. Eine exegetisch-kritische Studie von Dr. J. M. Heer, Freiburg i. Br., im „Katholik" 1909 II S. 274—307. — H. untersucht den schriftstellerischen Zweck, den Lukas bei der Einordnung der Genealogie an der Stelle Luk. 3, 23 gehabt habe, und die echte Textgestalt derselben. Ad I: Weder eine Analogie mit Matthäus noch die Begriffe „Menschensohn" und „Davidssohn" erklären die eigentümliche Stellung. Dagegen tut dies der Begriff „Filius Dei", der inbezug auf Jesus im Lukasevangelium vorherrscht, und 3, 38 auch von Adam mit Betonung ausgesagt wird; aber nicht ist dieser Begriff wie bei Adam im anthropologischen Sinne, sondern im theologischen zu fassen. So Heer. Doch, wie will die Genealogie durch eine bloß menschliche Ahnenreihe die Gottessohnschaft Jesu beweisen? Zur Lösung dieses Problems greift H. auf eine Äußerung des Irenäus, Haer. 3, 32 zurück, die die christliche Tradition wiedergibt und die von H. gefundene Lösung bestätigt. Der Gedanke des Irenäus wird scharfsinnig und eingehend, als die verschiedenen Fragen am besten erklärend und auf paulinischer Grundlage beruhend, nachgewiesen. — Ad II: H. untersucht die ursprüngliche Textgestalt. Dem Irenäus hat die Genealogie in 72 Gliedern vorgelegen. Anders in Vulg., Griech. (Nestle), Syrsin, die H. bespricht. Nach Entfernung der sekundären Namen und des Namens Joseph erhält H. für die Genealogie die 72 Glieder des Irenäus. Es ist die Genealogie Mariens. — Ein Buch Heers über die beiden Genealogien bei Matthäus und Lukas wird bald erscheinen.

Bethanien jenseits des Jordans, von A. Dunkel, Jerusalem. In: Katholik 1909 II S. 307—11. — D. gibt die Resultate einer Forschungsreise P. Féderlins wieder, der die Ruinen Bethaniens nach Tell el Medesch auf dem östlichen Ufer des Jordans verlegt. Die Lage wird genau bestimmt.

Le douzième chapitre de l'Apocalypse von E. B. Allo, Prof. an der Universität Freiburg i. Schw. In: Revue Biblique 1909, S. 529—54. Die „zeitgeschichtlichen" Kommentatoren finden in dieser wichtigen Vision „Weib und Drache" evidente symbolische Allusion an die Ereignisse, die die erste Christenheit und besonders Jerusalem beunruhigten; die „religionsgeschichtliche" Ansicht stützte auf dieses Kapitel ihre Theorie, die das ganze christliche Dogma, durch die Apk. angesehen, von orientalischen Mythen ableitete. Die Gläubigen sehen darin das Wesen der dem Seher von Patmos gegebenen Offenbarung. — Verf. gibt nach Vorausschickung seiner methodischen Prinzipien eine Übersetzung und Exegese des Kap., nach der dasselbe nur rein christliche Ideen enthält, die sich auch sonst im N. T. finden.

Die Evangelienzitate des Origenes, von Ernst Hautsch, Dr. phil. 169 S. Leipzig 1909, Hinrichsche Buchhandlung. Texte u. Untersuchungen, von A. Harnack u. Karl Schmidt. XXXIV. 2a. 5,50 ℳ. — Diese gründliche Arbeit ist als wertvoller

Beitrag zur neutestamentlichen Textkritik dankbar zu begrüßen. Sind doch die Bibeltexte bei den älteren Vätern und Schriftstellern, besonders Origenes, von hervorragendster Bedeutung für die Einsicht in die Entwicklung des neutest. Textes, der vor den ältesten Handschriften liegt. H. sucht den Bibeltext, wie ihn O. gelesen, zu rekonstruieren. Nach Besprechung der Ansichten von Griesbach, Koetschau, Preuschen, v. Soden stellt H. als Resultat seiner Untersuchungen fest: O. hat viele verschiedene Hdschr. des N. T. in seinen Kommentaren benutzt. Er hat zwar bei der Interpretation in einem exegetischen Werke ein bestimmtes Exemplar der zu interpretierenden Schrift zugrunde gelegt, im übrigen die beiläufigen Zitate bald aus diesem, bald aus jenem Exemplare geschöpft, wenn er es nicht gedächtnisweise tat. Er hat aber nicht zeitlebens ein bestimmtes Exemplar gebraucht, noch sich selbst einen Text hergestellt. — Dieses Resultat gewinnt er in erster Linie durch scharfsinnige Anwendung des Griesbach-Preuschenschen Leitsatzes, daß bei Feststellung der Lemmata des O. auszugehen ist von Stellen, die er interpretiert oder mit eigenen Worten umschreibt. Hieraus ergibt sich, daß eine Reihe von Lemmata mit dem in der Interpretation vorausgesetzten Text nicht stimmt, also später korrigiert ist. Interessant sind die grundsätzlichen Ausführungen des Verf. und die Untersuchungen über Stellen, die Mischzitate enthalten. Zum Schluß gibt H. eine Übersicht über die besprochenen Lemmata des O. in ihrem Verhältnis zu den wichtigsten Handschriften des N. T. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Wiederholt ist schon die Frage aufgeworfen, ob man es heute den Studierenden nicht gar zu bequem mache, ja sie geradezu abhalte, größere Werke durchzuarbeiten und auszuziehen, indem man ihnen möglichst knapp gehaltene Kompendien und Auszüge darbietet. Die **Kurzgefaßte Kirchengeschichte für Studierende** von H. Appel (Teil I: Alte Kirchengeschichte, Leipzig, VIII u. 170 S.) will in erster Linie ein Repetitionsbuch (für evangelische Theologiestudierende) sein. Wohl sagt der Verf. im Vorwort, er setze voraus, daß jeder, der das Buch gebrauche, sein Kollegheft und ein größeres Lehrbuch durchgearbeitet habe; aber es fragt sich doch, ob alle oder auch nur die meisten so gewissenhaft sind und der erwähnten Gefahr entgehen. In seiner Art ist das Buch ja praktisch. Den aus der chronologischen Darstellungsweise sich ergebenden Schwierigkeiten sucht der Verfasser dadurch zu begegnen, daß er am Schlusse eines Abschnittes einen kurzen Rückblick auf die zusammengehörigen geschichtlichen Erscheinungen gibt. Zur besseren Übersicht dient der in reichem Maße angewandte verschiedenartige Druck. Ein Vorzug des Buches sind die kurzen Erklärungen, welche der Verfasser den nicht ohne weiteres verständlichen Ausdrücken beifügt, die kurze Inhaltsangabe der altchristlichen Schriften und die dem Buche angehängte chronologische und synchronistische Tabelle.

Belehrung und Genuß zugleich bietet das **Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens** von P. Heribert Holzapfel O. F. M. (Herder, XXI u. 732 S., 9,50 ℳ). Wenn auch P. Leonhard Lemmens in der Theologischen Revue 1909, Sp. 362 u. 363, dem Verfasser den Vorwurf machen zu sollen glaubt, daß er das Bild der inneren Geschichte des Ordens (Charakter der ersten Gründung, Regelerklärungen, Armutsstreitigkeiten usw.) mannigfach verzeichnet habe, so tut doch dieser Umstand dem Buche in den Augen der außerhalb des Ordens stehenden Kreise weniger Eintrag als in den Augen der Ordensgenossen selbst. In den weitesten Kreisen, besonders in denen der Historiker, wird das Buch freudig begrüßt werden. Bei der großen Bedeutung, welche die Stiftung des Heiligen von Assisi für die Gesamtgeschichte, besonders während der drei ersten Jahrhunderte ihres Bestehens, gehabt hat, macht sich für den Historiker oft genug das Be-

dürfnis geltend, Genaueres über dieselbe zu erfahren. Diesem Bedürfnisse kommt das Buch P. Holzapfels entgegen. Zwar konnte es bei der ungeheuren Fülle des Stoffes, dem Mangel an Vorarbeiten, und da es im Jubiläumsjahre des Ordens abgeschlossen werden sollte, nicht überall auf die Quellen und erstklassige Literatur zurückgehen, doch ermöglicht die sehr sorgfältige Angabe der einschlägigen Literatur jedem die Nachprüfung. Die genauen Quellen- und Literaturangaben setzen ihn überall in den Stand, sich eingehender zu orientieren. In drei an Umfang allerdings sehr ungleichen Büchern wird je die Geschichte des ersten, zweiten und dritten Ordens besprochen. Das erste Buch zerfällt wieder in zwei Teile, von denen der erste die Geschichte des Ordens bis zur Spaltung im Jahre 1517, der zweite bis zur Gegenwart behandelt. Bei weitem den größten Raum nimmt hier wieder die Darstellung der Geschichte der Observanten ein, einen nur bescheidenen die der Geschichte der Konventualen und Kapuziner. In jedem Teile werden der Reihe nach die innere Geschichte, die Statistik, die Verfassung und die Tätigkeit des Ordens besprochen. Sehr schätzenswerte chronologische Tabellen, enthaltend die Generaloberen, die Generalkapitel, die Kardinalprotektoren der verschiedenen Zweige des ersten Ordens und die Heiligen und Seligen des Gesamtordens, sind beigefügt. Erfrischend mutet das selbständige und freie Urteil an, welchem wir in dem Buche so oft begegnen. So besitzen wir in dem Handbuche P. Holzapfels einen sehr anerkennenswerten Grundstock einer Gesamtgeschichte des Franziskanerordens. Möge er bald, am besten durch die kundige Hand des Verfassers selbst, zu einer Geschichte größeren Stiles ausgestaltet werden.

Es ist dem Referenten eine Freude, noch ein anderes tüchtiges Buch eines deutschen Franziskaners anzeigen zu können. Ebenfalls aus Anlaß der Zentenarfeier des Ordens schildert P. L. Lemmens O. F. M. **Das Leben des hl. Bonaventura** (Kösel, VIII u. 286 S., 3,20 *M*). Erst jetzt, nach dem Erscheinen der neuen kritischen Ausgabe der Werke des Heiligen, ist es möglich, seine Biographie zu schreiben. Denn bei dem Mangel an gleichzeitigen schriftstellerischen Nachrichten muß eine Biographie neben den zahlreichen Urkunden aus der Zeit seines Generalates und den an ihn gerichteten Breven der Päpste in erster Linie auf seinen Schriften sich aufbauen. An chronikalischen Quellen kommen vor allem der Catalogus Ministrorum Generalium und die Chronik Salimbenes in Betracht. So ist allerdings, namentlich für die Zeit bis zum Generalate des Heiligen (1257), weiter Spielraum für Kombinationen gegeben, aber man muß sagen, daß die Aufstellungen des Verfassers auf solider Grundlage ruhen. Referenten haben besonders die beiden ersten Abschnitte des sechsten Kapitels interessiert, in denen P. Lemmens von der ersten Entwicklung des Ordens und dem Standpunkte des Heiligen zu dem Armutsideal und der Regel des Stifters handelt, Materien, welche ja selbst im Franziskanerorden (s. Holzapfel in dem oben besprochenen Werke) verschiedene Beurteilung erfahren. Das gediegene Buch ist eine wertvolle Bereicherung der Geschichte der Anfänge des Franziskanerordens und somit der Geschichte des dreizehnten Jahrhunderts überhaupt und ist von einem wohltuenden warmen Hauche durchzogen. Es sei Geistlichen und Weltleuten aufs wärmste empfohlen.

In der Historischen Vierteljahrsschrift 1909, S. 321—33, bespricht E. v. Moeller unter dem Titel **Der hl. Ivo als Schutzpatron der Juristen und die Ivo-Brüderschaften** die Verbreitung der Ivo-Verehrung, die Formen derselben und die Ivo-Brüderschaften. In Deutschland wurde Ivo namentlich im 15. und 16. Jahrhundert verehrt. Doch beschränkte sich die Verehrung des Heiligen fast ausschließlich auf die Universitäten und speziell auf die juristischen Fakultäten. Die Ivo-Brüderschaften fehlen in Deutschland vollständig. Irrigerweise ist der Schutzpatron der Juristen (geb. 1253 in der Nähe von

Tréguier in der Bretagne, gest. 1303) oft mit dem berühmten Kanonisten aus der Zeit des Investiturstreites, Bischof Ivo von Chartres, verwechselt worden.

Den siebten Band der von Max Sdralek herausgegebenen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen" füllt eine Biographie des **Konrad Wimpina** von Joseph Negwer (1909, XVIII u. 270 S., 5,00 ℳ). Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß seit Döllinger und Janssen von seiten der Katholiken auf dem reformationsgeschichtlichen Gebiete fleißig gearbeitet worden ist. Eine treffliche Bereicherung dieser Literatur ist Negwers Buch. Über Wimpina ist schon manches geschrieben, in neuester Zeit von Bauch. Den Kern der Geschichtschreibung über ihn bildet eine kleine zeitgenössische, schon 1514 geschriebene Vita. Für Negwer galt es, „einmal die äußeren Lebensdaten mit Hilfe neuer Publikationen und Sammlung und Durchforschung der Schriften Wimpinas zu ergänzen und zu berichtigen, dann ihn inmitten der Verhältnisse, die ihn umgaben und sein Leben und Denken beeinflußten, zu zeichnen und schließlich aus seinen Schriften und seinem Wirken heraus seine Geistesrichtung, seine Ideen, seinen Charakter zu erforschen". Eine eingehende Darstellung seiner Theologie ist einer späteren Arbeit vorbehalten. Konrad Wimpina, um 1460 im badisch-fränkischen Städtchen Buchen geboren, studierte seit Herbst 1479 an der Universität Leipzig. Mit seiner Promotion zum baccalaureus artium im S. S. 1481 und zum magister artium in W. S. 1485 beginnt seine dortige Lehrtätigkeit. Von Joachim I. und seinem Bruder Albrecht von Brandenburg zum Rektor der neu zu gründenden Universität Frankfurt a. O. berufen, verließ er Leipzig wohl im Sommer 1505 und hat nun bis zu seinem wohl am 17. Mai 1531 erfolgten Tode in Frankfurt gelehrt. Am Schlusse seiner Untersuchungen kommt Negwer zu dem Resultate: der Schulmeister — bevor er sich an der Universität inskribieren ließ, verdiente er sich seinen Unterhalt mit Unterricht, vielleicht als Hilfslehrer an einer Lateinschule — ist an Wimpina sein Leben lang hängen geblieben. Das Pathetische, Schematische, Abgezirkelte in seinen schriftstellerischen Leistungen, die Neigung zum Moralisieren und Belehren, das alles hat wohl hier seine Wurzeln. Er war zu wenig selbständig veranlagt, um das damals werdende Neue in sich wirken zu lassen. Als Vielwisser, aber nicht eigentlich als Gelehrter, geht er nach Frankfurt. Die beiden Forderungen der Humanisten auf wissenschaftlichem Gebiete: Weg mit der alten Schulmethode! und: Zurück zu den Quellen! hat sich Wimpina nicht zu eigen gemacht. Als Luther auftrat, nahm Wimpina sofort gegen ihn Stellung. Er veröffentlicht gegen ihn sein großes Werk mit dem seltenen Titel Anacephaläosis. Aber in der Zeit der Flugschriften konnte es nicht seiner Gediegenheit entsprechend wirken. In religiös-sittlicher Beziehung steht Wimpina unantastbar da. Sehr dankenswert und ein Zeichen emsigsten Fleißes ist der 39 Seiten umfassende Anhang I, in dem der Verfasser ein Verzeichnis der Schriften Wimpinas in chronologischer Folge mit bibliographischen Angaben gibt. In einem zweiten Anhange verzeichnet er die Quellen und Darstellungen zur Geschichte Wimpinas und läßt sich ausführlich über die obengenannte erste zeitgenössische Darstellung seines Lebens aus.

F. Hartung gibt in der Historischen Zeitschrift 1909, S. 527—51, einen Essay über **Berthold von Henneberg, Kurfürst von Mainz** (1484—1504). Der Führer der deutschen Reichsstände in dem Zeitalter Maximilians I. und der Periode der Reichsreform ist ganz ein Mann des Mittelalters. Er ist ein Mann von unerbittlicher Rechtlichkeit und festgeschlossener Lebensauffassung. Aber eben wegen seiner mittelalterlichen Geistesrichtung versteht er die neue Zeit nicht. Er sucht Abhilfe für die Schäden und Gebrechen seiner Zeit nicht in Reformen, sondern in der Neubelebung der alten Ordnungen. So konnte er wohl über ein Jahrzehnt hindurch von Erfolg zu Erfolg schreiten, doch erlebte er noch selbst den Zusammenbruch seines Lebenswerkes. Trotz aller Schwächen des Staatsmannes wird man dem Menschen Berthold die Sympathie nicht versagen. Er war

beseelt von sittlichem Ernste, von dem Eifer für das Ganze gegenüber dem rücksichtslosen Egoismus seiner Zeitgenossen. Und sein Streben war doch nicht ganz fruchtlos. Der Reformperiode, mit der sein Name so eng verknüpft ist, verdankt das deutsche Reich die Institutionen, die es bis zu seiner Auflösung zusammengehalten haben, die Reichstagsverfassung, das Kammergericht, den ewigen Landfrieden und die Kreise.

Im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft (1909, 24—42 und 274—86) beantwortet F. Schröder die Frage: **Wie wurde Clemens Wenzeslaus Kurfürst von Trier?** Es wirft ein grelles Schlaglicht auf die kirchlichen Verhältnisse der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, daß selbst dieser sächsische Prinz, der jüngste Sohn Augusts III., der doch unter den damaligen Kirchenfürsten einer der ehrenwertesten war, durch allerlei bedenkliche Mittel in den Besitz der Trierer Kirche gelangte (Bischof von 1768—94). Als Bischof von Freising und Regensburg wollte er Koadjutor des Kurfürsten Johann Philipp von Walderdorff von Trier mit dem Rechte der Nachfolge werden. Er wußte die Kaiserin Maria Theresia für seinen Plan zu gewinnen. Doch kam alles darauf an, das Trierer Domkapitel zu bearbeiten und in demselben eine Mehrheit zu gewinnen. Obwohl er sich anfangs gegen die Anwendung unerlaubter Mittel sträubte, stellte er den Unterhändlern doch zuletzt die verlangten Summen zur Verfügung. Als ernsthafte Bewerber aus dem Gremium der Trierer Domkirche kamen damals der Domdechant Franz Karl v. Boos zu Waldeck und der Dompropst Karl Freiherr Breidbach-Bürresheim in Betracht. Drei von den sechzehn Domherren waren in verhältnismäßig kurzer Zeit gewonnen, als die Unterhandlungen ins Stocken gerieten. Nun gelang es, den Domdechanten zum Rücktritt und ihn und seine Partei zum Anschluß an Clemens Wenzeslaus zu bewegen. Er wußte auch den alten Kurfürsten zur Annahme eines Koadjutors zu vermögen. So wurde denn am 10. Febr. 1768 — der Kurfürst war am 12. Jan. gestorben — Clemens Wenzeslaus per acclamationem zum Erzbischof von Trier gewählt.

Eine wertvolle Gabe spendet uns L. Schmitz-Kallenberg in seinem **Monasticon Westfaliae** (Münster i. W., VI u. 108 S., 4.50 M). Es füllt eine lange empfundene Lücke aus und wird weiten Kreisen, besonders aber dem Lokalhistoriker, höchst willkommen sein. Das mit sehr großer Akribie angefertigte Verzeichnis enthält die bis zum Jahre 1815 im Gebiete der heutigen Provinz Westfalen gegründeten Stifter, Klöster und sonstigen Ordensniederlassungen. Besonderen Wert hat der Verfasser auf den Nachweis der Quellen und Literatur gelegt. Den Hauptteil des Buches füllt das alphabetisch topographische Verzeichnis. Es folgen das chronologische, das Verzeichnis nach den Diözesen, nach der Ordenszugehörigkeit und das Verzeichnis der Patrone. Dem Buche ist eine Karte beigegeben. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Eusebius' Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften von Ed. Schwartz und Theodor Mommsen (†), liegt, nachdem der erste Teil (Buch I—V) bereits 1903 und der zweite (Buch VI—X und über die Märtyrer in Palästina) im Vorjahre erschienen waren, mit dem jüngst edierten dritten Teile, der die Einleitungen, zahlreiche Übersichten und Register enthält, endlich vollendet vor. Alle drei Teile sind stattliche Bände in groß Oktav von durchschnittlich je 500 Seiten und, was Papier und Druck anlangt, in vorzüglicher, vornehmer Ausstattung (Verlag J. C. Hinrichs, Leipzig) und bilden den II. Bd. der Gesamtwerke des Eusebius (Preis M 47,50). Historiker und Patrologen werden, nachdem die beiden ersten Teile

bereits ungeteilten Beifall gefunden, die Vollendung des Werkes dankbar begrüßen. Wir haben in der Tat eine Meister- und Musterleistung vor uns, wie es von den beiden Herausgebern und bei der so lange Jahre währenden Arbeit nicht anders zu erwarten stand. Einen Einblick in die geradezu erstaunliche Arbeit gewährt auch der Inhalt gerade des dritten Teiles mit seinen Prolegomenen, wertvollen Übersichten und Registern. Man kann es nachempfinden, wenn Ed. Schwartz seine Einleitung mit den Worten schließt, „man möge es dem Herausgeber nicht verübeln, wenn er nicht ohne Bewegung Abschied nimmt von einem Werke, daß ihn fast 28 Jahre hindurch von den Tagen der Jugend bis ins reife Mannesalter begleitet hat".

Die von P. Dr. Ephrem Baumgartner O. Min. Cap., Lektor der Theologie in Solothurn, bei Gelegenheit seiner Kontroverse mit J. B. Staffler über eine Stelle des bekannten Pliniusbriefes (vgl. diese Zeitschrift 1909, S. 667) in Aussicht gestellte größere literar-historische Untersuchung ist nunmehr unter dem Titel **Eucharistie und Agape im Urchristentum** (Buchdruckerei Union, Solothurn, ℳ 6,50) erschienen, eine hochbedeutsame Studie, welche in die von Batiffol vor einem Jahrzehnt neu angeregte und seitdem lebhaft geführte Kontroverse geschickt eingreift, um eine Lösung herbeizuführen. Im übrigen verweisen wir auf die Besprechung oben S. 823 f.

Inhaltlich berührt sich mit vorstehender Arbeit eine gleichzeitig mit ihr in der Zeitschrift f. kath. Theologie (1909, S. 417—37 und 667—92) erschienene längere Abhandlung zu **Didache IX. X.** Der eucharistische Charakter und die Gliederung in Wechselgebete der „Propheten" (resp. „Episkopen") und des Volkes vor der Konsekration und nach der Kommunion, von Johann P. Bock S. I. (Sarajevo). Während Baumgartner S. 273—331 seines Buches, wo er dieselben beiden Kapitel der Zwölfapostellehre untersucht, gegen Batiffol u. a. zu dem Resultate kommt, daß die darin mitgeteilten Gebete Agapen- oder Tischgebete sind ohne irgendwelche Beziehung auf die Eucharistie, sucht dagegen Bock „die Gewißheit des eucharistischen Charakters dieser Gebete" und „wenigstens die große Wahrscheinlichkeit ihrer Stellung vor der Wandlung und nach der Kommunion sowie ihre ursprüngliche Gliederung in abwechselnd von „Propheten" und Volk gesprochene Teile darzutun. Beide voneinander völlig unabhängige sehr gründliche und beachtenswerte Untersuchungen lassen m. E. die Kontroverse ungelöst. Referent neigt einstweilen noch der Meinung zu, daß man an dem eucharistischen Charakter der Kapitel IX und X der Zwölfapostellehre schwerlich vorbeikommen könne.

In der seit 200 Jahren geführten Kontroverse über Herkunft und Zweck des sog. symbolum Athanasianum hatte unlängst Künstle (Freibg. i. B.) in seinem Buche Antipriscilliana die These aufgestellt, das Athanasianum sei um die Wende des vierten Jahrhunderts in Spanien entstanden und nichts anders als eine antipriszillianische expositio fidei, und damit ziemlich allgemein Anklang gefunden (vgl. die diesjährige Märznummer dieser Zeitschrift S. 226). Jetzt tritt H. Brewer S. I., **Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des h. Ambrosius** (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch., Bd. IX, 2. Paderborn, Schöningh) ihm entgegen, indem er seine abweichende Ansicht aus inneren und äußeren Gründen darzutun sucht. Die Einleitung bringt eine sehr gut orientierende Übersicht über die Entwicklung und den Stand der langen Quicunque-Kontroverse, unterzieht dann Künstles Aufstellungen Schritt für Schritt einer Nachprüfung, um schließlich seine eigene These zu erhärten. Man muß zugeben, daß Künstles Forschungsresultat als nicht mehr in allweg gesichert gelten kann, aber auch Brewers neue These wird schwerlich allgemein Beifall finden. Künstles Antwort wird jedenfalls abzuwarten sein. — Der Brewerschen Schrift sind zwei Beilagen angehängt: Über Zeit und Verfasser der sog. Tractatus Origenis und verwandter

Schriften sowie Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift von Monza. — Das Result der ersten Untersuchung über Zeit und Verfasser der drei Schriften: der exhortatio s. Ambrosii ad neophytos de Symbolo, des tractatus de fide orthodoxa contra Arianos und der sog. tractatus Origenis ist: alle drei Schriften haben ein und denselben Mann, nämlich Rufin v. Aqu., zum Verfasser. (Gegen die sog. Gregorius- (v. Elv.) bezw. Novatian-Hypothese von Batiffol, Wilmart, Weyman, Kattenbusch u. a.).

Die Unzulänglichkeit der bisherigen (auch der von C. Halm für das Wiener Corpus scriptorum eccl. 1867 besorgten) Ausgaben der Apologie des **Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum** war allgemein anerkannt. Die im Vorjahre erschienene Neuausgabe von Konrad Ziegler bei Teubner in Leipzig (gr. 16°, XLVIII u. 120 S.) nach dem bis jetzt bekannten einzigen, leider verstümmelten Codex Palatinus der vatik. Bibliothek verdient darum dankbare Anerkennung, weil sie entschieden sorgfältiger hergestellt und mit reichem kritischen Apparat und mehreren Indizes versehen ist.

Eine willkommene Ergänzung bezw. Korrektur zu Zieglers Edition bildet die gleichzeitig erschienene Tübinger Inaugural-Dissertation von Alfons Müller (Ravensburg) **Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus** (Tübingen, Kommiss.-Verlag von Heckenhauer 1908, X u. 98 S.), eine sehr fleißige und beachtenswerte Arbeit.

Zum armenischen Texte der *Ἐπίδειξις* des h. Irenäus bringt Prof. Simon Weber (Freiburg i. B.) in der Theol. Quartalschr. 1909, 559—73 zu mehreren Kapiteln (16, 36, 53, 79) dieser im griechischen Originaltext verlorenen, jüngst durch zwei armenische Gelehrte in armenischer Version entdeckten und mit deutscher Übersetzung herausgegebenen Schrift verschiedene, das Verständnis fördernde Verbesserungsvorschläge zu dem anerkannt vielfach verderbten Texte, indem er die von Conybeare und E. Nestle gemachten textkritischen Vorschläge zum Teil abweist.

In derselben Zeitschrift 1909, S. 527—59 steht eine Abhandlung von Prof. Joh. Stix in Tettnang **Zu den Schriften des h. Hilarius Pictaviensis, Bischofs und Kirchenlehrers** als Ergänzung zu seiner früheren Untersuchung in dem Programm des Kgl. Gymnasiums in Rottweil: Zum Sprachgebrauch des hl. Hilarius v. P. in seiner Schrift de trinitate. Eine lange Reihe schwieriger Stellen wird beispielsweise geschickt übersetzt und erläutert.

Das Opus imperfectum in Matthaeum lautet der Titel einer umfangreichen Inaugural-Dissertation der theolog. Fakultät zu Freiburg i. B. von Theodor Paas, Religions- und Oberlehrer am Gymnasium zu Krefeld (Tübingen, H. Laupp jr., XVIII u. 295 S.), worin der Verfasser namentlich Zeit und Herkunft dieses trotz seiner offenkundig arianischen Färbung seltsamerweise lange Zeit dem Chrysostomus zugeschriebenen und im ganzen Mittelalter hochgewerteten, übrigens auch inhaltlich und formell sehr beachtenswerten lateinischen Kommentars festzustellen sucht. P. läßt denselben in der Zeit der Völkerwanderung zwischen 400—500 und zwar in einer der lateinischen Donauprovinzen entstehen und möchte ihn mit Massen, Salmon und Böhmer-Romundt einem „mit ziemlicher Gewißheit" arianischen, näherhin der Partei der Homöer angehörenden Gotenbischofe, dem auch mit „germanischem Leben u. Wesen" bekannten Maximinus, dem Gegner des Ambrosius und Augustinus, als Autor zueignen. Die Ausführungen des Verfassers über Originaltext, Quellen und Überlieferung sowie Wortschatz und Stil des Kommentars verdienen ganz besondere Anerkennung.

Ist das Opus imperfectum in Matthaeum ursprünglich lateinisch abgefaßt? Diese Frage erhebt Prof. Jos. Stiglmayr (Feldkirch) unter den Analekten der

Zeitschr. für kath. Theologie 1909, S. 594 f. gegenüber der allgemeinen Annahme, daß der genannte Kommentar keine Übersetzung aus dem Griechischen, wie man aus dem Umstande, daß derselbe lange unter den Werken des Chrysostomus aufgeführt wurde, schließen könnte, sondern ursprünglich lateinisch geschrieben sei. Ohne auf die Frage selbst einstweilen einzugehen, macht St. nur auf einige Punkte aufmerksam, „welche gegenüber den (dafür) vorgebrachten Argumenten von Böhmer-Romundt auf Beachtung Anspruch machen dürften". Danach wird, wie es in der Tat scheint, die Frage nach der Originalsprache des opus imperfectum einstweilen noch als eine offene anzusehen sein.

Auf Dr. Guido Maria Dreves' **Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern** (Kempten, Kösel, XII u. 203 S., geb. ℳ 1,—) möchte Referent hier als auf die letzte wertvolle Gabe des leider zu früh heimgegangenen Verfassers ganz besonders aufmerksam machen. Zuerst behandelt D. die altchristliche Hymnendichtung, darauf die Folgezeit der Entwicklung bis zum Ende des Mittelalters. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Moses — Jesus — Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien von P. Jensen. (Frankfurt, Neuer Verlag, ²1909, ℳ 1,20). J. leidet bekanntlich an der fixen Idee, der Inhalt des Alten und Neuen Testamentes stamme zum größten Teil aus dem Gilgamesch-Epos.

In der Sammlung: „Für Gottes Wort und Luthers Lehr", Biblische Volksbücher, herausgeg. von J. Rump erschien zur Eröffnung der zweiten Reihe die Schrift: **Unsere Quellen für das Leben Jesu** nach ihrer Glaubwürdigkeit im Lichte der wissenschaftlichen Forschung der Gegenwart von Dr. L. Schulze (Gütersloh, Bertelsmann, 1909, ℳ 1,20). Die Schrift verbreitet sich in acht Abschnitten über die außerbiblischen Quellen, über die Evangelien als Ganzes und im einzelnen und über die Zeugnisse aus den Briefen der Apostel. Der Verfasser will den gebildeten Gliedern der (protestantischen) Kirche „den Heilsglauben an den Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes und das Haupt unserer Kirche" stärken, auch will er ihnen Einblicke gewähren, sowohl in die wissenschaftliche Arbeit der kirchlichen (protestantischen) Theologie, wie in die den Glauben so ernst gefährdende negative Kritik der Modernen. Seinen konservativen Standpunkt verteidigt der Verfasser mit Wärme.

In der protestantischen Monatsschrift „Der Geisteskampf der Gegenwart" (früher: „Beweis des Glaubens") beantwortet Hans Bachmann verneinend die Frage: **Ist das moderne Jesusbild geschichtlich?** (1909, S. 205—222). Unter dem modernen Jesusbild wird hier dasjenige der liberalen Theologie verstanden. Der christusgläubige Verfasser bemüht sich zu zeigen, inwiefern es der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht und wo die Fehler der modernen Forschung liegen.

Der in jüngster Zeit in Deutschland zu neuem Leben erwachte **Irvingianismus** (Apostol. Gemeinde) wird in den „Friedensblättern" (1909, S. 333—40; 360—7) von Ewald Reinhard zum Gegenstand einer kleinen konfessionsgeschichtlichen Studie gemacht.

„Kirche, Heiliger Geist und Geister von heute", „die Kirche, die zentrale Geistesmacht auch im Kulturleben der Gegenwart", über diese beiden Themata legt uns D. Erich Schaeder in seiner Schrift **Kirche und Gegenwart** (in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 13. Jahrg., 1. Heft, Gütersloh, Bertelsmann, 1909, 105 S.) in behaglicher Breite bekannte protestantische „Glaubensurteile" vor. „Im Glauben also sprechen wir hier Urteile über die Kirche und die gegenwärtige Kultur aus, die über der Erfahrung liegen, die von oben her auf die Welt der Erfahrung hin gerichtet sind,

ja, die sogar ein beträchtliches Stück Erfahrung gegen sich haben. Das ist des Glaubens Art. Es gehört zu seinem Wesen, daß er von seinem inneren Besitze, von seiner inneren Gewißheit aus Erfahrung, vorhandene Wirklichkeit meistert oder korrigiert" (S. 71). Wiewohl sich der Verfasser dagegen zu wehren sucht, wird man seinen Standpunkt nur als „luftig" bezeichnen können.

P. Augustinus Daniels O. S. B. schrieb **Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise** im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselm. (In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, H. 1—2, Münster, Aschendorff, 1909). Über den Wert jenes Gottesbeweises, den der hl. Anselm in seinem Proslogion niederschrieb, hat man in neuester Zeit viel und heftig diskutiert; ich erinnere nur an die vor mehreren Jahren ausgefochtene, wissenschaftliche Fehde zwischen P. Adlhoch und Prof. Geyser. Vorliegende Arbeit will nicht aufs neue den Streit beginnen, sie scheidet die Frage, was Anselm unter seinem Argument verstanden und wie dieses historisch auszulegen sei, geradezu aus; sie sucht vielmehr nach einer Antwort auf die Frage: „Was dachte das dreizehnte Jahrhundert von dem anselmianischen Beweise und aus welchen Gründen?" Der Verfasser hat seine Untersuchung über das Schicksal des Argumentes während des Jahrhunderts der Hochscholastik so gründlich wie möglich genommen und ist dabei selbst auf das handschriftliche Quellenmaterial zurückgegangen. Der erste Teil der Schrift enthält die einschlägigen „Texte" (S. 1—107) aus Anselm von Canterbury, Richard Fischacre, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura, Johannes Peckham, Matthäus von Aquasparta, Thomas von Aquin, Peter von Tarentaise, Ägidius von Rom, Heinrich von Gent, Nikolaus Occam, Richard von Middleton, Wilhelm von Ware, Johannes Duns Skotus. Die Texte der hier gesperrt gedruckten Autoren waren bislang überhaupt noch nicht veröffentlicht. Aus den den zweiten Teil der Studie ausmachenden „Untersuchungen" (S. 111—167) sei nur das Ergebnis der Texte hier mitgeteilt. Danach wäre über die Stellung zum Gottesbeweis Anselms bei Albertus, Peter von Tarentaise und Heinrich von Gent nichts Bestimmtes auszumachen; ablehnend verhielten sich nur Thomas und Richard von Middleton; die anderen zehn Autoren erwiesen sich als zustimmend.

J. Schulte.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Laienbeichte im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte von Dr. theol. Georg Gromer, Kaplan in Augsburg. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar zu München, III. 7; 2,40 M). Wegen Stofffülle hat Verf. sein Thema aufs Mittelalter beschränkt, obschon er auch im christlichen Altertum schon die Laienbeichte konstatiert (Märtyrer, Pneumatiker, Mönche, Äbtissinnen, Diakonen). „Doch stehen diese interessanten einzelnen Probleme in keinem inneren Zusammenhang" (?). Es werden in vier Kapiteln erörtert: 1. Die Anfänge der Laienbeichte: um 1000. 2. Die Blütezeit der Laienbeichte in Praxis und Theorie: vom Anfang des 13. Jahrh. an (Ritterzeit). Man beichtet dem Laien in Notfällen überall und gewohnheitsmäßig; solche Notfälle ergeben sich fast von selbst für die Kriege, für Seefahrten und Stürme, bei Jagden und in der Gefahr, durch Besessene als Sünder diffamiert zu werden. Theoretische Rechtfertigung der Laienbeichte gaben dann die Scholastiker. Den größten Wert legte ihr bekanntlich Albertus Magnus bei; dicendum, quod habet sacramentum confessionis antwortet er auf die Frage: Ist die Laienbeichte ein Sakrament? „Im wesentlichen unterschied sie sich der Wirkung nach nicht von der Beichte vor dem Priester. Dasselbe sprach sich auch in der Ansicht des Thomas v. Aquin aus, wenn

dieser auch in seiner näheren Ausführung von seinem Lehrer insofern abwich, als er wieder mit früheren (Hugo v. St. Viktor) betonte, daß der höchste Priester Christus den Mangel des Priesters ersetzte" (S. 43 f.). Thomas nennt sie quodammodo sacramentalis. Als Analogon berief man sich auf die Nottaufe, die ja auch von Laien gespendet werden könne. Auch die Kanonisten verteidigten die Laienbeichte mit denselben Gründen. 3. Der Verfall der Laienbeichte. Während die Dominikaner sich an ihre beiden Ordenslehrer hielten, leiteten die Franziskaner durch ihre Kritik den allmählichen Verfall der Laienbeichte ein. Man schrieb ihr zwar noch allerlei geistliche Vorteile zu, hielt sie für nützlich und ratsam, aber nicht mehr für notwendig. Sakramental aber sei nur vor dem Priester zu beichten (Alexander, Bonaventura). Skotus ging noch weiter und hielt die Laienbeichte geradezu für schädlich (dubium est, an sit in detrimentum salutis), da sie ja doch nicht sakramental sein könne; höchstens könne sie ein Akt der Demut sein. Wenn aber auch diese Meinung des doctor subtilis allmählich herrschend wurde, so bestand die Praxis der Laienbeichte noch Jahrhunderte ungemindert fort und wurde in den seit Raymund v. Pennaforte zahlreich verfaßten Summae confessorum warm empfohlen. Hemmend wirkte das Tridentinum; man mußte fortan eine Konfundierung der Laienbeichte mit der reformatorischen Bußlehre befürchten und begann dieselbe allmählich zu bekämpfen (Dom. Soto). Im 17. u. 18. Jahrh. verstand man die Laienbeichte gar nicht mehr und hielt ihre letzten Reste (die Beichte der Schiffer auf hoher See) gar für eine protestantische Bußsitte. — Wie ist die Laienbeichte entstanden? Verf. bringt sie mit dem Umschwung der Bußdisziplin im Mittelalter in Verbindung. Der Ton rückte von der Bußübung (satisfactio) auf die Beichte (confessio), letztere galt selbst als ein Bußwerk wegen der darin liegenden Beschämung (früher galt sie mehr als einfache Eröffnung vor dem Priester, um von ihm nach den Bußbüchern sich die Bußstrafen auferlegen zu lassen). Diese Beschämung konnte man im Notfalle ja auch recht wirksam durch eine Laienbeichte erreichen. Ob dieser Umschwung die Entstehung dieser uns merkwürdigen Sitte allein begründet hat? Wenigstens klingt diese Erklärung stark theoretisch. Sollte nicht auch die öffentliche Buße mit herbeizuziehen sein? Hoffentlich baut der Herr Verf. seine interessanten Studien nach dem patristischen Zeitalter weiter aus und schenkt uns recht bald darüber noch eine zweite Schrift.

La sanctification d'après saint Cyrill d'Alexandrie behandelt im laufenden Jahrg. der Revue d'histoire ecclesiastique J. Mahé S. I. Der Verfasser legt zunächst in einer eindringenden Untersuchung die Lehre Cyrills selbst dar und erörtert sie dann im Lichte einer seit Petavius besonders in der neueren Theologie üblichen Kontroverse, welche hauptsächlich drei Punkte betrifft: 1. ob unsere Heiligung nach Cyrill das persönliche Werk des Hl. Geistes sei oder ihm bloß appropiiert werde; 2. welche Rolle darin die geschaffene Gnade spiele; 3. in welchem Sinne man sagen könne, daß die Patriarchen und Propheten im Alten Testamente den Hl. Geist nicht hatten. Und wenn man ihnen die Gegenwart des Hl. Geistes abspricht, wie sind sie dann gerechtfertigt? Der erste Hauptpunkt wird von Petavius, Scholz, Scheeben, Schell u. a. bejaht; nach ihrer Auslegung des Cyrill vereinigt sich der Hl. Geist mit der Seele des Gerechten substantiell (*οὐσιώδης*). „Igitur *οὐσιώδης* debet illa poni commoratio ut *οὐσιώδης* itidem coniunctio" (Petav.). Mahé verteidigt Cyrills Auffassung mehr als die traditionelle, glaubt, daß man nicht die spätere Terminologie (appropriatio und proprietas) auf ihn anwenden dürfe, sondern ihn mehr aus sich selbst erklären müsse. Was den zweiten Punkt anbetrifft, so lehrt Cyrill, daß uns der Hl. Geist durch seine Heiligkeit heiligt, nicht durch une grâce, qui serait distincte et séparée du Saint-Esprit, une grâce, dont il se servierait comme d'instrument pour nous sanctifier (485).

C'est lui-même, qui se donne à nous par la sanctification; et en se donnant il nous divinise, donc il est Dieu (484). Inbezug auf den dritten Punkt ist eine unvollkommene Inhabitation des hl. Geistes in den Propheten und Patriarchen anzunehmen (Joh. 7, 39), mehr als prophetisches Pneuma, denn als heiligmachender Geist. Jene Männer waren daher mehr Kinder der Furcht als der Liebe; mehr figürliche als eigentliche Gotteskinder.

Eine schwierige Stelle über die Eucharistie bei Tertullian behandelt Ph. Schorsch O. M. I. in Hünfeld im „Katholik" II, S. 21—35. Es handelt sich um die bekannte Stelle contr. Marc. IV. c. 40, wo die Eucharistie „Figura corporis Christi" genannt wird. Schorsch kommt zu dem Schlusse, daß „Tertullian eine zweifache Bedeutung der Worte hoc est corpus meum kannte": die neutestamentliche, primäre und eigentlichste und die bildliche: „Das Brot ist eine alttestamentliche Figur des Leibes Christi." Er gab also den Einsetzungsworten einen doppelten Sinn und fand darin keine Schwierigkeit. Tertullian ist aber trotz dieser angenommenen Figürlichkeit „Realist" in der Eucharistielehre.

Die Summa Sententiarum: kein Werk des Hugo von St. Viktor beweist B. Fr. Andres, Aachen („Katholik" II. S. 99—117). Wegen der vielen abweichenden Urteile zwischen Hugos De Sacramentis und der Summa Sententiarum kann Hugo der Verfasser nicht sein. „Hugo kann niemals nach D. S. die S. S. verfaßt haben." Jedenfalls ist der Autor von S. S. ein unbekannter Magister Odo.

Aus dem Gebiete der protestantischen Theologie erwähnen wir folgende Arbeiten:

Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre von Dr. Erich Schäder, Prof. in Kiel. Erster, geschichtlicher Teil. Leipzig. IV u. 197 S. gr. 8°. 4,00 M. Dieser erste geschichtliche Teil ist wesentlich eine Kritik der neueren protestantischen Richtungen und Schulen: von Schleiermacher, Hofmann und Frank, Seeberg und Grützmacher, Cremer und Köhler (Biblizismus), Ihmels, Ritschl und dessen Schülern Hermann, Jul. Kaftan, Häring, Th. Kaftan, endlich von Tröltsch und der religionswissenschaftlichen Theologie. Da man seit Schleiermacher die alte Orthodoxie mit ihren objektiven Lehrsätzen aufgegeben und an deren Stelle das subjektive Erlebnis gesetzt, dessen Beschreibung einzig den Inhalt der protestantischen Theologie ausmachte, so ergab sich von selbst damit eine anthropozentrische Theologie, d. h. der Mensch wurde zum Maße für Gott. Gott ist ein subjektives Moment im religiösem Erlebnis der Menschen. Hiergegen kämpft nun Schäder für eine mehr objektive theozentrische Theologie. Wie er sich diese Theologie denkt, will er in einem zweiten bald zu liefernden Teile zeigen. Wir Katholiken haben stets diese theozentrische Theologie gepflegt, wonach Gott das Maß des Religiösen und Sittlichen ist. Kurz sagt Thomas eingangs seiner theologischen Summe: omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei! (S. th. 1. 1. 7). Da der Verf. aber wiederholt warnt: „Die Gefahr (!) des Katholizismus ist hier immer gegeben" (S. 49), so darf man gespannt sein, wie jene Mitte aussehen wird, die er zwischen der „Bewußtseinstheologie" und dem „Katholizismus" einhalten wird und wie sich jene dort konstruierte objektive Theologie, die keine objektive Lehre sein wird, anläßt. Warten wir also auf den zweiten Teil!

Jesus, sein Kampf, seine Persönlichkeit und seine Legende, von Rudolf von Delius. München, A. Langen. kl. 8. 182 S. 3,20 M. Auf Grund der nach ihm jetzt abgeschlossenen historischen Evangelienkritik will Verf. ein Bild von Christus entwerfen, wie er ihn „subjektiv erlebt hat". Es läßt sich in die kurzen Worte

fassen: Ecce homo! „Denn nie ist an Jesus ein tieferes Unrecht begangen worden, als durch seine Vergöttlichung" (S. 139). „Doch was der Gott (in Christo) verliert, das gewinnt der Mensch tausendfach" (ebd.). „Das Thema seines Lebens war Innerlichkeit, Vertiefung des Fühlens gegen Menschen und Gott" (S. 33). „Er wollte nicht sterben" (S. 45). „Jesus hielt nicht viel von Gebeten, besonders das Bittgebet schien ihm ziemlich überflüssig" (S. 48). „Jesus hetzt den Menschen geradezu auf Gott los, mit einem ganz leise versteckten Lächeln wohl" (S. 52). „Seiner Familie war er eisigfremd" (S. 54). „Manche Städte wiesen ihn aus und wollten gar nichts mehr von ihm wissen. Jesus ist tief erregt, durchzittert von Wut und Haß" (S. 60). „Die Unruhe und Angst gehetzter Nerven entlädt sich in donnernden Racheflüchen" (ebd.). Er hat „eine wilde Entschlossenheitsstimmung" (S. 61). „Er verachtet die Heiden. Auch in ihm steckt noch ganz der Hochmut des auserwählten Volkes" (S. 63). „Die Jünger waren an leidenschaftliche Ausbrüche bei ihm gewöhnt" (S. 97). „Es packt ihn plötzlich wie Schrecken: lebt am Ende Gott gar nicht in meinem Herzen?" usw. usw. usw.

In den von Kropatschek edierten Bibl. Zeit- und Streitfragen wird die **Gemeinschaft der Heiligen und Heiligungsgemeinschaften** von Prof. Dr. Fr. Arnold (39 S.) in ganz summarischer Weise behandelt. Er unterscheidet in der Communio sanctorum die Gemeinschaft der Heiligen (Personen) von der Gemeinschaft des Heiligen (Sakramente usw.) und führt dann die geschichtlich hervortretenden Versuche an, nach dem einen oder anderen Prinzip die Gemeinschaft zu ordnen. Er schließt damit, daß es eine eigentliche Organisation derselben nicht gebe, da sie unsichtbar sei und nur religiös erlebt werden könne.

Den **Begriff der Offenbarung** entwickelt H. Kallies (Gütersloh, 47 S.) in positiver und entsprechender Weise. Die Behandlung erinnert an die des verstorbenen Schanz. Zwar ruht alle Religion auf Offenbarung, aber nur die echte auf wirklicher. Dann wird diese geschichtlich von Adam bis zu den Aposteln in einer biblischen Übersicht dargelegt. Göttlicher Zweck ist es, sich zu bezeugen und seinen ewigen Heilswillen. Es folgt die moderne Umdeutung der Offenbarung im pantheistischen oder entwicklungstheoretischen Sinne. Dann die Grenzen derselben, ferner die innere Begründung (Möglichkeit) und persönliche Erkenntnis (Kanon). Hervorheben möchten wir das Verhältnis von Schrift und Offenbarung. Beides ist gewiß nicht dasselbe, aber gut sagt Kallies, die Schrift gehört zu der Offenbarung, wie der Kaufbrief zum Vertrag. Beides läßt sich nicht wirklich, nur theoretisch trennen. Die Offenbarung existiert für den erstmaligen Empfänger in einer unmittelbaren Erleuchtung und Ansprache Gottes; für mich aber nur noch — außer in der Tradition — in dem konkreten, geschriebenen Bibelworte. Wenn nicht hier, dann überhaupt nicht!

Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament von Dr. P. Torge (Leipzig, VII u. 256 S.). Verf. behandelt das Thema religionsgeschichtlich in folgenden Paragraphen: Der Geist und die Geister, Geist und Seele, Die Seele und der Tod des Menschen, Die Scheol als Aufenthaltsort der Seele, Das Grab und die Toten, Die Trauergebräuche, Jahwe und die Totengeister, Die Unsterblichkeitshoffnung in Israel. Über den Geist und die Geister urteilt er ähnlich wie Gunkel, doch anerkennt er, daß seit dem Exil der Geist auch sittliche Kräfte verleihe (Js. 11, 2; 32, 15 f.; Ez. 11, 19 f. u. ö.). Doch auch der schlimme Geist ist Ruach Elohim. Die Seelenvorstellung entstand aus der Erfahrung des Traumes, der Ekstase und Ohnmacht, wo ein Etwas unser Inneres verläßt und später wiederkehrt, also selbständig ist. Sie hat zwei Namen: Ruach = Wind und Nephesch = Atem; beide sind sachlich eins. Trennt sich die Seele vom Körper, so stirbt der Mensch, doch nicht die Seele, die fortlebt so gut, wie sie es tat, wenn sie bei Lebzeiten sich von ihm trennte, etwa im Traum, in

der Ekstase. „Diese Erfahrung bildete den Weg, der in Israel zur Unsterblichkeitshoffnung und zum Auferstehungsglauben geführt hat“ (S. 28). Als Ort der abgeleibten Seele galt anfangs das Grab, besser seine nähere Umgebung. Hier pflegte und verehrte man sie (Ahnenkult) als höhere Wesen (Elohim), fürchtete sie und erwartete Schutz von ihnen. Später hatten dann diese Elohim neben Jahwe keinen Platz mehr, sie flüchteten sich als Schatten (Refaim) in die Scheol, ein späterer Raum für die Seelen, der Hades der Griechen und Römer. Hier waren sie nicht mehr höhere machtvolle Wesen, sondern ohnmächtige Scheinwesen. Der nach dem Exil erwachende Individualismus forderte persönliche Vergeltung. Aus diesem Postulate wurde der Glaube nach der leiblichen Auferstehung geboren, die zur Zeit Jesu die Juden mit Ausschluß der Sadduzäer (Apg. 23, 8) festhielten. — Daß die Unsterblichkeitslehre im A. T. eine starke Entwicklung durchgemacht hat, lehren auch die katholischen Theologen. Wenn diese nun auch nicht so verlief, als der Verf. darstellt, so findet sich in seiner Schrift eine Fülle von Beobachtungen und Verwertungen von biblischen Texten. Hervorgehoben seien die Bemerkungen über Seele und Blut, Blutrache, Bestattung, Trauergebräuche, Nachkommenschaft als Ersatz persönlichen Lebens, Totenbeschwörung usw. Wie weit manche dieser Vorstellungen auch noch bis ins patristische Christentum hineinreichen, ergibt sich aus Augustin, der in den „Bekenntnissen“ (VI, 2) erzählt, wie seine Mutter gewohnheitsmäßig an den Gräbern der Heiligen „Brei, Brot und Wein“ hinstellte und nur auf des hl. Ambrosius Verbot, „das sei eine dem heidnischen Aberglauben ganz ähnliche Totenfeier“, davon abließ. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Jeder Freund der christlichen Ethik wird sich darüber freuen, daß C. Willems seinem als vortrefflich anerkannten Lehrbuche der Philosophie („Institutiones philosophicae“; vgl. diese Zeitschrift S. 587) einen Schlußband **Philosophia moralis** hinzugefügt hat (Trier, Paulinusdr., *M* 9,—). Er gibt den gesamten Lehrstoff der allgemeinen und der besonderen Moralphilosophie (mit einem über die soziale Frage handelnden Anhang) in lateinischer Sprache. Die Darstellung ist flüssig und klar, die Einteilung und Durchführung übersichtlich und umfassend. Der Verfasser steht auf dem aristotelisch-scholastischen Standpunkte („principiis ethicis veterum insistentes“). Dadurch wird es ihm möglich, eine Moralphilosophie darzulegen, „quae tum cum natura hominis et veritate christiana conformis invenitur, tum fundamentum unicum et necessarium vitae socialis atque politicae et temporis anteacti et nostri quoque aevi apparet“ (aus dem Vorwort S. III). Es ist ja wahrlich nicht der geringste Ruhmestitel der scholastischen Philosophie, daß sie in ihrem Ausbau und Aufbau als praktische Philosophie eine Lebensweisheit bietet, die, mit dem Inhalt der geoffenbarten Sittenlehre im Einklange stehend, das Sehnen des Geistes nach Wahrheit und das Suchen des Herzens nach Glückseligkeit in gleicher Weise befriedigt, und daß sie, indem sie so dem Individuum sein Recht gibt, auch der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung sicheren Schutz und feste Stütze darreicht. Willems hat sich in der modernen Ethik gut umgesehen. Schon die zahlreichen Literaturangaben sind ein Zeugnis dafür. Wir geben seinem Werke gern ein aufrichtiges Wort eindringlicher Empfehlung mit auf den Weg.

Das Buch von V. Cathrein S. I. „Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien“ hat seit seinem Erscheinen (1907) viel Gutes gestiftet. Soeben ist es, ziemlich vermehrt, in zweiter Auflage erschienen. Es hat nun den Titel **Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral.** (Herder, *M* 6,00.) Wir haben es hier mit einem wirklich guten und zuver-

lässigen „apologetischen Wegweiser in den großen Lebensfragen für alle Gebildete" zu tun. Das Werk behandelt Ursprung, Wesen und Endziel des Menschen vom Standpunkt der natürlichen Vernunft, sodann den Christen im Lichte der übernatürlichen Offenbarung (Beweis der Offenbarung, die Kirche Jesu Christi), schließlich die Grundlinien der katholischen Moral (übernat. Endziel des Menschen und Sünde, natürliches Sittengesetz, Glaube, Hoffnung u. Liebe, Gottesverehrung, Pflichten gegen den Nebenmenschen, die christliche Familie, Religion und Moral, Gewissen u. s. f.). Alles in der bekannten, gediegenen und klaren Art Cathreins.

Zum Zentenarium des Allerheiligenfestes 609—1909 schrieb Prof. Margreth (Mainz) einen anregenden Aufsatz über **Die katholische Moral im Lichte des Allerheiligenfestes.** (Wiss. Beil. zu Germania. 1909. Nr. 43, S. 337—41). Allerheiligen ist ein Fest Gottes; die Moral ist theonom, Gott ist die höchste Regel der Sittlichkeit. Allerheiligen ist ein Fest des Himmels (d. h. der vollendeten Seligkeit in Gott); durch die Richtung auf den Himmel, die Freude in Gott, wird die christliche Moral zur Jenseitsmoral, das diesseitige Leben weist mit zwingender Notwendigkeit auf ein jenseitiges hin. Allerheiligen ist ein Fest der Heiligen (d. h. jener sittlich vollendeten Glieder unseres Geschlechtes, denen Gott diese Seligkeit schenkte); die Heiligen sind der beste, weil lebendige Kommentar zur Tugendlehre der Moral, sie sind durch ihr Leben und ihre Schriften die mächtigsten Förderer der Aszetik und Mystik.

Das Recht der Fürstenabsetzung einst und jetzt erörtert Prälat Heiner in den Hist.-pol. Blättern (1909, II, 169—84 und 269—82). „Wo noch wirklich katholischer Glaube herrscht, da bleibt der Weg zum Umsturz der Throne versperrt ... Wahrlich, wenn heute das Ansehen der Monarchie vielfach geschwunden, ihr Fundament untergraben ist, die Throne der Fürsten unterwühlt sind, dann trägt die Kirche daran keine Schuld; gerade sie hat am wenigsten Ursache, das Königtum von ‚Gottes Gnaden' noch mehr zu schwächen und seine Autorität und Würde zu verringern."

Über die Wünschelrute schreibt Privatdozent Wegner (Münster i. W.) in „Natur und Offenbarung" 1909. 600—15 einen interessanten Aufsatz. Bohrungen, deren Lage mit Hilfe der Wünschelrute festgestellt wurde, hatten zuweilen Erfolg. Aber diese Erfolge entbehren jeglichen wunderbaren Charakters. Sie beruhen auch nicht auf einer besonderen Kraft, die vom Wasser auf den Träger ausgeübt wird. Sie sind entweder auf die allgemeine Verbreitung des Wassers in lockeren Materialien oder auf die Fähigkeit mancher Wünschelrutengänger, aus vorliegenden geologischen oder floristischen Beobachtungen richtige Schlüsse zu ziehen, zurückzuführen; ein sehr kleiner Teil mag auf Zufall beruhen. Das Ausschlagen der Rute wird bedingt durch absichtliche Handbewegungen (Täuschung) oder durch Autosuggestion oder durch unabsichtliche Bewegungen, die herbeigeführt werden durch Erschlaffen der Arm- oder Handmuskulatur oder Änderung in der Oberflächenbeschaffenheit. Für den Moraltheologen ergibt sich aus Wegners Darlegungen von neuem, wie wenig die ganze Sache mit „Zauberei" o. dergl. zu tun hat.

In dem Aufsatze **Der Hexenwahn bei den Zwinglianern des 16. Jahrhunderts.** (Hist.-pol. Blätter, 1909, II, 577—96) weist N. Paulus nach, „daß bezüglich des Teufels- und Hexenglaubens die Zwinglianer des 16. Jahrhunderts ihren katholischen, lutherischen oder calvinischen Zeitgenossen in nichts nachstanden". Paulus kann für seine These die Anschauungen Bullingers, Simlers, Vermiglis, Wolfs und anderer Züricher Theologen mit Recht geltend machen. Auch Zwingli selbst hat wahrscheinlich den allgemeinen Hexenglauben seiner Zeit geteilt.

Derselbe Verfasser rühmt in der Wiss. Beil. zur Germania 1909, Nr. 41, S. 321—3 (**Anton Prätorius, ein Bekämpfer der Hexenverfolgung**) die menschenfreundlichen

Bestrebungen des aus Lippstadt in Westfalen gebürtigen und um 1625 als Inspektor (Superintendent) in Alzey gestorbenen calvinischen Predigers Prätorius (der Name ist latinisiert; er hieß ursprünglich Schultze). Durch die Schrift „Gründlicher Bericht von Zauberey und Zauberern", die Praetorius zunächst (1598) unter den Pseudonym Scultetus, später noch zweimal (1602 u. 1613) unter seinem Namen herausgab, tritt er als Anwalt der unschuldigerweise als Hexen verfolgten Zauberinnen auf. „Ich klage die rechten Zauberer heftig an. Aber für die armen, albernen, elenden, stummen, einfältigen, verführten, bußfertigen rede ich."

Dr. Weertz (Köln) hielt auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Regensburg am 5. Oktober d. J. einen Vortrag über **Das Wesen der Liebe**; s. Wiss. Beil. zur Germania 1909, Nr. 41, S. 324—6. „Die Liebe hat die Erkenntnis irgendeiner Art zur Voraussetzung; sie selbst ist die Reaktion des Strebevermögens auf die Erkenntnis eines Guten." Ob sich die Auffassung des Dr. Weertz die begehrende Liebe (amor concupiscentiae) sei = empfangende L., die wohlwollende L. (amor benevolentiae) = gebende L., halten läßt, ist dem Referenten aus mehr als einem Grunde zweifelhaft.

Eine Untersuchung über die Grundsätze der Armenfürsorge in Mittelalter und Gegenwart veröffentlicht soeben J. N. Foerstl unter dem Titel **Das Almosen** (Schöningh, ℳ 3,40). Der Verfasser behandelt zuerst die Armenfürsorge im Mittelalter. Die Motive waren damals die auf Naturrecht und christlichem Gebot beruhende Almosenpflicht (wo sich auf der einen Seite Not, auf der anderen Überfluß zeigt, ist es Pflicht, Almosen zu spenden) sowie — darüber hinaus — der Glaube an die Heilsverdienstlichkeit der guten Werke, speziell auch des Almosens; weder der Vorwurf der Werkheiligkeit noch der der prinzipiellen Kritiklosigkeit trifft die Armenfürsorge des M.-A. Organ der Armenfürsorge war zunächst die Kirche (Bischöfe und Pfarrer, weiterhin die Mönchsklöster und Stifter, dann besonders die Orden, die sich berufsmäßig dem Hospitaldienste widmen). Als Organe kamen ferner in Betracht die Familie, der Feudalverband, die freien Vereinigungen (wie Gilden, Zünfte, Gesellenbruderschaften), caritative Genossenschaften, Magistrat. Aber alles das war im M.-A. freiwillig geübte Liebestätigkeit. Den Formen der mittelalterlichen Armenfürsorge (in Hospitalpflege, Hausarmenpflege u. s. f.) ist ein restriktiver Charakter eigen: es ist ein Kampf gegen die schon eingetretene Armut und Not. Anders die Armenfürsorge der Gegenwart. Sie ist in planmäßiger sozialer Wohlfahrtspflege auch Prophylaxe, hat also ein weit höheres Ziel. Ihre Träger sind jetzt freie Liebestätigkeit und öffentliche Gewalt. Die Motive der freien Liebestätigkeit sind heute verschieden je nach der Weltanschauung; die einen stellen sich auf den festen Boden der religiösen Moral, eine andere große Gruppe läßt die Wohltätigkeit aus der unabhängigen, autonomen Ethik erwachsen. — Aus der gedrängten Inhaltsangabe ersieht man, welch reichen und schönen Stoff der Autor für sein Thema herangezogen und verarbeitet hat. Die Darstellung ist fließend und wohlgeordnet. Die letzte Zeit hat uns über dieses Gebiet mehrere treffliche Monographien geschenkt: Schaub, Die kath. Caritas (s. oben S. 584), v. Kostanecki, Arbeit und Armut (s. oben S. 763 f.) und nun Foerstls Werk über das Almosen. Die drei Studien ergänzen sich vortrefflich. Für Vorträge in Vinzenzvereinen u. s. f. bieten sie gutes Material.

Aus der Feder des Hofrates Prof. Schwiedland bringt die von der österreichischen Leogesellschaft herausgegebene Kultur (1909, 430—42) über **Die Versicherungen** eine gut orientierende, geschichtliche und analytische Übersicht.

Die Artikelserie, die G. Allmang Obl. M. I. über **Die öftere und tägliche Kommunion** im Pastor bonus seit einiger Zeit veröffentlichte, schließt im letzten Hefte (Novbr. 1909 Jahrg. 22, S. 55—60) ab mit einer durchaus besonnenen Erörterung

über Sinn und Tragweite des bekannten Dekretes Sacra Tridentina Synodus von 1906 und über seine praktische Durchführbarkeit.

Die praktischen Bemerkungen des Konviktsdirektors Anheier (Trier) über **Soldatenfürsorge** (Pastor bonus Jg. 22, S. 81—4) mögen Veranlassung sein, auf diesen wichtigen Punkt der Pastoraltheolgie von neuem hinzuweisen. Vgl. diese Zeitschr. S. 249—60; 585.

Das Heftchen von Rob. Streit O. M. I. **Die Mission in Exegese und Patrologie** (Schöningh, ℳ 0,60) ist ein Separatabdruck aus dem Kath. Seelsorger, 1909, H. 7—10. In der Arbeit über die theologisch-wissenschaftliche Missionskunde (s. oben S. 585) hatte der Verfasser beklagt, daß unsere theologisch-wissenschaftliche Literatur bisher der Mission zu wenig Beachtung geschenkt hat. „Soll da, so setzt der Autor der jetzt vorliegenden Schrift fort, ein Schritt zum Besseren gemacht werden, soll eine so befremdende Lücke in unserer Literatur ausgefüllt, einem so bedrückenden Mangel in unserer Wissenschaft abgeholfen werden, dann müssen an erster Stelle Exegese und Patrologie mit ihrer Arbeit einsetzen." Der Verfasser erörtert den Missionsgedanken des A. und des N. Testamentes und die Erfassung des Missionsgedankens in den Schriften der hl. Väter. Der erste Teil ist gleichzeitig ein Referat über das tüchtige Werk „Jesus und die Heidenmission" unsers verehrten Mitarbeiters M. Meinertz (Münster, 1908); vgl. auch oben S. 809—12.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Ein ungenannter deutscher Kanonist — allem Anschein nach ein Geistlicher in hervorragender kirchlicher Stellung — beginnt im Archiv für kath. Kirchenrecht (LXXXIX [1909], 654 ff.) eine Serie hochbedeutsamer Artikel über **Die ‚römische Frage' und die kirchenrechtliche Möglichkeit ihrer Lösung.** Nicht um praktische Vorschläge und Versuche zur Lösung der Frage handelt es sich bei diesen Ausführungen, sondern um eine durchaus besonnene prinzipielle Besprechung und zwar vom rein kirchenrechtlichen Standpunkte aus. Die Erörterungen verfolgen ausgesprochenermaßen den alleinigen Zweck, auf die Frage nach einem friedlichen Ausgleich zwischen Quirinal und Vatikan „eine wenn auch nur unmaßgebliche und der kirchlichen Autorität untergeordnete Antwort zu geben, sowie im Interesse der Sache selbst den extremen Ansichten derjenigen entgegenzutreten, welche auf der einen Seite die Lösung der ‚römischen Frage' ohne Zurückerstattung des alten Kirchenstaates von vornherein als eine moralische Unmöglichkeit hinzustellen suchen, auf der anderen Seite der Meinung sind, dieselbe sei ausschließlich in der Willkür des Hl. Vaters gelegen, von dem allein ihre Verwirklichung abhänge" (S. 658).

Der deutsche Uditore an der Rota, Prälat Heiner, rechtfertigt in dem längeren Aufsatze: **Der Modernismus und die kirchlichen Maßregeln gegen denselben** (in: Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXXIX [1909], 581—605) das energische Einschreiten Roms. Nach einer Skizze der theoretischen Darlegungen der Enzyklika gibt der Verf. einen guten Überblick über die an das Erscheinen der „Pascendi" anschließende literarische Diskussion in den verschiedenen Ländern.

L. Gausch erläutert **Die Konstitution „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908** (in: Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXXIX [1909], 612—30) und ergänzt durch manche Einzelheiten trefflich die bisherigen Kommentare des Erlasses über die Reform der Kurialbehörden.

Sägmüller nennt seine Abhandlung: **Der Tischtitel in der Diözese Rottenburg bis zum Jahre 1848** (in: Theol. Quartalschr. 1909, 481—526) einen Beitrag zum Kirchenrecht der Aufklärung. Wie wenig der gesetzliche Tischtitel im Bistum

Rottenburg vor 1848 den kanonischen Grundsätzen entsprach, erhellt aus folgendem Resumé des Verfassers: „a) Den Tischtitel verlich allein der Staat auf den Interkalarfonds. Der Bischof, von der Verwaltung dieses Fonds vollständig ausgeschlossen, konnte den Tischtitel nicht im geringsten verleihen. b) . . . Das Gewährte mußte beim Eintritt besserer Vermögensumstände zurückgezahlt werden. . . . d) Die verschuldet dienstunfähigen Nichtbenefiziaten erhielten nichts. Sie sollten nach ursprünglicher Auffassung des aufklärerischen Staates laisiert werden."

In der Untersuchung: **Die simonistische Papstwahl nach Huguccio** zeigt Gillmann (Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXXIX [1909] 606—11) gegen Grauert (Histor. Jahrb. der Görresges. 19, 839), daß nicht erst Panormitanus († 1445) und Turrecremata († 1468) die simonistische Papstwahl für gültig erklärt haben, sondern schon Huguccio, der bedeutendste Glossator des Gratianischen Dekretes.

Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets hat Gillmann zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht (Mainz, Kirchheim, 1909, erweiteter Separatabzug aus „Katholik" 1909, H. 9.). Gegen Freisens Behauptung, der einzige ältere Glossator, der Petrus Lombardus in der Aufzählung der jetzigen 7 Sakramente folge, sei Rufinus (Geschichte des kanon. Eherechts [2]1893, S. 33 f.), kommt G. zu dem Ergebnis, daß die meisten Dekretisten die Siebenzahl der Hauptsakramente lehren.

Zur Sammlung Theologia Brugensis steuerte Aloysius Desmet einen eminent tüchtigen, umfangreichen Tractatus canonicus et theologicus **De sponsalibus et matrimonio** bei (Brügge, Beyaert, 1909, 8°, XXVII u. 563 S.). Was Dogmatik, Moral und Kirchenrecht über Verlöbnis und Ehe zu sagen haben, ist hier mit bewunderungswürdigem Fleiß, mit unvergleichlicher Akribie und vor allem in solider, zuverlässiger Doktrin zu einem System, worin man nicht leicht wird Lücken entdecken können, verarbeitet worden. Die geschichtliche Seite des Eherechts kommt gleichfalls zu ihrem Rechte, ebenso die profanrechtliche (hauptsächlich belgische) Ehegesetzgebung. Die Allegierung ist recht sorgfältig und reichlich; der Wortlaut des Dekrets „Ne temere" nebst den neuesten Entscheidungen, eine Fülle von „Formulae supplicarum pro dispensatione" und „Aliae formulae", ein sehr detaillierter „Index rerum alphabeticus" beschließen das gleicherweise für Studium und Praxis empfehlenswerte Werk.

Als ein Werk, das den Klerus in allen Fragen des bürgerlichen Eherechts vorzüglich beraten und nie versagen wird, möchte ich sehr warm empfehlen: **Das deutsche Eheschließungs- und Ehescheidungsrecht** unter Berücksichtigung der Haager internationalen Privatrechtsabkommen vom 12. Juni 1902 von Karl Sauer, Landgerichtsrat (München und Berlin, Schweitzer, 1909, ℳ 16,00). Das Buch „sucht den gesamten, die Schließung, Nichtigkeit, Anfechtung und Scheidung der Ehe umfassenden Rechtsstoff unter fortwährender Berücksichtigung der in der Theorie erörterten Streitfragen und der fast überreichen Rechtsprechung, insbesondere jener des Reichsgerichtes, zu erläutern, zu beleuchten und durch zahlreiche, dem Alltagsleben und der Gerichtspraxis entnommene Beispiele zu beleben. Auch das prozessuale Verfahren in Ehesachen wurde in Kürze einer Darstellung unterzogen. Im Eheschließungsrechte wurde auf die Ausführungsbestimmungen der einzelnen Bundesstaaten tunlichst Bedacht genommen." (Vorwort.) Der Verfasser geht auch auf die Differenzen zwischen der bürgerlichen und kirchlichen Ehegesetzgebung ein. Darstellung und Anordnung verdienen ob ihrer Klarheit und Übersichtlichkeit alles Lob.

Mit einer unter Seelsorgern oft beredeten Frage befaßt sich Uditore Heiner in der Abhandlung: **Gültigkeit oder Ungültigkeit der Zivilehe mit besonderer Rücksicht auf Deutschland.** (Archiv für kath. Kirchenrecht LXXXIX [1909], 471—91). Die Aus-

führungen gipfeln in folgender klarer Zusammenfassung: „1. Die . . . bloß bürgerlich geschlossenen Ehen der Katholiken untereinander sind in Deutschland a) ohne weiteres ungültig, wenn sie vor Ostern 1908 an tridentinischen Orten geschlossen wurden; b) Die . . . vor Ostern 1908 an nichttridentinischen Orten geschlossenen sind im allgemeinen so lange als ungültig zu präsumieren, als nicht das Gegenteil bewiesen ist; c) die seit Ostern 1908 geschlossenen sind überall, d. i. an früheren sei es tridentinischen, sei es nicht tridentinischen Orten ohne weiteres ungültig — 2. Die bloß bürgerlichen Ehen der Katholiken mit Akatholiken (gemischte Ehen) sind, solange nicht das Gegenteil erwiesen, für Vergangenheit und Zukunft als gültig zu präsumieren. — 3. Die Zivilehen der Akatholiken untereinander sind für Vergangenheit und Zukunft als gültig anzunehmen, wenn nicht das Gegenteil feststeht. — Im ersten Falle sub a) sind die Zivilehen ohne weiteres ungültig wegen des Impedimentes der Klandestinität; sub b) steht die Präsumtion bei deutschen Katholiken für Abgang der intentio maritalis; sub c) sind sie infolge des Dekretes „Ne temere" ungültig. — Im zweiten und dritten Falle können die Zivilehen ungültig sein wegen Abganges der maritalen Intention, die indes so lange anzunehmen ist, als nicht das Gegenteil bewiesen wird."

Über **Eherecht und Ehegesetzgebung in den Vereinigten Staaten Nordamerikas** gibt Rev. F. Schulze in St. Francis (in: Theol.-prakt. Quartalschr. 1909, 748—73) einen Überblick, der nicht nur darum interessiert, weil er die bunte, nach den 46 Einzelstaaten Nordamerikas verschiedene Gestaltung des Eherechtes schildert, sondern auch deshalb, weil er erkennen läßt, wie die Gesetzgebung bereits von einer z. T. recht laxen Auffassung der Ehe infiziert worden ist.

Ein ähnlich wertvoller und groß angelegter Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Vermögensrechtes wie das bis jetzt zweibändige Werk: **Bischofsgut und Mensa episcopalis** von Dr. Arnold Pöschl (Bonn, Hanstein, 1908 u. 1909, ℳ 6,00 bezw. ℳ 10,00) ist seit langer Zeit nicht erschienen. Der junge gelehrte Verfasser (Priv.-Doz. in Graz) zeigt staunenswerte Vertrautheit mit dem in erdrückender Fülle vorliegenden Quellenmaterial, imponierende Gewandtheit in dessen Verwertung und kühne Selbständigkeit in dessen Bewertung. Eine Stellungnahme zu den gewonnenen Resultaten ist eigentlich erst möglich, wenn das Werk abgeschlossen vorliegt. Der erste Abschnitt des ersten Teils behandelt das Kirchenvermögen in vorkarolingischer Zeit, der zweite die Voraussetzungen einer Kirchengutsteilung im fränkischen Reich. Der Verfasser hat recht: „Sind (in diesem Teile) die vorgebrachten Beweise gelungen, so ist damit das Lehensproblem und insbesondere das Säkularisationsproblem, sowie die Tätigkeit des größten Karolingers, vor allem seine Stellung zur Kirche, in ein ganz neues Licht gerückt." In wichtigen Punkten hat Ulrich Stutz (Das Karoling. Zehntgebot, vgl. diese Zeitschr. S. 234) dem Verfasser beigepflichtet. — Viele neue Aufschlüsse bringt auch der zweite Teil. Sein Inhalt betrifft die Güterteilungen zwischen Prälaten und Kapiteln in Karolingischer Zeit und die dadurch herbeigeführten Zustände. In drei Abschnitten verfolgt der Verf. diese vermögensrechtliche Entwicklung bei den Reichsabteien, den Hochstiftern und den bischöflichen Klöstern und Kollegiatstiftern. Die einheitliche Ursache der Güterteilungen sieht er in dem Umstand, daß das bis dahin nur geistlichen Zwecken dienende Kirchengut in umfassender Weise im 9. Jahrhundert auch zu weltlichen Diensten herangezogen wurde.

Eine kirchenrechtlich und wirtschaftsgeschichtlich lehrreiche Einzeluntersuchung veröffentlicht Dr. Hermann Nottarp über **Die Vermögensverwaltung des münsterischen Domkapitels im Mittelalter** (Münster, Regensberg, 1909; Sep.-Abz. aus Zeitschr. f.

vaterl. Gesch. u. Altertumskunde Bd. 67, Abt. 1). N. schickt dem Kern seiner Dissertation eine Übersicht über die benutzten Quellen und die Verfassung und Geschichte des Domkapitels zu Münster voraus. Dann schildert er die Verwaltung des Kapitelsvermögens, zunächst die ursprüngliche einheitliche Verwaltung (Präbende), darauf die Bildung besonderen Kapitelsgutes (Obedienzen). Die Verwendung der Erträge aus dem Kapitelsvermögen beschreibt er in den drei Abschnitten „a) Der Haushalt und die Präbende; die Kellnerei. b) Die Präsenzen. Die Burse. c) Die fundierten Kapitelsämter und die Obedienzen." Die Studie schließt mit der Besprechung der außerordentlichen Einnahmequellen des Domkapitels bezw. einzelner Kapitulare durch die Verwaltung observanzmäßig ihnen zustehender Nebenämter. (2 Propsteien, 1 Vizedominat, 1 Kämmerei, 4 Kaplaneien, 7 Archidiakonate.) J. Schulte.

Religionsunterricht an höheren Schulen.[1]

Lange Zeit waren die Meinungen darüber geteilt, ob für die oberen Klassen der höheren Lehranstalten sog. erweiterte Katechismen oder systematische Handbücher vorzuziehen seien. Für die erstgenannte Art wurde besonders ins Feld geführt, daß den Schülern der auf der Elementarschule und den unteren Gymnasialklassen bereits erlernte Wortlaut des Katechismus als ein eiserner Bestand für das Leben verbleiben müsse. In drei konzentrischen Kreisen werde der Katechismus auf den unteren, mittleren und oberen Klassen in stetig größerer Entfaltung vorgeführt; dabei bilde das von den Bischöfen autoritativ gegebene Lehrwort den Kern des Religionsunterrichts und würde durch die stete Wiederholung bleibendes Eigentum. Das größte Ansehen unter derartigen Werken genoß das **Lehrbuch der katholischen Religion** für die oberen Klassen der Gymnasien (Bayerns)[2], von dem auch eine gekürzte Ausgabe für die Lehrerbildungsanstalten und Realschulen vorliegt.[3] Es enthält in klarer Gliederung und faßlicher Darstellung den für den gebildeten Jüngling notwendigen religiösen Wissensstoff mit Ausschluß der Kirchengeschichte. Auch die apologetischen Abschnitte konnten im Rahmen des Buches nicht eingehend genug berücksichtigt werden, weshalb F. J. Koch ein **Hilfs- und Lesebuch zum apologetischen Unterricht** ausarbeitete (in demselben Verlag), das in Verbindung mit dem „Lehrbuch", aber auch nur so, nützlich zu verwenden ist. Das „Lehrbuch" ist indessen bereits aus manchen Anstalten namentlich in Norddeutschland wieder verdrängt worden von systematischen Büchern. Die Jugend der oberen Klassen verlangt ein neues Gewand für den religiösen Lernstoff; sie vermag mit der bereits entwickelten Denkkraft ganz gut die Konstruktion des systematischen Lehrgebäudes zu verstehen und hat größere Freude an den logisch strengeren Ausführungen. Die Bestimmungen der Lehrpläne verteilen zudem die Pensen nach Apologetik, Kirchengeschichte, Glaubenslehre und Sittenlehre auf die vier oberen Klassen, so daß bei der systematischen Verarbeitung die rein äußerliche, aber bei der Eigenart der Schülerauffassung wohl zu beachtende Trennung des Stoffes in kleine Bändchen ermöglicht wird. Eine ganze Reihe von

[1] Es soll hier nur eine knappe Übersicht über die am meisten gebrauchten Handbücher unter Berücksichtigung der Neuerscheinungen gegeben werden. Ref. begründete sein Urteil teilweise weitläufiger in der Theol. Revue 1905, Nr. 12—16, und 1908, Nr. 6—10.

[2] München, R. Oldenbourg. 12. Aufl. 2,90 M.

[3] Ebenda. 8. Aufl. 1,60 M.

Jahren haben die beiden **Lehrbücher** von Theodor Dreher[1] und Arthur König[2] das Feld beherrscht. Jedes hat seine Vorzüge: Dreher die Berücksichtigung der Beziehungen des klassischen Altertums zu der christlichen Lehre, treffende und bisweilen packende Ausdrucksweise, übersichtliche Gliederung des Stoffes, aber letztere wird bisweilen zur Schematisierung und die Prägnanz des Ausdrucks zur gesuchten Eigentümlichkeit. König hat den Stoff weiser beschränkt und faßlicher dargestellt. Er hätte aber sowohl in der Schulbuchstechnik wie in der Berücksichtigung der auf die Schüler einstürmenden modernen Angriffe namentlich in der Bibelwissenschaft und der Sittenlehre bei den Neuauflagen fortschreiten können. Wedewers[3] **Kirchengeschichte** wird namentlich wegen ihrer apologetischen Vorzüge mit Recht gelobt; die Apologetik und auch die Glaubenslehre in der neuen Auflage sind brauchbar. Eine Sittenlehre hat dieser Verfasser nicht bearbeitet. Da alle die genannten Bücher ihre Mängel hatten, entschlossen sich Gerhard Rauschen[4] und Wilhelm Capitaine zur Ausarbeitung eines neuen Buches. Die Zusammenarbeit der beiden Autoren erwies sich indessen als untunlich. Jeder ging zuletzt selbständig vor, lehnte sich aber bei der Arbeit an die von dem „Konveniat der Religionslehrer Westdeutschlands" aufgestellten Leitsätze an. Diese bezweckten hauptsächlich eine übersichtliche Scheidung des notwendigen und wichtigen vom wünschenswerten Wissensstoffe durch Anordnung und Druck, möglichst nahe Anlehnung im Wortlaute an das bereits im Katechismus Erlernte, besondere Berücksichtigung der Gefahren für Glauben und Sitten durch die modernen religionsfeindlichen Bestrebungen, enge Verbingung mit den übrigen Studienfächern, dann die Erweckung lebendiger Glaubensüberzeugung und Liebe zur Kirche als der Lehrerin der Wahrheit und Förderin der Kultur in ihrer gesamten Tätigkeit und Geschichte. Beide Bücher sind nach diesen Richtlinien ausgearbeitet. Rauschens Arbeit ist von einer besonderen Kommission des „Konveniats" vor dem Erscheinen geprüft und erheblich gefördert worden; sie liegt jetzt vollendet vor. Die einzelnen Teile wurden mit solchem Beifalle aufgenommen, daß das Buch in kurzer Frist (1906—09) an manchen Anstalten eingeführt wurde. Über das abgeschlossene Werk kann man ruhig das Urteil abgeben, daß es ein durchaus brauchbares, gutes Religionshandbuch darstellt, das besser ist als alle seine Vorgänger. Die Neuerung, die eigentlich apologetischen Fragen aus der Glaubenslehre ohne Störung des Zusammenhanges herauszunehmen und in einer kleinen **Apologetik für die Prima** zusammenzustellen, hat sich bewährt und erleichtert zugleich die Schwierigkeiten des apologetischen Unterrichts auf der Untersekunda. Auch die Sittenlehre ist modern im guten Sinne. Verbesserungen im Ausdrucke und der Darstellung wären freilich noch manchmal angebracht. Anstalten, welche R.s Lehrbuch eingeführt haben, werden für die Obertertia auch die gerade jetzt veröffentlichte **Kleine Kirchengeschichte** R.s ein-

[1] Ebenda. I. Teil: Die Göttlichkeit des Christentums. 12. Aufl. 2,10 M. — II. Teil: Die katholische Glaubenslehre. 14. Aufl. 2,10 M. — III. Teil: Die katholische Sittenlehre. 10. Aufl. 1,50 M. — IV. Teil: Abriß der Kirchengeschichte. 20. Aufl. 1,50 M.

[2] Freiburg, Herder. 1. Allgemeine Glaubenslehre oder die Lehre von der göttlichen Offenbarung. 13. Aufl. 1909. 1,80 M. — 2. Die Geschichte der christlichen Kirche. 14. Aufl. 1909. 1,90 M. — 3. Die besondere Glaubenslehre. 13. Aufl. 1909. 1,80 M. — 4. Die Sittenlehre. 13. Aufl. 1909. 1,60 M.

[3] Freiburg, Herder. 1. Grundriß der Kirchengeschichte. 11. u. 12. Aufl. 1907. 2,00 M. — 2. Grundriß der Apologetik. 5. Aufl. 1908. 2,00 M. — 3. Grundriß der Glaubenslehre. 2. Aufl. 2,40 M.

[4] Bonn, Peter Hanstein. 1. Kirchengeschichte. 4. Aufl. 1909. 1,90 M. — 2. Grundriß der Apologetik. 2. Aufl. 1909. 1,50 M. — 3. Glaubenslehre. 3. Aufl. 1909. 1,90 M. — 4. Sittenlehre. 2. Aufl. 1909. 1,60 M. — 5. Apologetik als Anhang zur Glaubenslehre für die Prima höherer Lehranstalten. 3.—4. Tausend. 1908. 0,80 M. — 6. Kleine Kirchengeschichte. Kirchengeschichtliche Charakterbilder für höhere Lehranstalten. 1909.

führen, um so den ersten kirchengeschichtlichen Unterricht mit dem auf den oberen Klassen in engere Wechselbeziehung bringen zu können. Die 32 Charakterbilder sind praktisch ausgewählt und auf die drei Zeiträume der Kirchengeschichte zweckentsprechend verteilt. Sie sind auch „lebensvoll" gestaltet, soweit das überhaupt bei der argen Beschränkung des Stoffes möglich war. Capitaine[1] hat bis jetzt die **Apologetik, Kirchengeschichte** und **Glaubenslehre** ausgegeben. Die ganze Anlage des Werkes ist auch den obenerwähnten „Grundsätzen" gemäß gestaltet. Während die Apologetik, um gerade ihrer Aufgabe gerecht zu werden, eine etwas straffer logische Darstellung benötigte, gefällt mir die Glaubenslehre und namentlich die Kirchengschichte besser. C. bietet etwas mehr Stoff und macht die gebotene Geistesnahrung möglichst schmackhaft. Die Glaubenslehre ist gut geordnet und zeichnet sich aus durch die Herzlichkeit des Tones; fast nie ist ein Wort der Ermunterung vergessen, daß die Glaubenswahrheiten die praktische Glaubensbetätigung befruchten müssen, und an geeigneten Stellen ist auf passende Lektüre zur Belehrung und Erbauung aufmerksam gemacht. In der Kirchengeschichte sind die Einleitungen und Übersichten am Anfange der einzelnen Abschnitte gut und praktisch nutzbar; die Betonung der göttlichen Providenz in der Leitung der Geschicke des Reiches Gottes ist sehr glücklich. Manchmal ist aber die politische Geschichte zu viel herbeigezogen. Durch den reichhaltigen Stoff und die lebendigere Darstellung nähert sich das Bändchen der **Geschichte der christlichen Kirche** von Siemers-Hölscher-Mersch,[2] die auch gerne gelesen wird.

Paderborn. Prof. Dr. Johannes Linneborn.

Homiletik.

Franz Kunze gab ein **Handbuch der Homiletik** heraus (Breslau, Adlerholz' Buchhandlung 1908, VI u. 364 Seiten), das dem Prediger ganz gute Dienste zu leisten vermag; leider hat der Verfasser ohne Quellenangabe vieles andern Autoren entnommen. Ungefähr den dritten Teil des Buches macht ein Anhang, Predigtskizzen, aus.

In mehreren Heften des laufenden Jahrganges der in Passau erscheinenden theologisch-praktischen Monatsschrift (Preis jährlich 6 ℳ) bietet uns Dr. Johann Ernst einen **Homiletischen Blumenstrauß.** Im 3. u. 4. Heft dringt er darauf, daß vor der Predigt vom ganzen Volke zur Anrufung des Hl. Geistes ein Lied in der Volkssprache und nicht ein lateinischer Text gesungen werde. Dabei macht er auch manche beherzigenswerte Bemerkung über den Kirchengesang im allgemeinen. Im 5. Heft schlägt er vor, daß man nach der Predigt keine Verkündigungen vornehmen und nicht lange Gebete verrichten solle. „Im Schluß", sagt er, „soll die Predigt ihren Höhepunkt erreichen. Geist und Gemüt sind, wenn die Predigt war, wie sie sein soll, in die Höhe, in das Reich höherer, himmlischer Gedanken und Anmutungen erhoben worden. Da kommen die Verkündigungen, manchmal von ziemlich irdischer Natur, und ziehen den Geist der Zuhörer mit Gewalt in die Tiefe. Sie wirken wie ein Douchebad, die religiöse Wärme abzukühlen, sie zerstreuen wieder, was die Predigt in Gott gesammelt. . . . Auch die gehäuften Gebete nach der Predigt beeinträchtigen einigermaßen den Eindruck und den Erfolg der Predigt. . . . Am besten folgt das Hochamt bezw. die Fortsetzung des Amtes auf die Predigt. . . . Auf diese Weise behält die Predigt auch ihre Stellung, welche sie in der alten christl. Zeit hatte, als Teil der Liturgie, als Explikation der vorgetragenen Lesestücke der Messe." Die Verkündigungen möchte E. nach Beendigung der

[1] Cöln, Bachem. 1. Apologetik. 1908. 1,40 ℳ. — 2. Kirchengeschichte. 1909. 2,30 ℳ. — 3. Dogmatik. 1909. 2,00 ℳ.

[2] Münster, Theissing. 12. Aufl. 1905. 3,00 ℳ.

hl. Messe vornehmen lassen; die Eheverkündigungen in der bisherigen Form sähe er gern durch Anschlag an den Kirchentüren ersetzt, wie es mit Zustimmung der Ritenkongregation seit einiger Zeit in den Pfarrkirchen von Paris zu geschehen pflegt. Diese Vorschläge sind gewiß der Beachtung wert. Im 8. Heft weist E. darauf hin, wieviel für den Erfolg der Predigt von dem Vortrag derselben abhängt. „Die hastigen Polterpredigten schreiender Prediger bringen wenig Frucht", sind die Schlußworte dieses Artikels. Im 10. Heft handelt E. anknüpfend an das i. J. 1904 erschienene Büchlein des Linzer Dompredigers Franz Stingeder „Die Zeitung auf der Kanzel" (Linz, Kathol. Preßverein) von der Aktualität der Predigt. Was E. will, sagen uns die folgenden Worte: „Wir meinen, auch die Zeitgeschichte, das von uns Miterlebte, kann und soll dazu benutzt werden, den Zeitgenossen höhere Wahrheiten zu predigen. . . . Diese durch die Zeitläufe dem Prediger an die Hand gelieferten ‚handgreiflichen Beweise', dieses zeitgeschichtliche Illustrationsmaterial zum Worte Gottes sollte er auch nicht ungenützt lassen. Praesentia movent animum, lautet ein altes Axiom." Kann man E. auch wohl zustimmen, so ist doch anderseits Vorsicht sehr notwendig, was E. auch selbst anerkennt. E. wird dieses Thema im nächsten Heft noch weiter behandeln.

Einen Aufsatz aus der Feder des Prof. Dr. Göpfert, den wir gern jedem, der eine Predigt zu halten hat, in die Hand geben möchten, enthält das erste Heft des lauf. Jahrg. der Linzer theolog.-prakt. Quartalschrift (Preis jährlich 6,48 ℳ pränum.) S. 24—52 **Die Wahrheit auf der Kanzel.** Die Wurzel des Fehlers, daß nicht immer auf der Kanzel die Wahrheit gesagt wird, findet er im mangelnden theologischen Studium oder in einer gewissen Leichtfertigkeit oder Bequemlichkeit beim Ausarbeiten der Predigt; er warnt, Schulmeinungen, Privatoffenbarungen, nicht hinreichend beglaubigte Wunder, Legenden der Heiligen, Erzählungen aus der Geschichte und der eigenen Erfahrung auf die Kanzel zu bringen, ermahnt, Maß zu halten bei Predigten z. B. über unwürdige Kommunion, Ärgernis, Unkeuschheit, Tanzmusiken, bei Empfehlung einzelner Tugendübungen, man soll nicht den höchsten Grad der Tugend allein als wahre Tugend bezeichnen, Erweckung vollkommener Liebe und Reue nicht als fast moralisch unmöglich hinstellen; den Wert einzelner Gebets- und Andachtsübungen darf man nicht übertreiben, man muß Schrift- und Väterstellen richtig zitieren, sie möglichst wörtlich anführen und man darf sie nicht für seinen Zweck sich zuschneiden. Zum Schluß weist er noch darauf hin, daß auch die Leichenreden wahr sein sollen.

An Hilfsmitteln für Predigten seien hier noch erwähnt folgende Bändchen, die Hugo Hurter S. I. bei Rauch in Innsbruck erscheinen ließ: **Entwürfe zu Fastenpredigten** über die Worte Christi am Kreuze (1906, 46 S. —,30 ℳ); **Entwürfe zu Betrachtungen** für achttägige geistliche Übungen (1907, 212 S. 1,60 ℳ); **Entwürfe zu Marienpredigten** (2. Aufl. 1908, 104 S. —,80 ℳ); **Entwürfe zu Herz-Jesu-Predigten** (2. Aufl. 1908, 140 S. 1,10 ℳ); **Beiträge zu geistlichen Übungen** für Priester und Kleriker (1908, 176 S., 1 30 ℳ). H.s Entwürfe empfehlen sich durch ihren dogmatischen Gehalt und durch klare Disposition; die Gedanken sind für das Leben leicht fruchtbar zu machen.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.





Deutschland.[1]

Zu einer machtvollen, imposanten Kundgebung innigen katholischen Glaubens an den im allerheiligsten Altarsakrament verborgenen Gott und Heiland, die allen Teilnehmern für das ganze Leben unvergeßlich bleiben wird, gestaltete sich der 20. internationale Eucharistische Kongreß zu Köln in den Tagen des 3.—8. August.

Schon die Rheinfahrt des päpstlichen Legaten zur Tagung, des Kardinals Vincenz Vannutelli, zeigte auf dem ganzen Wege von Mainz bis Köln durch den leuchtenden Festschmuck der zu passierenden Städte und Dörfer, in den begeisterten, nach Tausenden und Zehntausenden zählenden Scharen, welche festesfreudig den außerordentlichen Abgesandten des Stellvertreters Jesu Christi zu beiden Ufern des alten Rheines mit Jubel begrüßten, die unvergängliche Papst- und Romtreue deutschen Volkes aller Welt. Eine aus tiefster Glaubensüberzeugung sprossende Huldigung, in dem Legaten dem Stellvertreter Christi und damit dem in der hl. Eucharistie gegenwärtigen Heiland selbst geltend! Ja, diese Begrüßung des Kardinallegaten über die ganze „Pfaffengasse" hin strahlte glaubensfreudig den sensus catholicus wider, und der ganze Kongreß mit seinen Vorträgen und sakramentalischen Andachten nebst Predigten, mit den unzähligen Beichten und Kommunionen, mit der unvergleichlichen Schlußprozession war ein lautes, vor aller Welt abgelegtes, mutiges katholisches Credo. Die Einzelheiten über den Empfang des päpstlichen Legaten in der altehrwürdigen rheinischen Metropole durch die kirchlichen und städtischen Behörden sind durch die Veröffentlichungen der Tagespresse bekannt.

An dieser Stelle kann es sich jetzt nur um eine Würdigung der ernsten Arbeit handeln, welche die Tagung leistete, um in Reden und Vorträgen das hehre Geheimnis des allerheiligsten Altarsakramentes tiefer zu ergründen, die flammende Liebe zum Heilande zu voller Glut zu entfachen, die Beziehungen der hl. Eucharistie zu den verschiedensten Seiten menschlichen Lebens klarzulegen und das katholische Leben auf diesen seinen Zentralpunkt richtig und wirksam einzustellen. Unermüdlich lauschten die Tausende und Tausende Zuhörer stundenlang am Vormittag und Nachmittag im alten Gürzenich, im hohen Dom, sowie in der Maria-Himmelfahrtskirche den Ausführungen der gefeiertsten und beliebtesten Redner aus deutschen Theologenkreisen. In den öffentlichen Versammlungen sprachen Dr. Donders, Prof. Esser, Prof. Gisler, Prof. Mausbach, Prof. Meyenberg, Prof. Meyers, Provinzarchivar P. Kilian Müller O. Cap., P. Andreas Schmitt O. P.

Zudem erzielten besonderen Eindruck auf die unübersehbare Menge, welche die weiten Hallen des Domes gedrängt füllte, mit ihren Ansprachen von der eigens errichteten Kanzel herab die Redner aus Laienkreisen: der Kölner Oberbürgermeister Wallraf, der, mit der goldenen Amtskette geschmückt, in feinsinnigen Ausführungen dem Kongresse den Willkommgruß entbot, der Oberlandesgerichtsrat Marx, als er mit

[1] Durch Erkrankung des Referenten mußten die Berichte über die wichtigsten Vorkommnisse im Deutschen Reiche leider längere Zeit ausfallen; sie werden von jetzt ab aber wieder regelmäßig erscheinen.

Mannesmut und Glaubensfreude zum „Bekenntnis der hl. Eucharistie im öffentlichen Leben" aufforderte, der frühere Deputierte von Valenciennes (Nord) Mr. Tellier de Poncheville, der luxemburgische Bürgermeister E. Prüm und der belgische Senator Mr. Orban de Xivry, welche letzteren sich in französischer Sprache an die Versammlung wandten. Lateinisch-stilistische Meisterwerke waren die fein ausgearbeiteten Ansprachen des päpstlichen Legaten in den öffentlichen Versammlungen, und begeisterten Widerhall fanden die Begrüßungsreden, mit welchen die Kardinäle Fischer und Ferrari die Kongreßteilnehmer zu entflammen wußten. Lebhafte Sympathiekundgebungen bereitete die Versammlung dem Vertreter des französischen Episkopates, dem Pariser Erzbischof Amette, der von der Kanzel herab in hinreißender Beredsamkeit die Leiden und Hoffnungen der französischen Kirche schilderte. Und schließlich verdient vor allen Erwähnung der Präsident des ständigen Komitees der Eucharistischen Kongresse, Bischof Heylen (Namur), welcher unermüdlich bald in deutscher, bald in französischer und lateinischer Sprache den Rednern dankte und der vielsprachigen Versammlung den Inhalt der Vorträge wiedergab.

Es ist unmöglich, die Themata, welche in den geschlossenen Versammlungen zum Vortrage kamen, auch nur dem Titel nach wiederzugeben. Kamen doch 18 Redner in den drei geschlossenen Versammlungen der deutschsprechenden Sektion im Gürzenich zu Worte, zu welchen der Andrang derartig war, daß zudem noch Parallelversammlungen in der Maria-Himmelfahrtskirche nötig wurden. Aber alle diese Vorträge suchten praktische, in Beziehung zur hl. Eucharistie stehende Fragen zu lösen. Daneben hielten gleichzeitig die anderen Nationen, die Franzosen und Belgier, die Italiener, die Engländer, die Iren, die Spanier und Holländer ihre eigenen geschlossenen Sektionssitzungen. Aber selbst damit hatte das Arbeitsprogramm noch nicht Erledigung gefunden.

Am Nachmittag vor den öffentlichen Versammlungen wurden nämlich gut besuchte Sektionssitzungen für einzelne Stände abgehalten, in denen ebenfalls in erster Linie unter dem Gesichtspunkte der Praxis ausgearbeitete, gediegene Referate zum Vortrag kamen. So in einer Sektionssitzung für Priester, für Jugendseelsorge und für Damen. Aus Anlaß der Tagung hielten auch die verschiedenen eucharistischen Vereine gleichzeitig Beratungs- und Werbeversammlungen; desgleichen der Priesterabstinentenbund. Und selbst die akademische Jugend war zu einer von ungefähr 300 Personen besuchten Versammlung aufgefordert worden, um sie für die Antialkoholbewegung zu interessieren. Die anstrengende Tagesarbeit in den verschiedenen Versammlungen fand ihren erhebenden Abschluß in den feierlichen sakramentalischen Abendandachten mit Predigten von bischöflichen Rednern für die einzelnen auf dem Kongresse vertretenen Nationen. Im hohen Dom, der feenhaft beleuchtet war durch Tausende von elektrischen Lampen, die an den Chorbogen angebracht waren, predigten Bischof Korum, Weihbischof Knecht und Bischof Keppler für die Kongreßteilnehmer deutscher Zunge.

Die Krone der Tagung bildete freilich die große theophorische Prozession am Sonntag. Sie bewegte sich an einem Sommertage von strahlender Schönheit fast fünf Stunden lang durch die festlich geschmückte Stadt. Das nüchterne Großstadtleben war einer jauchzenden Farbenharmonie gewichen, die in unzähligen wehenden Fahnen, leuchtenden Blumen und grünen Gewinden die Straßen füllte. Schon in der Frühe waren die auswärtigen Vereine von den einzelnen Bahnhöfen nach der Stadt in die ihnen angewiesenen Lokale gezogen, und die langen Züge dieser Gruppen ließen bereits erkennen, welch gewaltige Männermenge an der nachmittägigen Prozession teilnehmen würde. Zum Teil aus weiter Ferne waren sie herbeigeeilt, trotz der drückenden Sommerhitze, nicht um bei einem weltlichen Feste Zerstreuung zu suchen, sondern öffentlich für ihren Glauben Zeugnis abzulegen, darin Stärkung und Festigung zu finden.

Neben vier Kardinälen und dem päpstlichen Nuntius für Bayern nahmen an der

Prozession teil vier Erzbischöfe, vierzig Bischöfe, siebzehn apostolische Vikare und Titularbischöfe und vierzehn Äbte nebst einer Reihe von Prälaten und unzähligen Mitgliedern des Welt- und Ordensklerus. Über 600 katholische deutsche Vereine beteiligten sich mit ihren Fahnen entweder vollzählig oder durch Abordnungen an der Prozession. Dazu kamen die Polenvereine, die Teilnehmer aus Holland, England, Italien, Spanien, Irland, Belgien, Frankreich, im ganzen gegen 60000 Männer, und dazu die Hunderttausende von Zuschauern in den Straßen, welche die Prozession berührte, musterhaft Ordnung haltend und von tiefster Ehrfurcht ergriffen. Führwahr ein Bild, das zu Tränen rühren konnte, ein niegesehenes Schauspiel, das unvergeßlich beiben wird.

Seinen Höhepunkt erreichte der ergreifende Huldigungsakt an den im heiligsten Sakramente verborgenen Gott und Heiland, als der Kardinallegat, welcher während der vier Stunden das Allerheiligste getragen hatte, nach dem Verklingen der herrlichen mehrstimmigen Gesänge, meisterhaft vorgetragen von 1500 Sängern unter Leitung des Domkapellmeisters Cohen, von der Höhe des prächtigen, auf dem festlich geschmückten weiten Neumarkt errichteten Altars über die nach Zehntausenden zählenden Scharen und über das ganze Köln den sakramentalen Segen erteilte. Dann jubelte es aus dankbaren Herzen, und nach der geheimnisvollen Stille brauste freudig bewegt aus tausend und abertausenden Kehlen der Choral „Wir sind im wahren Christentum" und „Großer Gott, wir loben dich," während an den umliegenden Häusern die wuchtigen Tonwellen sich brachen, ein gewaltiges Gratias agamus Deo nostro, wie es nur flammende Glaubensliebe zustande bringt. Weiter zog die Prozession zum Dom zurück, und ehe der Kardinallegat das allerheiligste Sakrament durch die weiten Hallen zum Altare zurücktrug, wiederholte sich nochmals vor dem Südportal des ehrwürdigen Gotteshauses das gleiche, tiefergreifende Schauspiel. Quantum potes, tantum aude! Die katholische Welt hat in diesen herrlichen Tagen versucht, nach Kräften diesen Spruch wahr zu machen, nach Kräften des Heilandes „Würde zu preisen". Gaude felix Agrippina sanctaque Colonia! konnte ohne Übertreibung im Hinblick auf den Verlauf des Kongresses der alten rheinischen Metropole zugerufen werden. Während der Tagung zeigte sich die heilsame Wirkung, die von der Versammlung ausging, offensichtlich. Täglich nahm die Zahl der heiligen Kommunionen in den Kirchen Kölns zu, und am Sonntag sahen dieselben eine Generalkommunion, wie sie wohl noch niemals stattgefunden hat. Mögen die vom Kongresse ausgestreuten Samenkörner in allen deutschen Gauen reiche Früchte tragen, die sich zeigen im eifrigen, ja täglichen Besuch der hl. Messe und des im Tabernakel gegenwärtigen Heilandes, im öfteren Empfang der hl. Sakramente!

Und noch eine zweite, wirkungsvolle Äußerung katholischen Lebens hatte der Monat August aufzuweisen, die 56. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands vom 29. August bis 2. September in der alten schlesischen Metropole Breslau. Zur Einleitung der Tagung huldigten ihrem Oberhirten Kardinal Kopp 26000 Arbeiter in festlichem Zuge, gleichfalls ein Bild katholischer Bekenntnistreue. Überhaupt zeigte sich während der ganzen Generalversammlung, wie durch die eben überstandene lebensgefährliche Erkrankung des Kardinals Kopp das innige Band zwischen Volk und Oberhirten sich noch enger geknüpft hatte. Das bewiesen die begeisterten Ovationen, die dem Kirchenfürsten dargebracht wurden, wo immer er sich zeigte.

Zum Präsidenten der Generalversammlung war Gutsbesitzer Herold, Locvelinkloe (bei Münster i. W.) erwählt worden, welcher in einer tiefernsten Begrüßungsrede warnend die Erinnerung an die Geschichte des Kulturkampfes wachrief und einen eindringlichen Appell an Deutschlands Katholiken zur Wahrung der Einigkeit richtete. Aktuelle Themata behandelten fast durchweg die Redner. So verbreitete sich Oberlandesgerichtsrat Marx (Düsseldorf) über die Schule, Fürst Alois Löwenstein behandelte das

Schulwesen, Rechtsanwalt Herschel (Breslau) sprach über den Bonifatiusverein und Rechtsanwalt Bell (Essen) über die Aufgaben und Leistungen der deutschen Katholiken auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiete, während Professor Meyers (Luxemburg) über das Kulturprogramm der christlichen Caritas in der Gegenwart seinen Vortrag hielt. Ein Sohn aus der deutschen Kunstmetropole München, Rechtsanwalt Rumpf, gab in seinen Ausführungen über „Die deutschen Katholiken und die Kunst" ein weitausschauendes modernes Programm der christlichen Kunst nebst einer offenen Selbstkritik mit einem Überblick über die Mittel, die wir Katholiken bereits zur Pflege und Förderung dieser Kunst in der Hand haben. Pfarrer Kapitza (Tichau-Oberschlesien) schilderte in eindringlichen Worten die Gefahren des Alkoholismus, Amtsgerichtsrat de Witt (Köln) sprach über die brennendste Frage jeden neuen Tages, nämlich über die Presse, insbesondere die katholische Presse, und Schriftsteller Mumbauer behandelte das Thema „Die deutschen Katholiken und die Literatur". Im Jahre, wo Papst Pius X. sein silbernes Bischofsjubiläum feiern kann, durfte selbstverständlich eine Papstrede nicht fehlen, wobei Domdekan Schädler (Bamberg) über das Papsttum und Pius X. sich verbreitete; er ließ sie ausklingen in das Gelöbnis der Treue, welches er im Namen der ganzen Versammlung am Throne Pius' X. niederlegte. Im Anschlusse an zwei hehre Frauengestalten des 12. Jahrhunderts, die hl. Hedwig in Schlesien und die gelehrte Herrad von Landsperg, beleuchtete Professor Faulhaber (Straßburg i. E.) die Probleme der Frauenfrage in der Gegenwart.

Von besonderer Bedeutung war eine Rede des Kardinals Kopp, der während der Katholikenversammlung wiederholt eindrucksvolle Ansprachen an die mehr als 8000 Teilnehmer in der Festhalle richtete, in der Generalversammlung des Volksvereins für das katholische Deutschland. Verdächtigungen, die im Westen, in seiner Heimat, gegen den Volksverein erhoben worden waren, hatten bereits durch Kardinal Fischer eine verdiente, scharfe Zurückweisung gefunden. Gleich nachdrücklich verurteilte dieselben nun Kardinal Kopp, indem er hervorhob: „Der Episkopat hat mit der Zentralstelle des Volksvereins enge Fühlung durch den Diözesanbischof; der Verein hat damit auch Fühlung mit dem Gesamtepiskopat. Der Gesamtepiskopat wünscht und hat das Vertrauen zu der Zentralstelle, daß sie auch zwischen den Diözesanvertretern und den einzelnen Bischöfen diese Fühlung vermittelt und erhält. Sehen Sie, das ist das Verhältnis, das zwischen dem Episkopat und dem Volksverein besteht: eine Vertrauensverhältnis. Ein Vertrauensverhältnis, ich wiederhole das noch einmal, besteht in der Tat. Darum spreche ich gerne den Segen über den Volksverein aus: Gott segne und erhalte die Ziele und Arbeiten des Volksvereins."

Ein sehr reges Interesse, sowohl in der Besucherzahl wie an der Beteiligung in den Debatten fanden auch diesmal wieder geschlossene Versammlungen und die Ausschußsitzungen. Die jährlich wachsende Teilnahme an den Ausschußberatungen insbesondere legt den Gedanken an einen weiteren Ausbau dieses Teiles der Generalversammlung nahe.

Wir bleiben einig! Das war war das Gelöbnis, welches aus den Verhandlungen, aus den hervorstechendsten Kundgebungen, wie aus der ganzen Stimmung des Breslauer Katholikentages herausklang. Vom ersten bis zum letzten Tage war stets besondere Begeisterung zu erkennen, wenn diese Saite anklang. Das ebenso erhebend wie rührend wirkende Auftreten des greisen Veteranen der deutschen Katholiken, des Grafen Ballestrem, und der Beifall, der ihm entgegenscholl, als er an die Gemeinsamkeit der Prinzipien mahnend erinnerte, an eine Gemeinsamkeit, die gläubige Protestanten und Katholiken umschließt, waren ebensowenig mißzuverstehen wie die großartigen Kundgebungen für den Volksverein. Und ebenso nachdrücklich betonte Kardinal

Kopp und der Präsident Herold die unerschütterliche Einheit zwischen dem katholischen Volke in Deutschland und seinen Bischöfen. Wir bleiben einig!

Köln, 10. Nov. 1909. Dr. P. A. Kirsch.

Österreich.

Auf diesen Bericht hatte ich mich gefreut: er sollte dem 7. allgemeinen österreichischen Katholikentage gewidmet sein, sollte Österreichs bunte Nationen im Zeichen des großen katholischen Gedankens geeinigt zeigen. Tatsächlich könnte ich Tag (5.—8. Septbr.) und Programm desselben angeben, die Fest- und Sektionsrednern nennen, selbst die fertige Festschrift mit den Porträts und Lebensbildern aller seiner Funktionäre vorlegen: aber der Katholikentag selbst hat nicht stattgefunden und, was schlimmer ist, er konnte nicht stattfinden, vier Tage vor seiner Eröffnung mußte er „auf einen günstigeren Zeitpunkt verlegt", d. h. für dieses Jahr abgesagt werden. Gründe? Die bedauerlichen nationalen Streitigkeiten, die insbesondere in Wien zu eben jener Zeit eine solche Verschärfung erfahren hatten, daß eine Störung des Katholikentages von außen und Angriffe auf die nichtdeutschen Teilnehmer selbst sowie Mißhelligkeiten bei den Verhandlungen zu befürchten waren, dann aber auch eine lähmende Interesselosigkeit in nicht wenigen Diözesen, die in spärlichen Anmeldungen zum Ausdruck kam. Dies die Gründe der „Verschiebung", die nicht nur bedeutende materielle Opfer mit sich brachte, sondern auch die beklagenswerte Schwäche unserer Katholikenorganisation, soweit die nationale Frage in Betracht kommt, vor In- und Ausland offen dargetan hat. Mit Recht beklagte es Pius X., als er von der traurigen Wendung erfuhr, daß das gemeinsame Band der katholischen Religion in diesem Falle aus politisch-nationalen Gründen gleichsam zerschnitten erscheine. „Die Kirche trägt allen Nationalitäten immer Rechnung, aber sie verlangt von ihnen auch, daß sie die Interessen der Kirche nicht durch nationalen Zwist gefährden. Die katholischen Interessen Österreichs würden aufs Spiel gesetzt, wenn eine Zersplitterung seiner katholischen Kräfte zur Freude der Gegner der Kirche einträte."

Leider muß offen zugestanden werden, daß die gemeinsame religiöse Überzeugung es nicht vermocht hat, die österreichischen Katholiken der verschiedenen Nationalitäten auf eine irgendwie konkrete Lösung der nationalen Frage, dieser Lebensfrage Österreichs, zu einen; ja in dieser Hinsicht hat die Sozialdemokratie auf ihre Parteigänger einen fühlbareren Einfluß geübt, als das gemeinsame religiöse Programm auf die österreichischen Katholiken. Tatsächlich konnte der von Delegierten aller Nationen Österreichs beschickte sozialdemokratische Parteitag auch in diesem Jahre in Reichenberg in befriedigender Einmütigkeit tagen. Nicht als ob man auf dieser Seite die nationalen Schwierigkeiten nicht auf Schritt und Tritt zu spüren bekäme oder gar mit der Rennerschen Autonomie aller Nationen Österreichs ein durchführbares nationales Programm gefunden hätte; aber man bringt doch die streitenden Brüder eine gute Strecke Weges zusammen und vermag sie sogar zu einer geschlossenen politischen Parteigruppe zu vereinigen, indessen wir Katholiken — Gott sei es geklagt! — noch nicht einmal auf unpolitischem Boden, um das Kreuzesbanner geschart, eine feste Schlachtlinie bilden. — Der Katholizismus ist kein nationales Programm, ebensowenig wie ein politisches oder volkswirtschaftliches, das ist selbstverständlich. Er läßt trotz seiner ernsten Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe noch reichlich Platz für die verschiedensten, auch entgegengesetzte, nationalen und staatsrechtlichen Bestrebungen, und es wäre Utopie, zu hoffen, die katholische Überzeugung allein könnte die Katholiken der verschiedenen Nationen Österreichs zu einem nationalen Programm bekehren. Das geht über die Aufgabe der Religion weit hinaus. Aber daß

man es bisher nicht einmal gewagt hat, auf den internationalen österreichischen Katholikentagen die nationale Frage auch nur akademisch erörtern zu lassen, daß sämtliche katholische (christliche) Parteien Österreichs kein eigenes nationales Programm haben, sondern die nationalen Forderungen der betreffenden konnationalen liberalen Parteien mehr oder minder radikal kopieren, der Katholizismus also bisher in der Lösung dieser Lebensfrage Österreichs eine ganz unbedeutende Rolle spielt: das ist mit Recht zu bedauern. Der Episkopat Österreichs hat es diesbezüglich wahrlich an väterlichen Mahnungen nicht fehlen lassen, bisher ohne sichtlichen Erfolg: der nationale Götze fordert stets neue Hekatomben.

Der 7. allgemeine österreichische Katholikentag war auch eines seiner Opfer, ein allgemeiner deutscher Katholikentag Österreichs, der vorgeschlagen wurde, kam nicht zustande. Dagegen häuften sich andere recht erfreuliche Tagungen. Da ist vor allem der prächtige marianische Sodalentag in Wien (3.—5. Sept.) zu erwähnen mit seinen praktischen Sektionsberatungen, glänzenden Festversammlungen und seiner erhebenden Generalkommunion und öffentlichen Prozession, an der 90 Kongregationen mit 1975 männlichen und 2708 weiblichen Mitgliedern teilnahmen. Die 25jährige Jubiläumsfeier des kathol. Universitätsvereins in Salzburg (24. Okt.) buchte einen Gründungsfond von 3500000 K. Tirol sah außer seiner religiös abgestimmten Jahrhundertfeier Katholikentage in Innsbruck und St. Johann, die nach außen nichts ahnen ließen von der politischen Spannung, die immer noch zwischen den Konservativen und Christlichsozialen Deutschtirols herrscht. — Tschechoslawische Katholikentage fanden statt: zu Pfingsten in Olmütz mit ca. 6000 Teilnehmern und viel umfassender vom 28.—31. August in Königgrätz mit ca. 14000 Teilnehmern, darunter die Fürsterzbischöfe von Prag und Olmütz, der armenische Erzbischof von Lemberg, die Bischöfe von Budweis und Königgrätz.

Den Altkatholikenkongreß, der vom 7.—9. Sept. in Wien unter dem Vorsitze des „Erzbischofs" von Utrecht tagte, erwähne ich nur des traurig-komischen Eindruckes wegen, den seine Beschlüsse erweckten. Sie lassen sich mit einem Worte zusammenfassen: feiges Zurückweichen vor dem Liberalismus auf der ganzen Linie, in Schule, Ehe, Verhältnis von Staat und Kirche u. a. Wie frivol man dabei vorging, zeigt z. B. die Ehedebatte. Die Österreicher schlugen aus Furcht vor der Ehereformstürmerei eine These vor, die die Auflösung des katholischen Ehebandes für zulässig erklärte, die auswärtigen Delegierten stellten ihr das Schriftwort entgegen: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen". Und das Resultat? Die ausländischen Synodalen enthalten sich der Abstimmung und erkennen „die Haltung der österreichischen altkatholischen Kirche mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse dieses Landes als durchaus berechtigt" an. Der Altkatholizismus in Österreich lebt eben von der Gnade des Freisinns und der Sozialdemokratie; ihnen zuliebe muß die Hl. Schrift kapitulieren. Wären sie doch auf dem Felsen Petri geblieben!

Ein tragikomisches Ende scheint auch der Wahrmundfall zu nehmen. Das System Beck-Marchet hatte in seinen Hochschulnöten mit Wahrmund einen Pakt geschlossen, vermöge dessen zwar Wahrmund das Versprechen erhielt, innerhalb zwei Jahre nach Wien oder Graz versetzt oder auf sein Ansuchen mit erhöhten Bezügen pensioniert zu werden, Wahrmund selbst aber sich verpflichtete, in Prag ein bloßes Nebenkolleg anzusagen und dann einen Urlaub anzutreten. Der Vertrag blieb ziemlich geheim, und daher Wahrmund ein Held im Kampfe für die akademische Freiheit. Aber ach, die parlamentarischen Stürme schüttelten die Minister Beck und Marchet vom Baume der Regierung. Wahrmund kommt vom Urlaub zurück und fragt beim Ministerium an, wann er wohl nach Wien oder Graz übersiedeln könne. Aber Graf Stürgk, der neue Unterrichtsminister, zuckt die Achseln und sagt etwas von einer prinzipiell ganz anderen

Auffassung u. dgl. Gilt der Pakt nicht für mich, dann auch nicht gegen mich, denkt sich Wahrmund und kündigt ein siebenstündiges kirchenrechtliches Hauptkolleg an. Die Regierung genehmigt es nicht, liberale und sozialistische Blätter spitzen die Feder zu einer neuen antiklerikalen Kampagne, die Sache kommt vor die juristische Fakultät. Diese fordert zwar, gestützt auf Wahrmunds Ernennungsdekret, die Freigabe des Kollegs, fügt aber einige sehr deutliche Unhöflichkeiten bei, indem sie den Helden der Hochschulfreiheit geradezu einen Schädiger des akademischen Lehramtes nennt, falls er einen seine Lehrtätigkeit einschränkenden Pakt mit der Regierung geschlossen habe. Nun wird Wahrmund grob, er bringt die Sache vor den Hochschullehrertag in Leipzig, und dessen Vorsitzender, v. Amira-München, schreibt in den „Münchener N. Nachrichten" einen Artikel gegen die hiesige Juristenfakultät. Diese aber veröffentlicht einfach den von der Regierung ihr mitgeteilten Pakt mit Wahrmund und wiederholt ihr scharfes Urteil über Wahrmund nun ohne „wenn" und „falls". Darob verlegenes Schweigen im liberalen Blätterwald. Wahrmund aber weiß nichts Besseres zu tun als Disziplinaruntersuchungen gegen den Dekan der Fakultät und sich zu beantragen, erklärt dann in Eile seinen spärlichen Hörern, daß er stets Gut und Blut für die akademische Freiheit einsetzen werde, jetzt aber ob seiner geschwächten Gesundheit einen Urlaub brauche, und fährt gleich zu seiner Erholung nach Frankfurt, um den dortigen Freidenkern einen Vortrag zu halten, gibt überdies, vermutlich auch zur Stärkung seiner Gesundheit, eine Broschüre gegen den österreichischen Unterrichtsminister heraus. Und nicht einmal sagen zu können, daß an dieser Blamage des österreichischen Freisinns die ehemaligen Freunde von der „Leogesellschaft", die bösen „Klerikalen" schuld sind!

Prag, November 1909. Dr. K. Hilgenreiner, Universitätsprofessor.

Rußland.

Der Hl. Vater hat durch ein Breve vom 2. März 1909 im Kaukasus eine neue armenische Diözese errichtet. Bisher gehörten jene armenischen Katholiken zur Diözese Tiraspol, hatten aber ihre eigene Verwaltung und einen eigenen Generalvikar. Durch das genannte Breve wurde der gegenwärtige Generalvikar Sarkis Ter Abrahamian zum Apostolischen Administrator ernannt, und es wurden ihm alle armenischen Katholiken in Rußland zugeteilt. In einigen wichtigen Entscheidungen und Bestimmungen ist er an die Einwilligung des Bischofs von Tiraspol gebunden. Die Priesterkandidaten sollen die Gymnasialstudien im Kaukasus machen, ihre theologische Ausbildung aber, da zu einem eigenen Seminar die Mittel fehlen, im Tiraspoler Diözesanseminar erhalten, was allerdings kaum durchführbar sein wird; denn im genannten Seminar wird in lateinischer, deutscher und russischer Sprache doziert, deren die meisten armenischen Priesterkandidaten wohl nicht mächtig sein werden.

Eine Missionsreise im eigentlichen Sinne des Wortes hat Bischof Cieplak, einer der beiden Weihbischöfe der Mohilewer Erzdiözese, am 18. April d. J. unternommen und am 22. September glücklich zu Ende geführt. Die Erzdiözese Mohilew erstreckt sich von Riga bis Wladiwostok. Bei diesen riesigen Entfernungen ist es leicht begreiflich, daß regelmäßige Visitationsreisen nicht möglich sind. Es war der sehnlichste Wunsch verschiedener Erzbischöfe, besonders des so rasch verstorbenen Erzbischofs Georg Graf Schembek, die dortigen Katholiken zu besuchen. Was anderen versagt blieb, hat Bischof Cieplak ausführen können. Es dürfte deutsche Leser besonders interessieren, daß eine große Anzahl deutscher Kolonisten aus Zentralrußland nach Sibirien übergesiedelt ist, die leider bisher in religiöser Hinsicht fast ganz ohne Hilfe eines katholischen Geistlichen waren. Auch diese hat Bischof Cieplak besucht und ihnen religiösen Trost gespendet.

In Petersburg wurde vor einiger Zeit eine eigene Pfarrei für katholische Russen gegründet. Ein Teil der russischen Presse geriet darüber in heftige Erregung und rief sofort nach dem Polizeistab, während ein anderer, z. B. die Nowoje Wremja, der Gründung dieser Pfarrei aus politischen Gründen günstig gegenübersteht. Jene Katholiken behalten den griechischen Ritus bei und betonen ganz energisch, daß sie ihrer Nationalität unbedingt treu bleiben wollen. Die Nowoje Wremja meint daher, es sei doch ein Akt der politischen Klugheit, diese Katholiken ihrer Nation zu erhalten und sie nicht durch Verfolgung dem Polonismus in die Arme zu werfen. Wie weit der Haß gehen kann, geht schon daraus hervor, daß der „Kirchliche Bote" einem von Vorurteilen und Insinuationen strotzenden Artikel die Überschrift „Die jesuitische Union in Petersburg" gibt. Der Pfarrer der neuen griechisch-katholischen Gemeinde ist ein ehemaliger russisch-schismatischer Geistlicher, der mehrere Jahre für seine Konversion zum katholischen Glauben im Gefängnisse zubrachte.

Die politischen Umwälzungen im Jahre 1905 haben auch in der russisch-schismatischen Kirche neues Leben geweckt. Am 5. Juli wurde in einem Kloster in Petersburg ein Kongreß der Ordensleute abgehalten, der den Zweck verfolgte, Direktiven für eine Reform der russischen Klöster auszuarbeiten. Über die Verhandlungen wurde in der Presse recht viel geschrieben, doch wurde fast alles vom Kongresse dementiert und auf eine Publikation der Verhandlungen vertröstet. Verschiedene Preßstimmen wiesen auf viele fast allgemein grassierende Mißstände der Klöster, insbesondere auf Müßiggang, sexuelle Ausschreitungen und den vollständigen Mangel eines aszetischen Lebens hin.

Am 25. Juli tagte ebenfalls in Petersburg ein anderer wichtiger Kongreß: der der Religionslehrer an den Mittelschulen, auf dem auf eine Besserung des Religionsunterrichts an den Gymnasien gedrängt und über das Verhältnis des Religionslehrers zu den Schülern und dem Lehrerpersonal verhandelt wurde.

Vom größten Interesse in den verflossenen Monaten sind die Verhandlungen in der Reichsduma, die zum Teil stark das Leben der russischen Kirche allein, zum Teil auch alle anderen Bekenntnisse berührten. Wer die stürmischen Szenen begreifen will, die sich dort abspielten, muß sich vor Augen halten, daß bis zum Jahre 1905 die russische Kirche eine dominierende Stellung einnahm und mit dem Staatswesen aufs innigste verbunden, oder besser gesagt ihm gänzlich untergeordnet war. Hat doch noch kurz vor den Umwälzungen der fanatische Pobedonoszeff als Oberprokuror des hl. Synod der russischen Geistlichkeit die Überzeugung zu erhalten gesucht, daß mit dem Sturze der Selbstherrschaft des Kaisers auch die Kirche zugrunde gehen müsse. Da wurde die russische Kirche plötzlich vor geschehene Tatsachen gestellt, und eine ganze Reihe ihrer offiziellen Anhänger verlangte sowohl politische als religiöse Freiheit auch für Andersgläubige. Die erste Frage, die die russische Geistlichkeit und die Mitglieder der Rechten stark aufregte, war die Frage nach der rechtlichen Stellung jener Geistlichen, die freiwillig oder gezwungen der geistlichen Würde entkleidet worden sind. Nach bisherigem Recht unterlagen sie verschiedenen Beschränkungen. Bei freiwilligem Verzicht auf seine Würde durfte der Priester zehn, der Diakon sechs Jahre lang nicht in Staatsdienste treten; bei gerichtlicher Degradation wurde die Anzahl der Jahre verdoppelt. Außerdem war ihnen das Betreten der Hauptstadt sieben Jahre lang untersagt. Ausgetretenen oder degradierten Mönchen blieb der Staatsdienst und der Aufenthalt in Petersburg für immer, der Aufenthalt im Gouvernement, in dem das Kloster lag, sieben Jahre verboten. Die Duma schaffte nun in der Sitzung am 5. Mai alle Einschränkungen ab mit Ausnahme der einzigen, daß ein degradierter Mönch wenigstens fünf Werst von seinem ehemaligen Kloster entfernt leben muß.

Die erregtesten Debatten kamen bei den Verhandlungen über die Regierungsvorlagen bezüglich des Religionswechsels und der Anerkennung der altgläubigen Gemeinden vor. Es kam dabei zu Insulten des Vizepräsidenten Meyendorf. Hier zeigte sich so recht deutlich, wie unklar den Vertretern der russischen Kirche die Begriffe von politischer und religiöser Toleranz, vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche und von der Glaubensfreiheit sind.

Nach dem bisher bestehenden Recht war es jedem russischen Untertan gestattet, „Gott nach dem Gesetze und Bekenntnisse seiner Voreltern zu preisen". Nur zur russischen Kirche war der Übertritt erlaubt, ein Abfall von ihr strengstens verboten. Zum Übertritt von einem christlichen Bekenntnisse zu einem anderen christlichen, sowie vom Muhamedanismus und Heidentum zu einem christlichen Bekenntnisse war die Erlaubnis des Gouverneurs (nach deutschen Begriffen etwa Oberpräsident) erforderlich. Zum Übertritt eines Juden zu einem christlichen Bekenntnisse bedurfte es der Erlaubnis des Ministers des Innern. Der Übertritt eines Christen zu einem nichtchristlichen Bekenntnisse war gesetzlich untersagt. Nach russischem Gesetz hatten also alle „Glaubens- und Bekenntnisfreiheit", insofern sie ihren angestammten Glauben behalten und öffentlich bekennen durften, hatten aber keine „Gewissensfreiheit", d. h. sie durften ihren Glauben nicht wechseln, noch viel weniger ihren Glauben zu verbreiten suchen, Propaganda machen. Dieses Recht stand ausschließlich der Staatskirche zu.

Das Manifest vom 17. Oktober 1905 gewährte allen russischen Untertanen volle Gewissensfreiheit im obigen Sinne und bot so das Fundament für die nachmaligen Verhandlungen in der Duma. Nach dem neuen, am 26. Mai angenommenen Gesetze steht es einem jeden Volljährigen (21 Jahre) frei, sich irgendeinem Bekenntnisse, auch einem nichtchristlichen, anzuschließen. Diejenigen, die nicht majorenn sind (16. bezw. 18. Lebensjahr) bedürfen zum Religionswechsel der Einwilligung ihrer Eltern oder Vormünder, vom 14. bis zum 16. bezw. 18. ist der Religionswechsel unstatthaft. Bis zum 14. Lebensalter folgen die Kinder im Religionswechsel ihren Eltern. — Der Vertreter des hl. Synods verlangte die Aufnahme der Bestimmung, daß der Übertritt aus dem russischen Bekenntnisse zu einem anderen erst nach einer 40tägigen Ermahnung von seiten des russischen Geistlichen geschehen darf, um dadurch unüberlegten Wechsel zu verhüten, erreichte jedoch nur die einzige Abänderung, daß die Einregistrierung zum neuen Bekenntnisse erst 40 Tage nach der Anmeldung erfolgen darf.

Die Altgläubigen galten bisher als Apostaten der Staatskirche und wurden als solche gesetzlich verfolgt. Schon am 17. April 1905 wurden sie als Religionsgenossenschaft anerkannt. Mit ihnen befaßte sich die Duma besonders und gewährte ihnen dieselben Rechte wie den anderen Bekenntnissen, nur soll ihr Verhältnis zum Staate und zur russischen Kirche im einzelnen noch geregelt werden.

Diese Gesetze, die noch im Reichsrat angenommen und vom Kaiser bestätigt werden müssen, riefen unter der russischen Geistlichkeit einen furchtbaren Sturm hervor, an dem sich noch ganz besonders der Verband der wahrhaft russischen Leute beteiligte. In allen Diözesen werden Unterschriften zu einem Bittgesuch an den Zaren gesammelt, er möge den Gesetzen die Bestätigung versagen. Wer die Verhältnisse kennt, findet das begreiflich. Nach dem Manifest vom 17. Oktober 1905 sind wohl über 200000 Anhänger der Staatskirche zum Katholizismus übergetreten; täglich kann man Klagen russischer Bischöfe über den Abfall vieler zum Protestantismus lesen, im Wolgagebiet traten nach dem Berichte eines russischen Bischofs an den Synod ganze Dörfer von ehemals bekehrten Muhamedanern zu ihrer alten Religion zurück — alles im Namen der Gewissensfreiheit. Daher sind die russischen theologischen Zeitschriften beständig voll von gehässigen Ausfällen besonders gegen den Katholizismus. Die Katholiken Rußlands

gehen schweren Zeiten entgegen. Gebe Gott, daß sie darauf vorbereitet sind! Leider fehlt es an einem angesehenen Blatt in russischer Sprache. Alle Vorurteile, Verleumdungen und Gehässigkeiten der ausländischen, besonders deutschen katholikenfeindlichen Presse machen ohne Widerlegung die Runde durch die russische Presse. Der Hetzapostel gibt es auch genug.

Mit ganz besonderer Gehässigkeit wird der anfangs August in Velehrad abgehaltene Unionskongreß behandelt. Alle Liebenswürdigkeiten, die den beiden russischen Teilnehmern erwiesen wurden, werden als heuchlerische Lockungen, der ganze Kongreß als jesuitische Mache hingestellt. Der russische Geistliche Goeken in Berlin, ein Teilnehmer des Kongresses, wird von dem „Wanderer", einem theologischen Blatt in Petersburg, wegen seiner Zugeständnisse an die katholische Theologie ziemlich energisch desavouiert. Es werden noch lange Jahre vergehen, bis in den theologischen und sonstigen gebildeten Kreisen Rußlands ein allgemeines Verständnis für die katholische Kirche eintreten wird. Dazu ist vor allem notwendig, daß die Verleumdungen der katholischen Kirche und ihrer Orden und die Entstellungen ihrer Lehre als solche erkannt werden. Dann erst wird den genannten Kreisen ein ruhiges Urteil möglich werden. Daß dies nicht so bald geschehen wird, dafür sorgen leider Gottes die deutschen der katholischen Kirche feindlich gegenüberstehenden Gelehrten und die ihnen geistesverwandte Presse.

8. Oktober (a. St.) 1909. Dr. Fr. Ansbach (Rußland).

Missionswesen.

Wie der letzte deutsche, hat auch der belgische Katholikentag dem Heidenapostolat besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Eine Resolution bringt zum Ausdruck, daß namentlich der Klerus darauf hinarbeiten möge, daß die Anteilnahme am Apostolat von jedem Katholiken als Pflicht anerkannt werde. Zwei Resolutionen, die auch für unsere deutschen Kolonien Bedeutung haben, lauten: Die Instruktionen der Regierung sollen den Kolonialbeamten eine offen wohlwollende Haltung gegenüber der Ausbreitung des Christentums vorschreiben. Der Staat soll in allen Schulen durch seine Subsidien, seinen Schutz und positiven Beistand die christliche Religion und Zivilisation begünstigen. Die beiden Resolutionen, die den bekannten P. Vermeersch S. I. zum Verfasser haben, enthalten eine in der Sache wohlbegründete Steigerung. Die erste fordert hinsichtlich der eigentlichen Bekehrungstätigkeit der Missionare nur eine „offen wohlwollende Haltung", will also keinerlei Anwendung irgendwelcher Zwangsmaßnahmen, die dem Geiste Christi zuwider wären. Die zweite Resolution dagegen fordert mit gutem Recht positive Hilfe und finanzielle Unterstützung, denn die Mission leistet in ihren Schulen eine ganz bedeutende kulturelle Arbeit, die den Kolonien und dem Vaterlande zugute kommt.

Als das blühendste Missionsfeld des afrikanischen Kontinents, welches den Weißen Vätern und den Millhiller Missionaren anvertraut ist, bewährt sich seit Jahren **Britisch-Uganda** (Vikariate Nord-Nyanza und Ober-Nil). Nach dem St. Josephs-Missionsboten 1909, 159 veröffentlichte Apolo Kagwa, Minister des Königreichs, folgende Statistik für 1908:

Zahl der Katholiken . . .	191 604
„ „ Protestanten .	147 941
„ „ Mohammedaner	57 822
„ „ Heiden . . .	273 740

Die Zahl der Christen, in die auch die Katechumenen einbegriffen sind, übersteigt also bereits die der Heiden und Mohammedaner, und die Katholiken stehen unter den christlichen Konfessionen bei weitem an der Spitze. Leider unterliegt das Land seit

Jahren einer schweren Prüfung, der unheimlichen Schlafkrankheit, die auch in den vorwiegend katholischen Bezirken schon manches Dorf verödet hat.

Am 25. Oktober 1909 wurde die deutsch-chinesische Hochschule in **Tsingtau** eröffnet. Nach dem Ostasiat. Lloyd 1909, 565 lautet Artikel 13 der mit der chinesischen Regierung vereinbarten Satzungen der Hochschule: „Religiöse Propaganda darf in der Anstalt nicht stattfinden". Da nach Art. 6 alle Schüler in der Anstalt selbst wohnen, ist auch keine Beeinflussung durch Studentenheime möglich. Nach Art. 5 werden der Anstalt die Schüler nur durch die chinesische Unterrichtsbehörde zugewiesen. Von der deutschen Behörde überwiesene Schüler bedürfen vor der Aufnahme einer Prüfung durch die chinesische Unterrichtsbehörde. Hoffentlich wird diese Prüfung kein Tor, mit dem man christlichen Schülern den Eintritt in die Hochschule verschließt.

Die liberal-protestantische Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft gibt (1909, 281) aus einem Aufsatz von P. Dr. Kösters S. V. D. in der Kiautschou-Post (1909, 22) objektiv eine Charakteristik der katholischen Chinesen wieder: „Er hebt lobend an ihnen folgende Dinge hervor: 1. Die katholischen Chinesen beweisen einen erstaunlichen Eifer in der Ausübung der gottesdienstlichen Übungen. Morgen- und Abendgebet in der Kapelle sind durchweg Brauch, der Unterricht wird sehr gut besucht. 2. Sie haben früher und auch im Boxeraufstand eine ehrenvolle, starke Bekenntnistreue bewiesen. 3. Sie bewähren eine feste patriotische, dynastische Haltung. Sie beteiligen sich nie an Revolutionen, Geheimsekten und Verschwörungen, sind auch frei von allem Fremdenhaß. — An sittlichen Mängeln finden sich bei ihnen vor allem die alten chinesischen Fehler der Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit. Doch ist auch hierin ein kleiner Fortschritt schon zu spüren. Als Wunsch wird ausgesprochen, die katholische Mission möge mehr Gewicht auf äußere Reinlichkeit und Sauberkeit bei ihren Christen legen. Das geschieht wohl in den Erziehungsanstalten, bedarf aber auch sonst stärkerer Betonung. Diejenigen Chinesen, sagt Kösters, die durch die Erziehungsanstalten gegangen sind, zeichnen sich später durch die erlernte Reinlichkeit wohltuend aus."

„Verwunderung" (!), so fährt die protestantische Zeitschrift fort, „erregt die Mitteilung, daß nach der Praxis „der meisten Missionare" „in vielen oder den meisten Fällen" der Vorbereitungsunterricht auf die Taufe „mehrere Jahre" dauert. Wie stimmt das zu dem oft der katholischen Mission gemachten Vorwurf, daß sie ohne genügende Vorbereitung taufe? Das stimmt allerdings nicht zu dem genannten Vorwurf. Es gilt nämlich bei den Protestanten als Dogma, daß die katholischen Missionare ohne hinreichende Vorbereitung taufen. Für die orthodoxen Protestanten ist es nicht ehrenvoll, daß gerade eine liberale Zeitschrift den ersten Schritt tut, um mit einem alten Vorurteil aufzuräumen.

Im Jahre 1891 berief der Apostolische Vikar Sarthou die Maristen-Schulbrüder nach Peking, um ihnen die französisch-chinesische Schule an der Süd-Kirche (Nantang) anzuvertrauen. Seitdem wünschten auch manche andere Bischöfe die geschätzte Mitarbeit der Schulbrüder. Diese haben jetzt außer vier Lehranstalten in und bei Peking bereits Niederlassungen in vierzehn der wichtigsten chinesischen Städte und zählen mehr als 2000 junge Chinesen zu ihren Schülern. Die Kongregation hat insgesamt 120 europäische und 20 einheimische Brüder in China stehen. In den beiden Noviziatshäusern zu Peking und Shanghai bilden sich 80 Aspiranten, der Mehrzahl nach Chinesen, für den Ordens- und Lehrberuf aus. Die Maristen legen mit Recht großen Wert auf die Heranbildung einheimischen Nachwuchses, teils weil die französische Heimat die nötigen Kräfte nicht mehr liefern kann, teils weil die chinesischen Laienbrüder sich gut bewähren und als Einheimische auf ihre Landsleute leichter einwirken können (Miss.

Catholiques 1909, 471). Es zeigt sich darum auch in anderen Vikariaten das Bestreben, einheimische Lehrerseminare zu gründen.

„Heilet die Kranken!" Dieser für die Gründungszeit der christlichen Kirche mit der Wundergabe verknüpfte Auftrag Jesu gilt den Jüngern des Weltheilandes auch heute noch, zumal dort, wo das Evangelium seinen himmlischen Ursprung durch die Wunder überirdischer Liebe erweisen muß: in den Heidenländern, in denen es an sachgemäßer Krankenpflege zumeist fehlt. Was die katholischen Missionen in der Pflege der Aussätzigen leisten, ist weltbekannt. In den meisten, vielleicht in allen Missionsgebieten üben die Missionare und mehr noch die Schwestern auch sonstige Krankenpflege oder haben wenigstens kleine Apotheken, in denen Arzneien verteilt und Wunden verbunden werden. Aus Mangel an Mitteln sind dagegen größere Missionsspitäler und eigens angestellte Missionsärzte bislang weit weniger zahlreich als bei der protestantischen Mission. Während England und Amerika in diesem Punkte seit Jahren Hunderte von Missionsärzten gestellt haben, stehen die missionsärztlichen Bestrebungen im protestantischen Deutschland noch in den Anfängen; doch wird jetzt rührig für diesen Zweig der Missionstätigkeit gearbeitet. Für den 20. Oktober wurde die Einweihung des in Tübingen neu errichteten Instituts für ärztliche Mission angesetzt, zu dessen Bau alle Teile Deutschlands beigetragen haben. 11 Vereine für ärztliche Mission mit einer Jahreseinnahme von zusammen 80000 Mark unterstützen das Wirken der einzelnen Missionshäuser. Zur Förderung der missionsärztlichen Bestrebungen gründete Dr. med. Feldmann ein eigenes, jetzt im vierten Jahrgang befindliches Organ „Die ärztliche Mission". Eine ähnlich organisierte Tätigkeit besteht unserseits leider noch nicht. Doch haben neuerdings die Väter vom Hl. Geist einen mutigen Schritt vorwärts getan, indem sie zu Freiburg in der Schweiz einen Priester P. Maurice Medizin studieren und promovieren ließen. P. Maurice macht jetzt noch einen Kurs am Institut Pasteur in Paris durch, um dann nach Afrika zu gehen (Annales Apostoliques 1909, 294).

Beiläufig bemerkt bringt die Zeitschrift Dr. Feldmanns 1909, 81 eine Abbildung mit der Unterschrift: „Jesuitenkloster Osheia (Irrenhaus) mit dem berühmten Kreuz. Alle ankommenden Kranken müssen unter diesem Kreuz hindurchgehen. Gehen sie gutwillig, so werden sie normal verpflegt, andernfalls werden sie als Besessene behandelt und müssen meist Hungers sterben." Vielleicht ist einer der Freunde von „Theologie und Glaube" in der Lage, den Sachverhalt zu prüfen.

Wangeroog (Nordsee), 29. Oktober 1909. F. Schwager S. V. D.



(3. 12. 09.)

Theologie und Glaube.

Zeitschrift für den katholischen Klerus.

Beiheft 1. Paderborn, 1. Januar 1909.

Unseres Heiligen Vaters Pius X., durch Gottes Vorsehung Papst, Ermahnung an den katholischen Klerus zum 50. Jahrestage seiner Priesterweihe.

Papst Pius X.

Geliebte Söhne, Gruß und apostolischen Segen!

Wahrhaft ergreifend und erschütternd ist das Wort, mit dem der Völkerapostel in dem Briefe an die Hebräer[1] ernst an die Pflicht des Gehorsams gegen die Vorgesetzten mahnt: „Sie wachen als solche, die Rechenschaft ablegen werden über eure Seelen." Dies Wort gilt freilich für alle, die in der Kirche eine führende Stellung einnehmen. Am meisten aber trifft es uns, die, obwohl unwürdig, die höchste Gewalt in ihr durch Gottes Fügung innehaben. Darum drängt uns die Unruhe Tag und Nacht, in unablässigem Sinnen und Arbeiten anzustreben, was immer dazu dienen kann, die Herde des Herrn unversehrt zu wahren und in ihrem Wachstum zu fördern. Hierbei beschäftigt uns hauptsächlich die eine Sorge, **daß die Geistlichkeit so lebe, wie die Pflicht ihres Amtes es erheischt.** Denn wir sind überzeugt, daß das der rechte Weg ist, um für den Stand der Religion gute und immer frohere Hoffnungen zu begründen. Wie wir den Klerus in seiner Gesamtheit überschauten, sahen wir viel Lobenswertes an ihm hervorleuchten. Trotzdem glaubten wir gleich beim Antritte unseres Pontifikates unsere ehrwürdigen Brüder, die Bischöfe der katholischen Welt, eindringlich ermahnen zu sollen, darauf mit aller Beharrlichkeit und Kraft hinzuarbeiten, Christum nachzubilden in denjenigen, deren Beruf und Amt es ist, in den Mitmenschen Christum nachzubilden. Wie sehr die Bischöfe dieses Ziel stets im Auge hatten, wissen wir sehr wohl. Wir wissen, wie umsichtig und energisch sie beständig an der Erziehung des Klerus zur Tugend arbeiten; und es ist uns eine Freude, ihnen dafür unsere lobende Anerkennung oder, besser gesagt, unseren Dank öffentlich auszusprechen.

Durch die Bemühungen der Bischöfe haben bereits manche Mitglieder des Klerus zu unserer Freude die Glut des himmlischen Feuers wieder in sich aufgenommen, so daß die Gnade Gottes, die sie in der Handauflegung bei der Priesterweihe empfangen haben, in ihnen sei es wieder lebendig wurde, sei es neue Frische gewann. Anderseits bleibt es leider wahr, daß einige andere, hier und dort, sich nicht so bewähren, daß das christliche Volk, wie es sich geziemt, auf sie wie auf einen Spiegel nur den Blick zu werfen brauchte, um für das eigene Leben ein Vorbild zu haben. Für sie möchten

wir in diesem Schreiben unser Herz öffnen, das Herz des Vaters, das angesichts des kranken Sohnes in banger Liebe zittert. Diese Liebe ist es, die uns antreibt, dem Mahnwort der Bischöfe unser Mahnwort anzuschließen. Richtet es sich auch zunächst freilich an die Irregegangenen und Laugewordenen, um sie wieder auf einen besseren Weg zurückzuführen, so möchte es doch auch den übrigen neue Anregung bieten. Wir zeigen den Weg, den jeglicher von Tag zu Tag gewissenhafter einhalten muß, um wahrhaft das zu sein, was der Apostel in dem schönen Ausdrucke zusammengefaßt hat: ein **„Mann Gottes"**,[2] und um so der gerechten Erwartung der Kirche zu entsprechen.

Was wir zu sagen gedenken, ist euch nicht unbekannt und keinem einzigen neu; wohl aber tut es allen zweifellos not, sich dessen stets bewußt zu bleiben. Wir hoffen zu Gott, daß unser Wort reiche Frucht zeitigen möge. Das nämlich ist unsere dringliche Bitte: „Erneuert euch . . . im Geiste eures Gemütes und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit."[3] Zum 50. Jahrestage unseres Priestertums werdet ihr uns keine schönere und liebere Gabe bringen können. Indem wir selbst „zerknirschten Herzens und im Geiste der Demut"[4] die im Priestertum verbrachten Jahre vor Gott überschauen werden, ist es uns, als könnten wir, was wir in menschlicher Schwachheit fehlten, dadurch sühnen, daß wir euch erinnern und mahnen: „daß ihr Gottes würdig wandelt, in allem wohlgefällig".[5] — Dieses unser Mahnwort wird nicht bloß eure wahren Interessen schützen, sondern die der gesamten katholischen Welt; die einen lassen sich von den anderen nicht trennen. Denn ein Priester kann unmöglich für sich allein gut oder böse sein; seine Lebensauffassung und Lebensführung hat vielmehr stets einen außerordentlichen Einfluß auf das Volk. Wo ein wahrhaft guter Priester ist, wieviel reicher Segen ist da!

Damit nun, geliebte Söhne, beginnen wir unsere Ermahnung, daß wir euch zu der **Heiligkeit** des Lebens, die eure hohe Würde erheischt, aneifern. — Wer immer nämlich das Priestertum erlangt, erlangt es nicht für sich allein, sondern für andere: „Jeder Hohepriester, aus den Menschen genommen, wird für die Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott."[6] Darauf weist auch Christus hin, der den Priester mit dem Salze und dem Lichte verglichen wissen will, um den eigentlichen Zweck seines Wirkens anzudeuten. Das Licht der Welt ist also der Priester, das Salz der Erde. Gewiß ist er das hauptsächlich als Lehrer der christlichen Wahrheit; aber ist nicht anderseits diese Lehrtätigkeit ebenso gewiß fast wirkungslos, wenn der Priester das, was er durch sein Wort lehrt, nicht durch sein Beispiel bestätigt? Seine Zuhörer werden, ihm zwar zur Schande, aber nicht mit Unrecht, den Vorwurf erheben: „Sie geben vor, Gott zu kennen, mit den Werken aber leugnen sie ihn;"[7] sie werden seine Lehre verschmähen, der Priester wird ihnen kein Licht sein. Darum hat auch Christus, das Vorbild der Priester, erst durch die Tat, dann durch Worte gelehrt: „Jesus fing an zu tun und zu lehren."[8] — Vernachlässigt der Priester die Heiligung, so wird er auch Salz der Erde in keiner Weise sein können. Denn was selbst verdorben und schmutzig geworden ist, ist ganz und gar ungeeignet, anderes unversehrt zu bewahren. Wo aber die Heiligkeit fehlt, da stellt sich notwendigerweise Verderbnis ein. Deshalb nennt Christus, in demselben Bilde bleibend, dergleichen Priester schalgewordenes Salz, das „zu nichts mehr taugt, als daß es hinausgeworfen" und so „von den Menschen zertreten werde".[9]

Das alles ergibt sich um so klarer durch die Erwägung, daß wir das Priesteramt nicht im eigenen, sondern in Christi Namen verwalten. „So soll uns", sagt der Apostel, „der Mensch betrachten als Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes:[10] wir sind also Gesandte an Christi Statt."[11] – Aus diesem Grunde hat Christus selbst uns nicht seinen Dienern, sondern seinen Freunden zugezählt: „Nicht mehr werde ich euch Knechte nennen . . . sondern ich habe euch Freunde genannt: weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch bekanntgegeben habe. . . Ich habe euch auserwählt und habe euch gesetzt, daß ihr gehet und Frucht bringet."[12] – Wir haben also die Person Christi zu vertreten, das von ihm uns gegebene Amt des Gesandten so wahrzunehmen, daß wir seinen Absichten gerecht werden. Da erst „Gleiches wollen und nicht wollen, starke Freundschaft ist," müssen wir als Freunde die Gesinnungen Christi in uns pflegen, der heilig, unschuldig und unbefleckt[13] ist; als seine Gesandten müssen wir die Menschen zur treuen Annahme seiner Lehren und seines Gesetzes gewinnen, indem wir selbst sie zuerst beachten; als Teilhaber an seiner Macht, die Seelen von den Fesseln der Schuld zu befreien, sollten wir uns mit allem Eifer bestreben, nicht selbst in sie verstrickt zu werden. Hauptsächlich jedoch müssen wir als seine Diener bei dem hochheiligen Opfer, das mit unversiegbarer Kraft für das Leben der Welt immerdar erneuert wird, in jene Gesinnung uns versenken, mit der er auf dem Kreuzesaltar sich als unbeflecktes Opfer Gott dargebracht hat. Denn wenn einst, im Testamente des Scheines und des Bildes, so große Heiligkeit von den Priestern gefordert wurde, was dann von uns, wo Christus das Opfer ist? „Muß nicht über alles rein sein derjenige, welcher an einem solchen Opfer teilnimmt? Muß nicht glänzender sein als der Sonnenstrahl die Hand, die dieses Fleisch zerteilt? Der Mund, der des geistigen Feuers Fülle in sich aufnimmt, die Zunge, die dieses ehrfurchtgebietende Blut rötet?"[14] Treffend ist die Mahnung, die der hl. Karl Borromäus in seinen Reden an den Klerus so ausspricht: „Dächten wir doch, geliebteste Brüder, an die Größe und die Würde dessen, was Gott der Herr in unsere Hände gelegt hat! Mit welcher Macht würde eine solche Erwägung uns antreiben, ein eines Geistlichen würdiges Leben zu führen! Was hat nicht der Herr in meine Hand gelegt, als er seinen eigenen eingeborenen Sohn, der gleichewig und gleichen Wesens mit ihm selbst ist, hineinlegte? In meine Hände hat er alle seine Schätze gelegt, die Sakramente und Gnaden, hat er die Seelen gelegt, sein liebstes Gut, die er in Liebe sich selbst vorzog, die er mit seinem Blute erlöst hat; in meine Hände hat er den Himmel gelegt, daß ich ihn öffnen und schließen kann den anderen. . . Wie werde ich so undankbar sein können solcher Herablassung und Liebe, daß ich gegen ihn sündigte? daß ich seine Ehre verletzte? daß ich diesen Leib, der der seinige ist, verunehrte? daß ich diese Würde, dieses Leben, das seinem Dienste geweiht ist, befleckte?"

Auf eben diese Heiligkeit – um ihr noch einige Worte zu widmen – drängt die Kirche mit großen und ständigen Sorgen. Deshalb hat sie die geistlichen Seminarien eingerichtet. Da soll der Nachwuchs des Klerus allerdings in der Wissenschaft unterrichtet werden, aber doch gleichzeitig und hauptsächlich zu aller Frömmigkeit von zarter Jugend an erzogen werden. Wenn die Kirche dann später in langen Zwischenräumen die Kandidaten stufenweise von Weihe zu Weihe befördert, spart sie, wie eine sorgsame Mutter, nie mit Ermahnungen zur Heiligkeit. Der Gedanke daran weckt liebe Erinnerungen

in uns allen. Als sie uns zuerst in ihren heiligen Heerbann aufnahm, ließ sie uns feierlich bekennen: „Der Herr ist mein Erb- und Becherteil; du bist's, der mir meinen Erbteil wiedergibt."[15] Durch diesen Psalmvers wird, nach dem Worte des hl. Hieronymus, der Kleriker gemahnt, daß er, selbst des Herrn „Anteil" oder „Anteil habend" am Herrn, sich so bewähre, daß er selbst den Herrn als Eigentum habe und sein Eigentum bleibe.[16] — Wie ernst sprach sie zu den Subdiakonanden: „Wieder und wieder müßt ihr aufmerksam erwägen, welche Bürde ihr frei auf euch nehmen wollt; . . . wenn ihr diese Weihe empfangen habt, werdet ihr nicht mehr zurückkönnen, sondern ihr werdet Gott ständig dienen und mit seiner Gnade die Keuschheit bewahren müssen." Und weiterhin: „Waret ihr bis jetzt lässig zur Kirche, von jetzt an müßt ihr eifrig sein; waret ihr bis jetzt schläfrig, von jetzt an wachsam . . . waret ihr bis jetzt wenig ehrbar, von jetzt an keusch. . . Sehet, wessen Dienst euch anvertraut wird!" Vor der Diakonatsweihe betete sie durch den Mund des Bischofs zum Herrn: „Laß überströmen auf sie den Glanz jeglicher Tugend, Bescheidenheit in ihrer Stellung, Standhaftigkeit in der Sittsamkeit, Reinheit der Unschuld, Treue der geistlichen Zucht. Laß in ihrem Lebenswandel deine Gebote widerstrahlen und durch das Beispiel ihrer Keuschheit das Volk heilige Nachahmung gewinnen." Aber noch gewaltiger erschüttert ihre Mahnung an die Kandidaten des Priestertums: „Mit großer Furcht soll man zu dieser hohen Stufe aufsteigen, und man habe acht, daß, wer dazu auserlesen wird, sich durch himmlische Weisheit, lauteren Charakter und stete Bewahrung der Gerechtigkeit empfehle. . . Der Wohlgeruch eures Lebens erfreue die Kirche Christi, so daß ihr durch die Predigt und besonders auch durch das Beispiel aufbaut das Haus, das ist die Familie Gottes." Und mehr als alles greift in die Seele ihr weiteres, ernstes Wort: „Ahmet nach, was ihr verrichtet". Das stimmt ganz mit dem Befehle Pauli überein: „daß wir den ganzen Menschen vollkommen in Christo Jesu darstellen."[17]

So denkt die Kirche über das priesterliche Leben. Kein Wunder, wenn die heiligen Väter und Kirchenlehrer allesamt hierin so sehr übereinstimmen, daß man sie fast für überschwenglich halten möchte. Eine besonnene Prüfung wird indes zu dem Urteil führen, daß ihre Lehre in allem durchaus wahr und richtig ist. Ihre Anschauung ist in kurzem diese. So groß muß der Abstand zwischen dem Priester und jedem beliebigen rechtschaffenen Laien sein, wie der zwischen Himmel und Erde; ebendarum muß die priesterliche Tugend behütet werden vor der Berührung nicht bloß mit schlimmeren, sondern sogar den kleinsten Fehlern. Das Urteil dieser ehrwürdigen Väter bestätigte der Kirchenrat von Trient, indem er die Geistlichen mahnte, „auch die leichten Vergehen zu fliehen, da sie in ihnen sehr groß wären,"[18] groß nicht an sich, sondern im Hinblick auf den Fehlenden, auf den mit viel mehr Recht als auf die Tempelgebäude jenes Wort paßt: „Für dein Haus geziemt sich Heiligkeit."[19]

Sehen wir zu, worin das **Wesen jener Heiligkeit** beruht, die dem Priester unumgänglich notwendig ist; Unkenntnis oder verkehrte Auffassung wären in diesem Punkte sicher sehr gefährlich. Man begegnet zuweilen der Anschauung, die auch offen ausgesprochen wird, des Priesters Ruhm liege vor allem darin, daß er ganz in den Interessen seiner Mitmenschen aufgehe. Deshalb will man die Sorge um jene Tugenden, durch die der Mensch selbst vervollkommnet wird (man nennt sie daher „passive"), fast ganz beiseite lassen und betont die Notwendigkeit, sich mit aller Kraft und Energie in den aktiven

Tugenden auszubilden und zu üben. Das ist allerdings eine Doktrin, die außerordentlich trügerisch und geradezu verhängnisvoll ist. Über sie hat die Weisheit unseres Vorgängers sel. Angedenkens folgendermaßen geurteilt:[20] „Daß von den christlichen Tugenden die einen nur für diese, die anderen nur für jene Zeit passen, das wird nur derjenige behaupten wollen, der des Apostels Wort vergißt: ‚Die er vorausgewußt hat, hat er vorausbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden.‘[21] Lehrer und Muster aller Heiligkeit ist Christus; er ist die Regel, nach der alle sich richten müssen, die nach der Aufnahme in die Sitze der Seligen sich sehnen. Nun aber ändert sich Christus nicht im Fortschritt der Jahrhunderte, sondern er bleibt derselbe „gestern und heute; derselbe auch in Ewigkeit.“[22] Für alle Geschlechter gilt: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen,“[23] und zu jeder Zeit zeigt sich uns Christus: „gehorsam geworden bis zum Tode,“[24] und in jeglichem Jahrhundert gilt des Apostels Satz: „Die . . . Christo angehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt samt den Begierden und Gelüsten.“[25] — Diese Worte haben zwar für jeden einzelnen Gläubigen Beweiskraft, in besonderer Weise jedoch gehen sie den Priester an; und diese vor allen wollen sich die Worte apostolischen Eifers gesagt sein lassen, die unser Vorgänger daran anknüpfte: „O möchte man doch jetzt diese Tugenden in viel weiteren Kreisen üben, wie es die großen Heiligen der Vergangenheit taten, die durch Demut des Herzens, Gehorsam und Selbstbeherrschung ‚mächtig waren in Tat und Rede‘ zum großen Nutzen des Staates und Gemeinwesens, geschweige denn der Religion.“ Wir machen darauf aufmerksam, daß der Papst in kluger Weise hier die Selbstbeherrschung mit vollem Rechte eigens erwähnt, eine Tugend, die wir mit einem Ausdrucke des Evangeliums als „Selbstverleugnung“ bezeichnen. Dies ist der Hauptpunkt, geliebte Söhne, in dem alle Stärke, Kraft und Frucht des Priesterberufes umschlossen liegt. Nachlässigkeit in diesem Punkte läßt alles das aufkommen, was am priesterlichen Charakter dem Auge und Herzen des Gläubigen wehe tun kann. Denn wenn einer um schnöden Gewinnes willen arbeitet, in weltliches Treiben sich verwickelt, die ersten Plätze sucht und die anderen verachtet, durch Rücksichten auf Fleisch und Blut sich bestimmen läßt, den Menschen zu gefallen sucht, überredenden Worten menschlicher Weisheit traut: dies alles hat darin seine Quelle, daß er Christi Gebot vernachlässigt und die von ihm gesetzte Bedingung unbeachtet läßt: „Wenn einer mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst.“[26] Indem wir diese Gedanken so sehr hervorheben, warnen wir nichtsdestoweniger den Priester, daß er schließlich nicht für sich allein heilig leben darf; er ist ja der Arbeiter, den Christus „ausging . . . in seinen Weinberg zu berufen“.[27] Seine Aufgabe ist es also, giftige Kräuter auszujäten, nützliche zu säen, zu bewässern, schützend zu behüten, damit der Feind nicht Unkraut dazwischen säe. Der Priester soll sich daher in acht nehmen, daß er nicht in unbesonnenem Streben nach innerer Vollkommenheit irgend etwas unterlasse von denjenigen Aufgaben seines Amtes, die dem Wohle der Mitmenschen dienen. Dazu gehört: das Wort Gottes verkündigen, gewissenhaft die Beichten abnehmen, den Kranken, zumal den Sterbenden beistehen, die im Glauben Unwissenden unterrichten, trösten die Trauernden, zurückführen die Irrenden, in jeglicher Weise Christum nachahmen, „der einherschritt, Wohltaten erweisend und heilend alle, die vom Teufel bedrückt waren“.[28] — Hierbei beherzige er jedoch stets die treffende Mahnung Pauli: „Nicht wer pflanzt, ist etwas, noch wer wässert: sondern der

das Wachstum gibt, Gott."[29] Mögen sie weinend ziehen, den Samen auszustreuen; mögen sie ihn mit vieler Mühe hegen; daß er aufsprießt und die ersehnte Frucht bringt, das kommt allein von Gott und seiner übermächtigen Hilfe. Ein weiterer Gedanke ist ernstlicher Erwägung wert: Die Menschen sind nur Werkzeuge, derer Gott sich zum Heile der Seele bedient. Diese müssen somit geeignet sein für die Hand Gottes, die sich ihrer bedienen will. Wie denn? Gibt es irgendeinen angeborenen oder durch Fleiß erworbenen Vorzug, der Gott den Herrn bewegen müßte, ihrer Beihilfe zur Vermehrung seines Ruhmes sich zu bedienen? Sicherlich nicht, denn es steht geschrieben: „Was vor der Welt töricht ist, hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen: und das Schwache vor der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen: und das Geringe vor der Welt und das Verachtete und das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zunichte zu machen."[30] Eines nur ist, das den Menschen mit Gott verbindet, eines nur, das ihn vor Gottes Auge angenehm macht, und dem er es verdankt, daß er nicht ganz unwürdig befunden wird, Verwalter der göttlichen Barmherzigkeit zu sein: die Heiligkeit des Lebens und des Charakters, die im letzten Grunde gleichbedeutend ist mit der überragenden Kenntnis Jesu Christi. Fehlt sie dem Priester, so fehlt ihm alles. Denn von ihr losgelöst, mag freilich ein reiches, erlesenes Wissen (das wir sonst im Klerus zu fördern bemüht sind) und mag auch praktische Erfahrung und Gewandtheit der Kirche oder den einzelnen irgendwelchen Nutzen bringen können; nicht selten jedoch schädigen sie beide in beklagenswerter Weise. Wie wunderbar segensreich aber wirkt bei seinen Arbeiten und Erfolgen im Volke Gottes derjenige, den die Fülle der Heiligkeit ziert, wenn er auch noch so schwach ist. Dafür sprechen genug Zeugnisse aus allen Zeiten, vorzüglich der noch nicht lange verstorbene J. B. Vianney, ein Muster von Seelsorger, dem wir zu unserer Freude die Ehrenrechte der Seligen des Himmels zuerkennen konnten. — Nur die Heiligkeit macht uns zu solchen Männern, wie sie der göttliche Beruf fordert: zu Männern, die der Welt gekreuzigt sind und denen die Welt selbst gekreuzigt ist; zu Männern, die in einem neuen Leben wandeln, die, wie Paulus mahnt,[31] „in Mühen, in Nachtwachen, in Fasten, in Keuschheit, in Wissenschaft, in Langmut, in Milde, im hl. Geiste, in ungeheuchelter Liebe, im Worte der Wahrheit" sich als Diener Gottes bewähren, die einzig nach Himmlischem streben und die Mitmenschen dorthin zu bringen mit aller Gewalt arbeiten.

Da nun des Lebens Heiligkeit, wie wir alle wissen, insoweit Frucht unseres Willens ist, als dieser durch die Hilfe der Gnade von Gott gestärkt wird, hat Gott in überreichlichem Maße gesorgt, daß uns die Gabe seiner Gnade, wenn wir selbst wollen, niemals fehle; und das erlangen wir zuerst durch Eifer im Gebet. — In der Tat, zwischen Gebet und Heiligkeit waltet die notwendige Wechselbeziehung ob, daß eines ohne das andere in keiner Weise bestehen kann. Darum entspricht das Wort des Chrysostomus[32] ganz der Wahrheit: „Ich erachte es für allgemein offenkundig, daß es ohne den Schutz des Gebetes einfach unmöglich ist, tugendhaft zu leben," und treffend ist die Schlußfolgerung des hl. Augustinus:[33] „Wer recht zu beten weiß, der weiß auch recht zu leben." Diese Überzeugung hat Christus aufs festeste in uns begründet durch öftere Ermahnung und besonders durch sein Beispiel. Zum Gebete zog er sich in die Wüste zurück oder ging allein auf die Berge; in ihm ausschließlich verbrachte er volle Nächte; den Tempel besuchte er häufig;

ja sogar im Volksgewühl betete er öffentlich mit zum Himmel erhobenen Augen; schließlich ans Kreuz genagelt, mitten unter Todesschmerzen, flehte er mit starkem Ruf und unter Tränen zum Vater. – Das sei uns sicher und gewiß, daß ein Priester sich dem eifrigen Gebete in besonderer Weise hingeben muß, um seiner Stellung und seiner Pflicht in würdiger Weise gerecht werden zu können. Leider mag es öfters vorkommen, daß er es mehr aus Gewohnheit als aus Herzensandacht tut; daß er seine Brevierpsalmen nachlässig abbetet oder nur hier und da ganz wenige Gebete in sein Tagewerk einflicht und nicht daran denkt, sonst irgendeine Zeit des Tages Gott dem Herrn zu schenken in Gebet und frommer Erhebung. Und doch sollte der Priester viel gewissenhafter als die anderen Christi Gebot befolgen: „Man muß immer beten,"[34] ein Gebot, an das Paulus sich anlehnt mit seinem eindringlichen Rate: „Seid beharrlich im Gebete und seid wachsam darin mit Danksagung."[35] Betet ohne Unterlaß."[36] Strebt die Seele gleichermaßen nach eigener Heiligung und fremdem Heile, wieviel Gelegenheiten bieten sich da täglich, um sich zu Gott emporzuschwingen. Innere Ängsten, die Macht und Hartnäckigkeit der Versuchungen, der Mangel an Tugenden, Schlaffheit und Unfruchtbarkeit der Arbeit, häufige Mißgriffe und Nachlässigkeiten, endlich die Furcht vor dem göttlichen Gerichte: all das treibt uns mächtig an, zu weinen vor dem Herrn und so außer der erbetenen Hilfe uns reiche Verdienste mit Leichtigkeit zu erwerben. Nicht unsertwegen allein sollten wir weinen. Bei der Flut von Lastern, die allerorten immer weiter sich ergießt, ist es gerade unsere Aufgabe, Gottes Barmherzigkeit zu bitten und anzuflehen, müssen wir die Güte Christi, der uns im wunderbaren Sakramente alle Gnaden reichlich schenkt, inständig anrufen: „Verschone, o Herr, verschone dein Volk."

Das ist nun hier von ausschlaggebender Bedeutung, daß man täglich eine bestimmte Zeit für die **Betrachtung** der ewigen Wahrheiten festhält. Es gibt keinen Priester, der dies unterlassen kann, ohne sich einem schweren Vorwurf der Nachlässigkeit und schwerem Schaden für seine Seele auszusetzen. In dem Schreiben, das der hl. Abt Bernhard an Eugen III., seinen früheren Schüler, den damaligen Papst, richtete, ermahnt er diesen freimütig und eindringlich, nie die tägliche Betrachtung auszulassen und die Entschuldigung nie gelten zu lassen, die in den vielen großen Sorgen des päpstlichen Amtes liegen könnte. Um diese Forderung als berechtigt zu erweisen, zählt der erfahrene Abt den vielfachen Nutzen dieser Übung folgendermaßen auf:[37] „Die Betrachtung läutert den Verstand, der ihre Quelle ist. Sie lenkt das Gemüt, leitet das Handeln, bessert den Fehltritt, gibt dem Charakter Stetigkeit, dem Leben Sitte und Ordnung; sie bringt die wahre Kenntnis der göttlichen wie der menschlichen Dinge. Sie ist es, die das Durcheinander scheidet, das Gespaltene zusammenführt, das Zerstreute sammelt, das Geheime durchforscht, das Wahre feststellt, das Wahrscheinliche prüft, das Gefälschte und Übertünchte bloßlegt. Sie ist es, die vor dem Handeln die ordnende Richtung gibt und nach dem Handeln besonnenes Nachdenken, daß nichts im Herzen ungebessert und der Besserung bedürftig zurückbleibe. Sie ist es, die im Glück das kommende Unglück vorempfindet und im Unglück den Schmerz nicht empfinden läßt und sich so einmal als Starkmut, einmal als Klugheit bewährt." Dieser Überblick über den großen und reichen Nutzen, den zu stiften die Betrachtung ihrem Wesen nach geeignet ist, ist für uns gleichzeitig eine Lehre und Mahnung, wie die Betrachtung nicht nur in jeglicher Beziehung heilsam, sondern

geradezu notwendig ist. Wenngleich nämlich die priesterlichen Berufspflichten erhaben und ehrfurchtgebietend sind, so kann es doch die häufigere Gewohnheit mit sich bringen, daß man sie nicht ganz mit der geziemenden Ehrfurcht behandelt. So läßt allmählich die Wärme des Herzens nach; man kommt leicht zur Nachlässigkeit und gar zum Überdruß am Heiligsten. Dazu kommt, daß der Priester tagtäglich „inmitten eines schlechten Volkes“ verkehren muß, so daß er häufig gerade bei der Ausübung seiner seelsorglichen Liebespflicht fürchten muß, in einen geheimen Hinterhalt der bösen Schlange zu geraten. Wie ist es ferner so leicht, daß auch ein frommes Herz vom weltlichen Staube Schmutz annimmt! Daraus erhellt, wie dringend notwendig die tägliche Rückkehr zur Betrachtung der ewigen Wahrheiten ist, damit Geist und Wille mit immer erneuter Kraft gegen die Gefahren gestärkt werden. — Außerdem ist es für den Priester gut, wenn er sich eine gewisse Leichtigkeit aneignet, zum Himmlischen sich zu erheben und zu streben, er, dessen Sinnen, Reden und Raten auf den Himmel gehen muß; der sein ganzes Leben so über alles Menschliche hinaus erheben muß, daß er, was immer er in seinem heiligen Berufe tut, nach Gottes Willen tue. Diese ständige Gesinnung, diese tiefinnerliche Vereinigung mit Gott wird besonders erzeugt und geschützt durch die tägliche Betrachtung. Jedem Verständigen ist das so einleuchtend, daß es keiner längeren Ausführung bedarf. Eine, freilich traurige, Bestätigung für all das bildet das Leben der Priester, die die Betrachtung geringschätzen oder gar ganz verachten. Da sieht man Männer, in denen die Gesinnung Christi, dies herrliche Gut, matt geworden ist, die ganz ins Irdische versunken sind, nach Eitelem haschen, leichtfertige Reden im Munde führen, ihre hochheiligen Verpflichtungen nachlässig wahrnehmen, kalt, vielleicht unwürdig. Einstmals, des Gnadengeschenkes der priesterlichen Salbung eben teilhaftig geworden, bereiteten sie sich sorgfältig vor auf das Psalmengebet, damit sie nicht seien wie einer, der Gott versucht, suchten sich dafür eine geeignete Zeit und ein stilles Plätzchen; da bemühten sie sich, Gottes Gedanken nachzugehen, da lobten sie, seufzten, frohlockten, schütteten ihr Herz aus mit dem Psalmisten. Jetzt, wie sind sie so ganz anders geworden! . . . — Ebenso ist kaum etwas mehr in ihnen von jener lebendigen Frömmigkeit, die sie früher den heiligen Geheimnissen entgegenbrachten. Wie lieblich waren ihnen einst jene Gezelte! Wie sehnte sich ihr Herz danach, zu weilen im Umkreise des Tisches des Herrn und immer von neuem fromme Seelen hinzuführen. Vor dem Opfer, welche Lauterkeit, welche Gebetsinnigkeit des verlangenden Herzens! Dann, bei der Feier selbst, wie groß war da ihre Ehrfurcht, wie genau beobachteten sie all die erhabenen, schönen Zeremonien; wie quoll ihnen der Dank aus dem Herzen; und auf das Volk strömte über der Segen des Wohlgeruches Christi! — „Denkt zurück,“ so beschwöre ich euch, geliebte Söhne, „denkt zurück an die vergangenen Tage“:[38] denn damals glühte euer Herz, genährt durch den Eifer für heilige Betrachtung. — Unter denen, die es scheuen oder vernachlässigen, „in sich zu gehen,“[39] gibt es solche, die die daraus entstehende geistige Armut nicht verheimlichen; sie entschuldigen sich damit, sie hätten sich ganz dem Betriebe der äußeren Seelsorge gewidmet zum mannigfachen Nutzen anderer. Aber sie täuschen sich bitter. Denn nicht gewohnt, mit Gott sich zu unterhalten, entbehren sie, wenn sie von ihm zu den Menschen reden oder Ratschläge für ein christliches Leben erteilen, ganz des Hauches Gottes, so daß das Wort des Evangeliums in ihnen fast tot zu sein scheint. In ihrer Stimme,

mag sie noch so sehr schillern im Ruhme der Klugheit und Beredsamkeit, erkennt man nicht die Stimme des guten Hirten, auf den die Schafe zu ihrem Heile hören; denn inhaltsleer verfliegt der Schall ihrer Stimme, ja zuweilen birgt er geradezu schädliches Beispiel in sich, zur Schande für die Religion und zum Anstoß für die Guten. Ähnlich geht es in den übrigen Teilen des tätigen Lebens: es folgt daraus gar kein ernster oder nur ein augenblicklicher Nutzen. Es fehlt eben der Himmelssegen, den ja in reichlicher Fülle „das Gebet des Demütigen"[10] herabruft. — Hier müssen wir bittere Klage erheben über diejenigen, welche, von unheilvollen Neuerungen fortgerissen, die entgegengesetzte Meinung ungescheut festhalten und die auf das Betrachten und Beten verwandte Mühe für fast verloren halten. O diese unselige Blindheit! Möchten sie doch mit sich zu Rate gehen und endlich zur Einsicht kommen, wohin die Vernachlässigung und Verachtung des Gebetes sie führt. Hieraus kommt Hochmut und Dreistigkeit, und aus diesen erwächst gar bittere Frucht, an die das Vaterherz gar nicht denken mag und die ganz auszuschneiden es sehnlichst wünscht. Möge Gott meine Wünsche erfüllen, möge er auf die Verirrten gütig herabschauen und den Geist der Gnade und des Gebetes über sie in solcher Fülle ausgießen, daß sie ihren Irrweg beweinen, den zum Unheil verlassenen Weg zu aller Freude gern wieder aufnehmen und ihn mit größerer Vorsicht weitergehen. Wie einst dem Apostel[11], so sei auch uns Gott Zeuge, wie sehr wir sie alle lieben im Herzen Jesu Christi. — Ihnen und euch allen, geliebte Söhne, möge tief eingeprägt bleiben unser mahnendes Wort; es ist das Wort Christi des Herrn: „Achtet auf, wachet und betet!"[12] Zumal in frommer Betrachtung betätige sich der ernste Eifer eines jeden, betätige sich auch herzliches Vertrauen mit der stets wiederkehrenden Bitte: „Herr, lehre uns beten!"[13] Mit besonderer Kraft zieht uns zum betrachtenden Gebete die fernere Erwägung, wieviel Stärke des Rates und der Tugend aus ihr fließt, die so sehr nützlich ist zu einer rechten Seelsorge, dieser äußerst schwierigen Aufgabe. — In diesem Zusammenhange verdient das Wort des hl. Karl an die Seelsorger[14] erwähnt zu werden: „Merket, Brüder, daß nichts allen Geistlichen so notwendig ist wie das innere Gebet, das all unseren Handlungen vorhergeht, sie begleitet, ihnen nachfolgt. — Lobsingen will ich, sagt der Prophet, und aufmerken.[15] Wenn du die Sakramente spendest, o Bruder, betrachte, was du tust; wenn du die Messe feierst, betrachte, was du darbringst; wenn du psallierst, betrachte, zu wem und was du redest; wenn du die Seelen lenkst, betrachte, mit wessen Blut sie reingewaschen sind".[16] Darum läßt uns die Kirche mit vollem Rechte die Worte Davids wiederholen: „Glücklich der Mann, der über das Gesetz des Herrn nachsinnt und der sein Wohlgefallen daran findet Tag und Nacht; alles, was er tut, wird stets gedeihen." Dazu treibe uns noch ein anderer Grund, der alle an Würde übertrifft. Wenn nämlich der Priester „ein zweiter Christus" heißt und infolge der Mitteilung seiner Gewalt es wirklich ist, müßte er es nicht werden und als solcher gelten gerade durch die Nachfolge seines Lebens? Unser Hauptstudium beruhe also in der Betrachtung des Lebens Jesu Christi.[17]

Es ist von großer Bedeutung, daß der Priester mit der täglichen Betrachtung der göttlichen Geheimnisse ständig die Lesung frommer Bücher verbinde, zumal der von Gott inspirierten. So ermahnte Paulus den Timotheus: „Habe acht auf die Lesung."[18] Die gleiche Lehre erteilte Hieronymus in seinem Lehrschreiben an Nepotian über das priesterliche Leben: „Niemals

möge aus deinen Händen die geistliche Lesung verschwinden"; als Grund fügt er an: „Lerne, was du lehrst; halte dich an das getreue Wort, das der Lehre gemäß ist, damit du in gesunder Lehre ermahnen und die Widersprechenden überführen könnest." Ja, welche Fortschritte machen die Priester, die dies mit unverbrüchlicher Treue festhalten; wie ansprechend predigen sie Christum, wie wissen sie Sinn und Herz der Zuhörer, statt sie zu umschmeicheln und zu verwöhnen, zu Besserem anzuleiten, zu himmlischer Sehnsucht zu erheben. — Aber auch aus einem anderen Grunde, der für eure Lage, geliebte Söhne, besonders fruchtbar ist, gilt das weitere Gebot des hl. Hieronymus: „Immer sei in deiner Hand die fromme Lesung."[49] Bekanntermaßen hat der Freund über das Herz des Freundes sehr große Gewalt, der Freund, der milde mahnt, ratend hilft, tadelt, anregt, vom Irrweg abruft: „Glücklich, wer einen wahren Freund gefunden hat[50] . . . Wer ihn aber gefunden hat, hat einen Schatz gefunden."[51] Nun müssen wir aber zu unseren wahrhaft treuen Freunden die frommen Bücher rechnen. Sie erinnern uns ernst an unsere Pflicht und an die Vorschriften einer rechtmäßigen Zucht, wecken im Herzen die verklungenen himmlischen Stimmen, strafen die Nachlässigkeit in den Vorsätzen, verscheuchen die trügerische Ruhe; minder gute, aber verheimlichte Neigungen klagen sie an, Gefahren decken sie auf, die häufig auf die Unvorsichtigen lauern. Diese Dienste leisten sie aber so verschwiegen und treu, daß sie sich nicht nur als Freunde, sondern geradezu als die allerbesten Freunde erweisen. Wir haben sie, sooft wir wollen, zur Seite, haben sie in den innersten Nöten jede Stunde zur Hand; ihre Stimme ist nie hart, ihr Rat nie parteiisch, ihr Wort nie zaghaft oder unwahr. — Die heilsame Wirkung frommer Bücher belegen viele glänzende Zeugnisse; das Beispiel des heil. Augustinus ist besonders hervorragend, dessen große Verdienste um die Kirche damit ihren Anfang nahmen: „Nimm, lies; nimm, lies . . . Ich griff zu ihnen [den Briefen des Apostels Paulus], schlug sie auf und las schweigend . . . Gleichsam als überströmte mich eine Lichtflut von Sicherheit, so ward die Finsternis jeglichen Zweifels verscheucht."[52] Aber leider kommt es anderseits in unserer Zeit häufig vor, daß Geistliche in das Dunkel der Zweifelsucht allmählich versinken und die krummen Wege der Welt gehen, deshalb besonders, weil sie den frommen und göttlichen Büchern allerhand ganz andere Bücher und einen Schwarm von Zeitungen vorziehen, nämlich eine Literatur, die durchseucht ist von einschmeichelndem Irrtum. Auf euch, geliebte Söhne, habet acht: trauet nicht dem erwachsenen und dem vorgeschrittenen Alter, lasset euch nicht von der trügerischen Hoffnung irreführen, so könntet ihr besser für das allgemeine Wohl sorgen. Mögen die festen Grenzen innegehalten werden, die die kirchlichen Gesetze bieten und die gleichzeitig die Klugheit und die Selbstliebe anerkennen muß. Denn wer einmal dies Gift in sich aufgenommen hat, wird dem Schaden des aufkeimenden Verderbens höchst selten zu entgehen wissen.

Die aus der geistigen Lesung sowie aus der Betrachtung gewonnenen Anregungen werden sicherlich für den Priester noch fruchtbarer sein, wenn eine Art Untersuchung hinzukommt, woraus er erkennt, ob er das Gelesene und Betrachtete im praktischen Leben gewissenhaft durchzuführen sich bestrebe. Davon redet die schöne Stelle bei Chrysostomus, die besonders dem Priester gesagt ist: Täglich am Abend, ehe der Schlaf dich überkommt, „halte Gericht über dein Gewissen, fordere Rechenschaft von ihm, die untertags gefaßten

bösen Entschlüsse . . . rotte und reiße aus und . . . lege dir eine Strafe auf für sie."[53] Wie recht und fruchtbar eine solche Gewissenserforschung für die christliche Tugend sei, weisen erfahrene Lehrer der Frömmigkeit klar nach durch treffliche Ermahnungen und Ermunterungen. Es genügt uns, den Satz aus den Unterweisungen des hl. Bernhard heranzuziehen: „Achte sorgfältig auf deine Unversehrtheit und prüfe dein Leben in täglicher Erforschung. Achte sorgfältig darauf, welche Fortschritte du machst und welche Rückschritte, suche dich selbst kennen zu lernen . . . Stelle dir alle deine Fehltritte vor Augen. Stelle dich vor dich wie vor einen anderen; und so beklage dich selbst."[54] — Auch in dieser Beziehung wäre es wahrhaft schimpflich, wenn Christi Wort einträfe: „Die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes."[55] Man sehe doch nur, mit welchem Eifer diese ihre Geschäfte betreiben, wie oft sie Ausgaben und Einnahmen vergleichen, mit welch peinlicher Genauigkeit sie Rechnung führen, wie sie Gewinnverluste beklagen und sich um so lebhafter aneifern, sie wiedergutzumachen. Wir aber, denen vielleicht das Herz danach brennt, Ehrenposten zu erlangen, das Vermögen zu bereichern, durch das Mittel der Wissenschaft Preis und Ruhm zu erwerben, — wir betreiben das wichtigste und schwierigste Geschäft, die Erlangung der Heiligkeit, schlaff, widerwillig. Denn kaum hin und wieder sammeln wir uns innerlich und erforschen uns selbst. Deshalb verwuchert der Acker unseres Herzens fast, ähnlich wie der Weinberg des Faulen, von dem geschrieben steht: Ich ging über den Acker eines Faulen und durch den Weinberg eines Toren: und siehe, Unkräuter hatten ihn ganz erfüllt, Dornen haben seine Oberfläche bedeckt, und die steinerne Mauer war zerstört."[56] — Die Sache wird um so schlimmer, je größer ringsum die Zahl böser Beispiele wird, die der priesterlichen Tugend feindlich sind. Da ist es notwendig, mit größerer Wachsamkeit täglich voranzugehen und mit größerer Energie zu arbeiten. Die Erfahrung lehrt, daß, wer oft und strenge über seine Gedanken, Worte und Werke Gericht abhält, innerlich erstarkt zum Haß und zur Flucht vor der Sünde, sowie zum Ernste und Eifer im Guten. Es steht ebenso erfahrungsgemäß fest, welche Nachteile und Schäden sich für den ergeben, der jenen Gerichtshof ablehnt, wo zu Gericht sitzt die Gerechtigkeit, als Angeklagter und Ankläger zugleich das Gewissen dasteht. Bei einem solchen wird man vergebens die vorsichtige Gewissenhaftigkeit suchen, auch kleinere Fehler zu vermeiden, wie sie an einem Christen so gefällt, und jene zarte Scheu, die besonders dem Priester eigen sein muß, die vor jeder, auch der leichtesten Beleidigung gegen Gott zurückschreckt. Ja, ihre Sorglosigkeit und Nachlässigkeit inbezug auf sich selbst bringt es schließlich noch weiter, daß sie sogar das Bußsakrament vernachlässigen, das beste Mittel, das Christus in seiner großen Erbarmung für die menschliche Schwäche eingesetzt hat. — Es darf gewiß nicht geleugnet werden und es ist bitter zu beklagen, daß es nicht gar so selten vorkommt, daß einer, der andere in kraftvoller, zündender Beredsamkeit von der Sünde abschreckt, nichts dergleichen für sich fürchtet und in Sünde verhärtet wird; daß einer, der andere ermahnt und antreibt, die Flecken der Seele alsbald mit ernster Gewissenhaftigkeit abzuwaschen, selbst darin so träge ist und sogar monatelang damit wartet, daß einer, der es versteht, in anderer Wunden linderndes Öl und Wein zu gießen, selbst verwundet am Wege liegen bleibt, ohne die heilkundige Hand des Mitbruders, die doch in der Regel so nahe ist, sorgsam für sich in Anspruch zu nehmen. Ach, welche Folgen sind allerorten

daraus entstanden und entstehen noch heute daraus, Folgen, die ganz empörend sind vor Gott und der Kirche, verhängnisvoll für die christliche Gemeinschaft, schimpflich für den Priesterstand.

Wenn wir dies, geliebte Söhne, nach Pflicht und Gewissen erwägen, werden wir mit bitterem Kummer erfüllt, und der Klageruf entpreßt sich uns: Wehe dem Priester, der nicht weiß, seine Stellung zu wahren, und der den Namen des heiligen Gottes, dem er heilig dienen soll, in Untreue befleckt! Gerade des Guten Verderbnis ist am schlimmsten: „Groß ist die Würde der Priester, aber groß ihr Sturz, wenn sie sündigen; freuen wir uns über ihren Aufstieg, aber fürchten müssen wir bei ihrem Falle; die Freude, einen Höhepunkt erreicht zu haben, ist nicht so groß wie die Trauer, von der Höhe gestürzt zu sein."[57] Wehe darum dem Priester, der, sich vergessend, den Gebetseifer aufgibt, der die Nahrung der geistigen Lesung verschmäht, der nie bei sich Einkehr hält, um auf die Stimme des anklagenden Gewissens zu hören! Nicht die blutenden Wunden seiner Seele, nicht die Tränen seiner Mutter, der Kirche, werden den Unglücklichen rühren, bis die schreckliche Drohung ihn trifft: „Verblende das Herz dieses Volkes, verstopfe seine Ohren, verschließe seine Augen: auf daß es nicht mehr sehe mit seinen Augen, mit seinen Ohren nicht höre, in seinem Herzen nicht verstehe und sich bekehre und ich es heile."[58] — Dies traurige Schicksal möge Gott der Herr in dem Reichtum seiner Erbarmung von einem jeden von euch, geliebte Söhne, fernhalten, er, der in unser Herz schaut, das wahrlich gegen keinen Bitterkeit hegt, sondern alle in aller Liebe des Vaters und Hirten umfaßt: „Denn wer ist unsere Hoffnung oder Freude oder Ehrenkrone? Seid es nicht ihr vor unserem Herrn Jesus Christus?"[59]

Nun seht ihr aber alle, wo auch immer ihr seid, in welche **Zeitlage** nach Gottes geheimem Ratschluß die Kirche gekommen ist. Schaut und bedenket daher, eine wie heilige Pflicht euch bindet, der Kirche, die euch eine so ehrenvolle Würde gegeben hat, nach Kräften beizustehen und zu helfen in ihrer Bedrängnis. Wenn je, dann braucht es jetzt für den Klerus eine weit mehr als mittelmäßige Tugend, eine Tugend, die musterhaft lauter ist, wachsam, arbeitsam, gern bereit, für Christus heldenhaft zu arbeiten und zu leiden. Das ist es, was wir mit herzlichster Liebe für euch erflehen und wünschen, für einen jeden von euch und für alle insgesamt. — Möge also in euch immer in unbefleckter Ehre blühen die Keuschheit, unseres Standes erlesene Zier, deren Glanz den Priester ähnlich macht den Engeln, ehrwürdiger dem christlichen Volke, reicher an himmlischer Frucht. — Es erstarke in ständigem Wachstum Ehrfurcht und Gehorsam, die ihr denen in feierlicher Stunde versprochen habt, die der Hl. Geist zu Lenkern der Kirche bestellt hat. Zumal das Band pflichtmäßigen und schuldigen Gehorsams gegen den Apostolischen Stuhl möge Herz und Geist täglich fester umschlingen in unverbrüchlicher Treue. — Leuchtend erstrahle in allen die Liebe, die nirgends das eigene Interesse sucht, damit ihr den in der Menschennatur liegenden Stachel neidischer Eifersucht und ehrgeizigen Strebertums niederhaltet und euer aller Arbeiten in brüderlichem Wetteifer zu Gottes Ehre gemeinsam fördert. Auf die Wohltaten eurer Liebe harrt „eine große Menge von Matten, Blinden, Lahmen, Abgezehrten" in großem Elend; darauf harren zumal, von Irrung und Verführung rings umgeben, die dichten Scharen der Jugend, des Staates und der Kirche liebste Hoffnung. Bemüht euch eifrig, ihnen allen gut und aufs beste zu helfen,

nicht bloß durch Erteilung des Religionsunterrichtes, was wir wieder und dringend anempfehlen, sondern wie immer ihr könnt, mit Rat und Tat. Stützt und schützt sie, bringt ihnen Heilung und Frieden, und das sei bei alledem euer Wunsch und euer (fast möchte ich sagen) dürstendes Verlangen, die Seelen Christo zu gewinnen und mit ihm zu verbinden. Wie wird von seinen Feinden gearbeitet so unverdrossen, so mühsam fort und fort, zum unermeßlichen Verderben der Seelen! — Im Lobe dieser Liebe zumal freut und rühmt sich die katholische Kirche ihres Klerus, der den christlichen Frieden predigt und Heil und wahre Menschlichkeit bringt bis zu den wilden Völkern, wo durch seine große und ständige Arbeit, die zuweilen durch das Opfer des Blutes geweiht ist, Christi Reich von Tag zu Tag weiter getragen wird und der heilige Glaube aufleuchtet in neuen Siegespalmen stets erhabener. — Freilich, geliebte Söhne, der Arbeit eurer hingebenden Liebe antwortet man häufig mit Feindschaft, Lästerung und Verleumdung. Lasset euch vom Kummer nicht niederdrücken, lasset nicht nach, Gutes zu tun.[60] Haltet euch vor Augen jene Scharen, groß an Zahl und Verdienst, die nach dem Beispiel der Apostel in härtesten, um Christi willen getragenen Schmähungen „froh einhergingen, gelästert segneten". Denn Söhne sind wir und Brüder der Heiligen, deren Namen strahlen im Buche des Lebens, deren Lob die Kirche kündet: „Laßt uns keinen Flecken unserer Ehre antun!"[61] —

Ist der Geist der priesterlichen Gnade in den Reihen des Klerus erneuert und gewachsen, dann werden sich mit Gottes Gnade um vieles segensreicher auswirken alle unsere Pläne zur Erneuerung der Welt. — Laßt mich deshalb dem, was ich oben auseinandergesetzt habe, noch einige **Hilfsmittel** beifügen, die geeignet sind, die priesterliche Gnade zu wahren und zu nähren. An erster Stelle nenne ich ein Mittel, das jeglicher kennt und lobt, das aber nicht alle in gleicher Weise durch die Erfahrung ausgenutzt haben: die stille Zurückgezogenheit der Seele in den sogenannten geistlichen Übungen, jährlich, wenn es möglich ist, sei es jeder für sich allein oder sei es, was eine reichere Frucht zu bringen pflegt, lieber zusammen mit anderen, je nach den Vorschriften der Bischöfe. Den reichen Nutzen dieser Einrichtung haben wir selbst hinlänglich hervorgehoben, als wir inbezug auf diesen Punkt über die Disziplin des römischen Klerus einige Anordnungen trafen.[62] Einen Fortschritt wird die Seele ebenfalls gewinnen, wenn eine ähnliche Zurückgezogenheit für einige Stunden in monatlicher Geisteserneuerung sei es allein sei es in Gemeinschaft innegehalten wird, eine Sitte, die wir zu unserer Freude an manchen Orten schon eingeführt sahen durch die Obsorge und stellenweise unter dem Vorsitze des Bischofes. — Noch ein anderes Mittel möchte ich euch herzlich anempfehlen, den engeren brüderlichen Anschluß in Priestervereinigungen, die die bischöfliche Autorität stützt und leitet. Es ist sicherlich empfehlenswert, daß man eine Vereinigung gründet, um sich gegenseitig zu helfen in Unglücksfällen, um die Unversehrtheit seines Namens und seines Standes gegen feindliche List zu schützen oder zu sonstigen ähnlichen Zwecken. Wichtiger ist es aber zweifellos, eine Verbindung untereinander zu schließen, um sich in der heiligen Wissenschaft weiter zu bilden und besonders um den heiligen Willensentschluß zum Berufe mit treuer Sorge festzuhalten, um der Seelen Wohl zu fördern in gemeinsamem Rate und mit gemeinsamer Kraft. Das bezeugen uns die Annalen der Kirche, wie reiche Früchte in den Zeiten, da die Priester zu einer Art gemeinsamen Lebens zusammenkamen, solche

Vereinigungen gebracht haben. Sollte etwas Ähnliches nicht auch für unsere Zeit, allerdings entsprechend den jeweiligen Gegenden und Berufsarbeiten, wieder möglich gemacht werden können? Sollten nicht auch die früheren Früchte zur Herzensfreude der Kirche wieder mit Recht erwartet werden dürfen? — Es gibt schon ähnlich eingerichtete Vereinigungen, die unter der Billigung der Bischöfe herangewachsen sind; sie sind um so nützlicher, je früher man, gleich zu Anfang des Priestertums, sich ihnen anschließt. Wir selbst haben eine solche Vereinigung, die wir als wohlgeeignet erprobt hatten, während unserer bischöflichen Stellung gern besonders begünstigt; sie und die anderen begleiten wir auch jetzt noch mit besonderem Wohlwollen.

Diese Hilfsmittel der priesterlichen Gnade und zudem diejenigen, die die wachsame Sorge der Bischöfe je nach den Verhältnissen empfiehlt, möget ihr, geliebte Söhne, so schätzen, so benutzen, daß ihr von Tag zu Tag „würdiger wandelt eures Berufes, durch den ihr berufen seid,“[63] euren Stand ehrend, in allem Gottes Willen erfüllend, der „eure Heiligkeit“ ist.

Das ist es ja, worauf besonders unser Sinnen und Sorgen gerichtet ist. Deshalb erheben wir die Augen zum Himmel empor und beten immer wieder das **Gebet Christi für den gesamten Klerus: „Heiliger Vater . . . heilige sie.“**[64] Wir wissen und wir freuen uns, daß in dieser frommen Übung aus allen Ständen der Gläubigen gar viele sich mit uns betend vereinigen, die sorgsam bekümmert sind um euer und der Kirche gesamtes Wohl. Ein besonders liebes Bewußtsein ist es uns, daß es nicht nur in der geheiligten Stätte des Klosters, sondern auch mitten im Getriebe der Welt nicht wenige Seelen von edelmütiger Tugendhaftigkeit gibt, die zu diesem Ende sich Gott dem Herrn als Weiheopfer in nie aussetzendem Eifer darbringen. Möge Gott der Allmächtige ihr reines und kostbares Gebet wohlgefällig annehmen. Möge er auch unser demütiges Gebet nicht verschmähen. Er segne es, so bitten wir, in seiner gnädigen Vorsehung und aus dem heiligsten Herzen seines geliebten Sohnes spende er die Reichtümer der Gnade, der Liebe, jeglicher Tugend dem ganzen Klerus.

Schließlich möchte ich euch, geliebte Söhne, herzlichen **Dank** aussprechen für die Glückwünsche, die ihr beim Herannahen des 50. Jahrestages unserer Priesterweihe in vieler Liebe uns dargebracht habt; daß die Wünsche, die wir für euch hegen, um so reichlicher in Erfüllung gehen, wollen wir sie anvertrauen der erhabenen jungfräulichen Mutter, der Königin der Apostel. Sie hat ja einst jene glücklichen Erstlinge des geweihten Standes durch ihr Beispiel gelehrt, daß sie einmütig ausharrten im Gebete, bis sie angetan würden mit der Kraft von oben, und durch ihr eigenes Gebet hat sie ihnen sicher eine noch viel reichere Kraft erfleht und durch ihren Rat gemehrt und geschützt, Kraft zu fruchtbarer, froher Arbeit. — Inzwischen wünschen wir, geliebte Söhne, daß der Friede Christi aufjauchze in euren Herzen mit der Freude des Hl. Geistes; als Unterpfand dessen erteilen wir euch allen in herzlichster Liebe den apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, bei St. Peter, am 4. August des Jahres 1908, zu Beginn des sechsten Jahres in unserm Pontifikat.

Pius X., Papst.

Anmerkungen.

[1] 13, 17. [2] 1 Tim. 6, 11. [3] Ephes. 4, 23. 24. [4] Dan. 3, 39. [5] Col. 1, 10. [6] Hebr. 5, 1. [7] Tit. 1, 16. [8] Act. 1, 1. [9] Mt. 5, 13. [10] 1 Cor. 4, 1. [11] 2 Cor. 5, 20. [12] Io. 15, 15. 16. [13] Hebr. 7, 26. [14] Chrysost. hom. 82 in Mt. n. 5. [15] Ps. 15, 5. [16] Ep. 52 ad Nepotianum n. 5. [17] Col. 1, 28. [18] sess. 22 de reform. cp. 1. [19] Ps. 92. 5. [20] ep. Testem benevolentiae ad archiep. Baltimor. vom 22. 1. 1899. [21] Rom. 8, 29. [22] Hebr. 13, 8. [23] Mt. 11, 29. [24] Phil. 2, 8. [25] Gal. 5, 24. [26] Mt. 16, 24. [27] Mt. 20, 1. [28] Act. 10, 38. [29] 1 Cor. 3, 7. [30] 1 Cor. 1, 27. 28. [31] 2 Cor. 6, 5 ff. [32] Über das Gebet, or. 1. [33] Hom. 4 aus den 50. [34] Lc. 18, 1. [35] Col. 4, 2. [36] 1 Thess. 5, 17. [37] De consid. l. 1 c. 7. [38] Hebr. 10, 32. [39] Jerem. 12, 11. [40] Eccli. 35, 21. [41] Phil. 1, 8. [42] Mc. 13, 33. [43] Lc. 11, 1. [44] orr. ad clerum. [45] Ps. 100, 1 f. [46] orr. ad clerum. [47] De imit. Christi l. 1 c. 1. [48] 1 Tim. 4, 13. [49] epist. 58 ad Paulinum n. 6. [50] Eccli. 25, 12. [51] Eccli. 6, 14. [52] Conf. l. 8 c. 12. [53] Exposit. in Ps. 4 n. 8. [54] Meditationes piissimae c. 5 de quotid. sui ipsius exam. [55] Lc. 16, 8. [56] Proverb. 24, 30. 31. [57] S. Hieron. in Ezech. l. 13 c. 44 v. 30. [58] Is. 6, 10. [59] 1 Thess. 2, 19. [60] 2 Thess. 3, 13. [61] 1 Mach. 9, 10. [62] Ep. „Experiendo“ ad Card. in Urbe Vicarium, 27. 12. 1904. [63] Ephes. 4, 1. [64] Io. 17, 11. 17.



